

Marcin Wojnicki

 <https://orcid.org/0009-0005-7215-6690>
wojnicki.marcin@gmail.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Komunia duchowa jako pragnienie komunii. Skuteczność i dyspozycja w świetle tradycji teologicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.30305>

Marcin Wojnicki OCD — mgr lic., karmelita bosy, doktorant na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (nauki teologiczne), dyrektor Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie oraz prowadzący podcast „Smak Karmelu”.

Article history • Received: 17 Feb 2026 • Accepted: 30 Mar 2026 • Published: 30 Sep 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Komunia duchowa jako pragnienie komunii. Skuteczność i dyspozycja w świetle tradycji teologicznej

Artykuł podejmuje problem skuteczności komunii duchowej oraz dyspozycji koniecznej do jej przyjęcia. Metoda łączy historyczno-teologiczną rekonstrukcję doktryny od scholastyki po adhortacje współczesnych papieży z fenomenologiczną analizą struktury aktu komunii duchowej jako pragnienia komunii. Głównym wnioskiem jest teza, że pragnienie komunii pozwala na realizację istotnego skutku sakramentu („res sacramenti”) — zjednoczenia z Chrystusem — nawet poza widzialnym znakiem. W sytuacjach braku aktualnej dyspozycji szczerze pragnienie może stać się narzędziem żalu doskonałego i dynamizować proces nawrócenia. Choć komunია duchowa z natury zmierza ku dopełnieniu w komunii sakramentalnej, to w udzielaniu łaski Bóg nie jest związany ekonomią sakramentalną.

Słowa kluczowe: komunია duchowa, pragnienie, zjednoczenie, sakramenty

Abstract

Spiritual communion as the desire for communion. Effectiveness and disposition in the light of theological tradition

The article addresses the issue of the effectiveness of spiritual communion and the disposition necessary to receive it. The method combines a historical-theological reconstruction of the doctrine from scholasticism to the exhortations of contemporary popes with a phenomenological analysis of the structure of the act of spiritual communion as a desire for communion. The main conclusion is that the desire for communion allows for the realisation of the essential effect of the sacrament (“res sacramenti”) — union with Christ — even beyond the visible sign. In situations where the actual disposition is lacking, a sincere desire can become an instrument of perfect contrition and dynamise the process of conversion. Although spiritual communion naturally tends towards completion in sacramental communion, God is not bound by sacramental economy in the granting of grace.

Keywords: spiritual communion, desire, union, sacraments

Choć początki nauczania o komunii duchowej datuje się od starożytności, a świadectwa tej praktyki znajdują się zarówno w tekstach Soboru Trydenckiego, jak i u klasyków duchowości, to w podręcznikach teologii duchowości poświęca się jej zaskakująco mało miejsca¹. W ostatnich latach temat nabrał nowej aktualności. Pierwszym z powodów była pandemia, podczas której niedostępność sakramentalnej komunii stała się doświadczeniem powszechnym. Drugim okazała się dyskusja wokół dostępu do sakramentów osób znajdujących się w sytuacjach nieregularnych. Tradycyjna praktyka pobożnościowa powróciła nieoczekiwanie jako przedmiot teologicznej kontrowersji. Tym bardziej konieczne jest nie tylko zbadanie historycznych źródeł czy stosowanych pojęć, co miało miejsce w dotychczasowych polskich opracowaniach², ale również przeprowadzenie pogłębionej analizy samego aktu komunii duchowej jako pragnienia komunii³.

W artykule staram się odpowiedzieć na dwa powiązane ze sobą pytania. Pierwsze dotyczy skuteczności komunii duchowej w odniesieniu do komunii sakramentalnej, a drugie – wewnętrznej dyspozycji koniecznej do przyjęcia komunii duchowej.

W celu udzielenia odpowiedzi w pierwszej kolejności rekonstruuje rozwój refleksji teologicznej dotyczącej komunii duchowej, skupiając się zwłaszcza na tekstach Magisterium Kościoła. Następny krok stanowi próba fenomenologicznego uchwycenia istoty samego aktu komunii duchowej od strony jego subiektywnego przeżywania. Uzyskany w ten sposób syntetyczny obraz pozwala zmierzyć się z postawionymi wyżej pytaniami.

1 Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2014, s. 494; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003, s. 177, 326; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2: *Rozwój doskonałości w człowieku*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1996, s. 96.

2 Por. B. Nadolski, *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004) nr 39, s. 53–59; G. Bachanek, *Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–58; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 298; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 143–162.

3 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96.

1. Dwa sposoby przyjmowania komunii

Według Katechizmu Kościoła katolickiego z 1992 roku „sprawowanie Ofiary eucharystycznej jest całkowicie nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię”⁴. Sam Chrystus zachęca nas do przyjmowania Go w postaci sakramentalnej, ukazując spożywanie Jego ciała i krwi jako warunek życia: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53–54). Dlatego też „jest rzeczą właściwą, by wierni, jeśli tylko spełniają wymagane warunki, przyjmowali Komunię, gdy uczestniczą we Mszy świętej”⁵.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno Chrystus w „mowie eucharystycznej” oraz innych tekstach, jak i Kościół w swoich zaleceniach, mówią o spożywaniu materialnej Eucharystii. W tradycji Kościoła pojawiło się jednak rozróżnienie na duchowy i sakramentalny sposób przyjmowania Eucharystii. Jego teologiczne tło stanowi rozróżnienie sakramentalnego znaku (*sacramentum*) oraz właściwego skutku w porządku łaski (*res*)⁶. Augustyn rozumiał *res sacramenti* jako duchowy skutek przyjęcia widzialnego znaku sakramentalnego⁷. Schemat został przejęty i rozwinięty przez teologię scholastyczną. Idąc za Piotrem Lombardem, Innocenty III rozróżnia trzy sposoby przyjęcia sakramentu: *sacramentum et non res*, gdy za materialnym znakiem nie podąża duchowy skutek; *sacramentum et res*, gdy obecny jest zarówno materialny znak, jak i skutek działania sakramentu; wreszcie *res et non sacramentum*, gdy duchowy skutek dokonuje się bez materialnego znaku⁸.

Określenie *res* sugeruje, że to duchowy skutek stanowi istotną rzeczywistość sakramentu, która jest udzielana za pośrednictwem materialnego znaku. Jednocześnie może być ono mylące, ponieważ wydaje

4 Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2012, 1382.

5 Katechizm Kościoła katolickiego, 1388.

6 Por. G. Strzelczyk, Sakrament Eucharystii, s. 298.

7 Por. M. Uniżycki, Historia sakramentologii, w: Znaki Tajemnicy, s. 22; C. Bartnik, Dogmatyka katolicka, t. 2, Lublin 2012, s. 589–590.

8 Por. H. Bourgeois, Ukształtowanie się teologii sakramentów (od XII do XIV wieku), w: Historia dogmatów, t. 3: Znaki zbawienia, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 114–115; H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Freiburg 2009, nr 783.

się urzeczowiać sakramentalną łaskę. W przypadku Eucharystii *res sacramenti* stanowi zjednoczenie z Chrystusem w wierze i miłości, na co wskazuje nawet sam termin „komunii świętej” (łac. *communio* – wspólnota, udział, uczestnictwo): odnosi się do spotkania z Osobą i ma wymiar wybitnie personalistyczny⁹. I choć łaską każdego sakramentu jest spotkanie z żywym Bogiem, w Eucharystii dokonuje się to w sposób szczególny¹⁰.

Zaprezentowany powyżej teologiczny schemat posłużył św. Tomaszowi z Akwinu do wypracowania koncepcji dwóch sposobów przyjmowania Eucharystii. Odróżnia on „samo przyjęcie sakramentu (*ipsam sacramentum*) oraz skutek tego przyjęcia (*effectus ipsius*)”¹¹. Skutkiem przyjęcia sakramentu jest zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę i miłość. Mogą jednak zaistnieć przeszkody, które sprawiają, że komunია nie wywoła skutku w osobie, która ją przyjmuje. Można stąd wnosić, że ze strony wiernego konieczna jest odpowiednia dyspozycja (łaska uświęcająca), by przyjęta sakramentalnie komunია przyniosła swój owoc. Św. Tomasz określa to doskonałym przyjęciem Eucharystii.

Dla zagadnienia komunii duchowej kluczowa jest odpowiedź św. Tomasza na trzeci zarzut dotyczący tego, że nikt nie może spożywać Eucharystii duchowo bez przyjęcia jej w sposób sakramentalny. Inaczej spożywanie sakramentalne byłoby zbędne.

Pragnienie sakramentu, jak wiemy, może być uwieńczone skutkiem właściwym danemu sakramentowi także i wtedy, kiedy nie zostało zrealizowane. Zdarza się, że ze względu na pragnienie chrztu ludzie zostają ochrzczeni chrztem ognia zanim polano ich wodą chrztu. Są też tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakramentalnie. [...] Mówimy, że są chrzczeni lub komunikuja duchowo a nie sakramentalnie, ci co pragnąc sakramentu, który już został ustanowiony, mają zdecydowaną wolę jego przyjęcia. [...] A jednak spożywanie sakramentalne Eucharystii nie jest czymś zbytecznym; przyjmując sakrament

⁹ Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 360; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 726–729.

¹⁰ Por. R. J. Woźniak, *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy*, s. 60–61.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974 [dalej: *STh*], s. 143, III, q. 80, a. 1, ad 3.

pełniej wykorzystujemy jego działanie, niż przez samą tylko wolę przyjęcia sakramentu¹².

Zawiera się tu kilka istotnych stwierdzeń. Po pierwsze, jest możliwość, że istotny skutek sakramentu (*effectum*) zostaje osiągnięty bez przyjęcia samego sakramentu. Przywołany zostaje przykład chrztu pragnienia, który odnosi swój skutek bez faktu polania wodą. Dotyczy to sytuacji wyjątkowych i domaga się sakramentalnego dopełnienia, gdy pojawi się możliwość. Najistotniejsze jest tu dla nas samo stwierdzenie możliwości działania łaski sakramentalnej poza normalną drogą jej udzielania (poprzez materialne znaki).

Św. Tomasz określa też, na czym polega możliwość duchowego przyjęcia sakramentu: kluczowe jest skierowane ku niemu pragnienie. Ono otwiera człowieka na przyjęcie sakramentalnej łaski nawet w sytuacji, gdy materialne przyjęcie sakramentu nie jest możliwe. Tomasz stwierdza też, że przyjęcie sakramentalne pozwala pełniej wykorzystać jego działanie (*effectum*) niż sama tylko wola (*desiderium*) takiego przyjęcia. Komunia duchowa pozostaje więc formą zastępczą, która zmierza do swojej pełni w sakramentalnym zjednoczeniu z Chrystusem.

Naukę Tomasza podejmuje Sobór Trydencki, który w „Dekrecie o Eucharystii” wspomina o trzech możliwych sposobach przyjęcia komunii:

Oдноśnie do korzystania z tego świętego sakramentu ojcowie nasi słusznie i mądrze rozróżnili trzy sposoby jego przyjmowania. Uczyli, że: jedni przyjmują go tylko sakramentalnie (*sacramentaliter*), jak grzesznicy; inni tylko duchowo (*spiritualiter*), mianowicie ci, którzy w pragnieniu (*voto*) spożywając ów podawany niebiański chleb—żywą „wiarą, która działa przez miłość”—odczuwają jego owoc i pożytek (*fructum eius et utilitatem*); inni wreszcie przyjmują go zarówno sakramentalnie, jak i duchowo, a są to ci, którzy tak się wpierw badają i przygotowują, że do tego Bożego Stołu przystępują odziani w weselną szatę¹³.

Zasadnicza myśl pozostaje więc niezmienna. Jakkolwiek pełną i doskonałą formą komunii jest sakramentalne przyjęcie Eucharystii

¹² STh III, q. 80, a. 1, ad 3.

¹³ Sobór Trydencki, Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii, 8, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 452–455.

z właściwą duchową dyspozycją, istnieje także możliwość przyjęcia jej w sposób duchowy, który dokonuje się poprzez pragnienie¹⁴.

Warto zauważyć, że przywołana w liście Innocentego III teoria Piotra Lombarda stanowi wyraźne tło teologiczne dla soborowego orzeczenia. Przedstawiony schemat odpowiada trójpodziałowi *sacramentum et non res, sacramentum et res, res et non sacramentum*¹⁵. Jednak sama terminologia – a przynajmniej termin *res* – nie jest w tekście dekretu obecna. Zamiast tego pojawia się termin *fructum* (owoc), który wyraża tę samą myśl, nie odwołuje się jednak do konkretnej teorii będącej przedmiotem teologicznej debaty¹⁶.

Zwyczaj komunii duchowej rozpowszechnił się w okresie potrydenckim, zwłaszcza że wierni świeccy (niekapłani) zasadniczo nie mieli możliwości codziennego przyjmowania Eucharystii¹⁷. Komunia pragnienia dotyczyła więc nie tylko przypadków drastycznego odcięcia dostępu do sakramentów. Stała się praktyką duchową związaną z ówczesną dyscypliną liturgiczną. Świadectwo i zachętę do niej zostawiła św. Teresa od Jezusa:

Ale i w te dni, w które nie jest wam dane przystąpić do Stołu Pańskiego, nikt wam nie broni w czasie Mszy świętej komunikować duchowo. Tak samo jak przed rzeczywistą Komunią, możecie tu wzbudzać w sobie gorące pożądanie przyjęcia Pana, zapraszać Go do siebie i zamknąć się z Nim w przybytku waszego serca. Tak czyniąc, odniesiecie dla duszy wielki pożytek. Dziwnie głęboko bowiem przez taką duchową Komunię miłość Pana Jezusa do serca wchodzi i ile razy przysposabiamy się do przyjęcia Go, nigdy On nie zaniecha, różnymi sposobami, dla nas niezrozumiałymi, udzielić nam swoich łask i darów¹⁸.

Opis praktyki komunii duchowej znajdujemy w encyklice *Mediator Dei* Piusa XII. Gdy wierny nie ma możliwości przystąpienia do komunii sakramentalnej, papież zachęca, „aby chrześcijanie, zwłaszcza gdy

¹⁴ Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96.

¹⁵ Grzegorz Strzelczyk, referując orzeczenie Soboru Trydenckiego, wprost odwołuje się do tego schematu. Zob. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 298.

¹⁶ Por. H. Bourgeois, *Ukształtowanie się teologii sakramentów*, s. 114–115.

¹⁷ Grzegorz Bachanek prezentuje krótką syntezę historycznych świadectw dotyczących praktyki komunii duchowej. Zob. G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 45–48.

¹⁸ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 2014, s. 240–241.

trudno im przyjąć eucharystyczny pokarm w rzeczy samej, przyjmowali go przynajmniej pragnieniem (*votis saltem*); mianowicie w ten sposób, by wzbudziwszy żywą wiarę i sercem w czci pokornym oraz całkowicie ufnym wobec woli Boskiego Odkupiciela, zjednoczyli się z nim najpłomienniejszym jak tylko mogą uczuciem miłości”¹⁹. Dalej następuje jednak wyraźne przypomnienie nauki Soboru Trydenckiego, że—gdy jest to możliwe—należy komunikować w sposób sakramentalny.

W czasach współczesnych praktyka komunii duchowej została przywołana przez Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*:

W Eucharystii „w odróżnieniu od każdego innego sakramentu tajemnica komunii jest tak doskonała, iż prowadzi do szczytu wszelkich dóbr: to tu znajduje swój kres wszelkie ludzkie pragnienie, ponieważ tu otrzymujemy Boga i Bóg wchodzi w doskonałe zjednoczenie z nami”. Właśnie dlatego warto pielęgnować w duszy stałe pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka „komunii duchowej”, szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego²⁰.

Do praktyki komunii duchowej w kontekście braku możliwości przyjęcia jej w sposób sakramentalny odwołuje się również Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*²¹.

2. Analiza aktu komunii duchowej

Zatrzymajmy się teraz nad samym aktem, przez który dokonuje się komunია duchowa. Źródła są w tym względzie enigmatyczne, tymczasem określenie istoty aktu komunii duchowej wydaje się kluczowe dla rozstrzygnięcia interesujących nas problemów.

W miarę rozwoju doktryny ustalił się pogląd, że komunია duchowa dokonuje się przez pragnienie²². Nie chodzi zatem o wyobrażanie sobie,

¹⁹ Pius XII, *Mediator Dei et hominum. O świętej liturgii*, Warszawa 2010, s. 49.

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003, 34.

²¹ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, 55.

²² Por. J. Misiurek, *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Mógut, Lublin 2002, kol. 494; A. Marchetti *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96. Obszerną analizę zarówno aktu pragnienia jako takiego, jak i samego pragnienia Boga przed-

że przystępuje się do komunii. Choć może ono pomóc we wzbudzeniu właściwego pragnienia, nie należy do istoty komunii duchowej. Nie jest to również wspomnienie ani aktualizacja skutków przyjętej niegdyś komunii sakramentalnej²³; jako pragnienie kieruje się ku przyszłemu zaspokojeniu w komunii sakramentalnej. Nie jest to jednak również antycypacja jej skutków. Odwołując się do Tomaszowej analogii z sakramentem chrztu, należy zauważyć, że chrzest pragnienia odnosi skutek sam przez się w momencie dokonania, nawet jeśli katechumen nie do czeka przed śmiercią sakramentalnego dopełnienia. Można wyobrazić sobie osobę, która nie mając przez całe życie możliwości przyjęcia komunii sakramentalnej, jednoczy się z Chrystusem wyłącznie przez komunię duchową. Idąc za logiką Tomasza, należy przyjąć, że przez pragnienie ta osoba również korzysta z owoców sakramentalnego zjednoczenia.

Korzeniem każdego pragnienia jest niezaspokojona potrzeba. Sama potrzeba nie zakłada jeszcze świadomości. Skutki jakiegoś braku (choćby niedoboru ruchu) mogą ukazać się dopiero po dłuższym czasie. Można żyć bez zaspokojenia nawet poważnej i obiektywnej potrzeby, zupełnie nie zdając sobie z tego sprawy.

Warunkiem zaistnienia pragnienia jest uświadomienie sobie braku. Pragnienie powstaje w momencie, gdy odczucie niezaspokojenia pojawia się w polu świadomości oraz konkretyzuje się jako brak konkretnego obiektu. O ile samo doświadczenie braku ma kierunek wsobny – koncentruje osobę na niej samej – o tyle pragnienie oznacza skierowanie się na zewnątrz: intencjonalny zwrot ku obiektowi, który może potrzebę zaspokoić. Osoba nieodczuwająca żadnych potrzeb stanowiłaby zamkniętą monadę, której nic nie skłaniałoby do wyjścia poza siebie. Pragnienie stanowi więc podstawową kategorię pozwalającą zrozumieć intencjonalny związek osoby z otaczającym ją światem.

Im silniej daje o sobie znać potrzeba, tym bardziej intensywny jest zwrot ku przedmiotowi pragnienia. W skrajnym przypadku pragnienie staje się płomiennym pożądaniem, a jego obiekt pochłania całą uwagę

stawia Marian Zawada. Zob. M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.

²³ „Są też tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakramentalnie” (STh III, q. 80, a. 1, ad 3).

osoby i staje się dominantą jej życia wewnętrznego²⁴. Może stać się ob-sesją, która podporządkowuje sobie wszelkie inne cele. Niesie w sobie zarówno potencjał realizacji osoby, jak i jej destrukcji. Tak więc pragnienie, choć nie jest u źródła impulsem racjonalnym, musi zostać podporządkowane prymatowi rozumu, który pozwala rozpoznać drogę do autentycznej realizacji osoby oraz ustalić właściwą hierarchię potrzeb.

Pragnienie pociąga za sobą wolę. Pojawia się zamiar, czyli skłonność do działania pod wpływem doświadczanego pragnienia oraz decyzja będąca świadomym i wolnym opowiedzeniem się za konkretną formą działania prowadzącego do zaspokojenia pragnienia.

Antropologia teologiczna ukazuje człowieka jako istotę z natury ukierunkowaną na nadprzyrodzoność²⁵. W tym sensie można mówić o fundamentalnej potrzebie Boga, która dochodzi do głosu w pragnieniu. Sam fakt powołania do istnienia konstytuuje nierozzerwalną relację między Bogiem i człowiekiem:

Duchowa istota człowieka jest już z góry stwórczo ustanowiona przez Boga, ponieważ Bóg chce udzielić samego siebie: [...] transcendencja człowieka jest już z góry zamierzona jako miejsce samoudzielania się Boga²⁶.

W Piśmie Świętym i pomnikach chrześcijańskiej mistyki pragnienie Boga jest doświadczeniem powszechnym. Jego wypełnieniem jest tylko sam Bóg – nic mniejszego od Niego samego nie może człowieka zaspokoić. Doskonale ukazuje to św. Jan od Krzyża, który z jednej strony opisuje w *Pieśni duchowej* płomienne pragnienie duszy szukającej swojego Oblubieńca, z drugiej zaś w *Drodze na Górę Karmel* odrzuca po kolei wszelkie materialne i duchowe dobra, które nie są samym Bogiem. Nie mogą one dać duszy zaspokojenia, którego całą sobą pragnie²⁷.

W pełnej i ostatecznej formie dopełnienie tego pragnienia dokona się dopiero w *visio beatifica*. Jakkolwiek Bóg jest w człowieku zawsze obecny jako źródło i dawca jego istnienia, a także (o ile grzech nie stoi na

24 „Dusza więcej żyje w tym, co kocha, niż w ciele, które ożywia” (Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 688).

25 H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 38.

26 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 107.

27 Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 646.

przeszkodzie) poprzez łaskę, nie zakłada to świadomości tej obecności i tego głębokiego zjednoczenia²⁸. Pragnienie nadal kieruje się ku pełnemu i nieodwołalnemu zjednoczeniu wizji uszczęśliwiającej.

Komunia duchowa jest aktem pragnienia. Ku czemu konkretnie kieruje się ten akt? Przeanalizowane wcześniej źródła są zgodne, że dotyczy spożywania ciała i krwi Chrystusa w postaci sakramentalnego znaku²⁹. Tę samą myśl wyraża św. Teresa od Jezusa: „możecie tu wzbudzać w sobie gorące pożądanie przyjęcia Pana, zapraszać Go do siebie i zamknąć się z Nim w przybytku waszego serca”³⁰. Akcent jest tu położony nie tyle na eucharystyczne postacie, co na osobowe spotkanie z żywym Chrystusem. Kontekst nie pozostawia jednak wątpliwości, że dokonuje się ono w eucharystycznej komunii. W podobnym kierunku idzie Benedykt XVI: „Kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, [...] dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem za pomocą [...] praktyki komunii duchowej”³¹. Przedmiotem pragnienia jest zjednoczenie z Chrystusem, które najpełniej wyraża się i dokonuje w komunii eucharystycznej.

Warto nawiązać do wprowadzonego wcześniej rozróżnienia na sakrament (*sacramentum*) i jego rzeczywistość (*res*) rozumianą jako duchowy skutek jego przyjęcia. W przypadku Eucharystii skutkiem łaski sakramentalnej jest osobowe zjednoczenie z Chrystusem³². To właśnie ono jest przedmiotem pragnienia tego, kto przystępuje do Eucharystii. Oczywiście nie można przeciwstawiać sobie sakramentu i jego rzeczywistości. Pełna i doskonała komunია realizuje się, gdy znak sakramentalny jest przyjmowany z właściwą dyspozycją (*sacramentum et res*). Św. Tomasz z Akwinu ujął to w związanej formule:

Nie przeciwstawiamy sakramentalnego spożywania Eucharystii spożywaniu duchowemu, jeżeli ono do duchowego doprowadza i ściśle się z nim łączy. Prze-

²⁸ Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 698–699.

²⁹ Por. STh III, q. 80, a. 1, ad 3; Sobór Trydencki, Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii, 8; Pius XII, *Mediator Dei et hominum*, s. 49; Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 34.

³⁰ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, s. 241.

³¹ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

³² Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 726–727.

ciwstawiamy je natomiast, jeżeli nie osiąga swego celu, jak to co niedoskonałe wskutek niedorozwoju, przeciwstawiamy temu co doskonałe³³.

Nie jest więc przedmiotem pragnienia samo fizyczne spożycie Eucharystii; komunია sakramentalna jest przedmiotem pragnienia o tyle, o ile stanowi sposób zjednoczenia z Chrystusem. Sytuacja jest jednak inna niż w przypadku pozostałych sakramentów. Woda chrzcielna, olej chorych, czy krzyżmo są tylko zewnętrznymi znakami, poprzez które działa łaska sakramentalna. W Eucharystii mamy do czynienia nie z samym tylko znakiem, ale z prawdziwie i substancjalnie obecnym w nim Chrystusem. Bóg dotyka duszy człowieka, ale zarazem jednoczy się z jego fizycznością w fizycznych postaciach chleba i wina, ogarniając tym samym całą duchowo-cieleśną strukturę ludzkiego bytu, co nie realizuje się w komunii duchowej. Eucharystyczne postacie nie są jedynie środkiem prowadzącym do duchowego zjednoczenia, ale fizycznym wymiarem obecności samej Osoby, z którą zjednoczenia pragniemy. Pragnienie komunii sakramentalnej oznacza więc pragnienie najpełniejszej formy zjednoczenia z Chrystusem, jaka jest na ziemi możliwa³⁴.

3. Skuteczność komunii duchowej

Rozważając skutki komunii duchowej, przyjmuję za punkt wyjścia dwie tezy. Z jednej strony jest to absolutna wyjątkowość eucharystycznej formy obecności Chrystusa, a co za tym idzie sakramentalnego zjednoczenia z Nim. Z drugiej zaś Sobór Trydencki wyraźnie stwierdza, że skutkiem przyjmowania komunii duchowej jest „owoc i pożytek” komunii sakramentalnej, czyli – stosując scholastyczne określenie – *res sacramenti*. Te dwa twierdzenia stanowią warunki brzegowe rozważań chroniące nas z jednej strony przed deprecjonowaniem komunii sakramentalnej i stwierdzeniem, że duchowe przyjmowanie komunii jako forma zastępcza jest całkowicie wystarczające, z drugiej zaś – przed

³³ STh III, q. 80, a. 1, ad 2.

³⁴ Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 299; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa* s. 157. Na temat powiązania materialności Eucharystii z wcieleniem zob. także: R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995, s. 49–52.

sprowadzeniem zjednoczenia z Bogiem do przyjęcia samego tylko materialnego znaku.

Pomocne może okazać się odniesienie do klasycznego rozróżnienia dotyczącego działania *ex opere operato* oraz *ex opere operantis*. Jeśli chodzi o komunię sakramentalną, jest ona skuteczna „*ex opere operato*, czyli sprawia zjednoczenie z Chrystusem u osoby odpowiednio dysponowanej przez sam fakt spożycia Ciała lub Krwi Pańskiej”³⁵. A zatem *res sacramenti* jest udzielana każdemu, kto przyjmuje sakramentalny znak, jeśli tylko ma konieczną dyspozycję. Nie można jednak mówić o działaniu automatycznym, gdyż to oznaczałoby traktowanie sakramentu w sposób magiczny. Osobiste uświęcenie człowieka nie jest wprost proporcjonalne do ilości spożytych przez niego komunii³⁶.

Do komunii duchowej należy zastosować zasadę działania *ex opere operantis*³⁷. Skuteczność nie jest zagwarantowana akcją działającego w imieniu Kościoła szafarza, ale wyłącznie pragnieniem i dyspozycją ze strony osoby komunikującej.

Komunia – czy to sakramentalna czy duchowa – zawsze jest spotkaniem z Osobą. Pewność skuteczności sakramentu nie opiera się na magicznym działaniu formuł, ale na wierności Tego, który sakrament ustanowił. On sam zobowiązał się do działania, jeśli szafarz w imieniu Kościoła dokonuje sakramentalnej celebracji. Owoc sakramentu wymaga jednak przyjęcia go. Nie zjednoczy się z Chrystusem ktoś, dla kogo Najświętszy Sakrament jest tylko kawałkiem opłatka. I nie zjednoczy się z Nim ten, kto swoim życiem radykalnie zaprzecza pragnieniu wyrażanemu zewnętrznymi znakami³⁸.

Dochodzimy tu do sedna zagadnienia skuteczności duchowej komunii. Respektując zarysowane wcześniej „warunki brzegowe”, musimy zarazem stwierdzić, że nie mamy żadnej skali, która pozwalałaby te skutki zmierzyć. Nie ma innego kryterium weryfikacji zjednoczenia z Panem,

³⁵ G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 296.

³⁶ Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 296.

³⁷ Por. G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 51; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa*, s. 156; D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa, „Christianitas”* 59 (2015), s. 35.

³⁸ Mowa oczywiście o zjednoczeniu w przywołanym wcześniej sensie *res sacramenti*.

jak tylko doświadczenie przemiany, jaką zjednoczenie to sprawia w naszym życiu. Objawiona miłość Boga pozwala wierzyć, że Jego działaniu wobec człowieka nie brakuje niczego, co pozwalałoby człowiekowi na dopełnienie zjednoczenia (por. Rz 8, 28). To od współpracy człowieka zależy, jak dalece dokona się w nim przeobótwienie – przeobrażenie przez łaskę.

Akt komunii duchowej jako pragnienie jest otwarciem się człowieka na Boże działanie. I choć sakramenty stanowią najpełniejszy jego wyraz (dlatego akt komunii duchowej zawsze ma w perspektywie pragnienie sakramentalnego spotkania z Panem), Bóg nie jest związany w udzielaniu swojej łaski sakramentalną ekonomią³⁹. Różnicy skuteczności między komunią sakramentalną i duchową nie da się zmierzyć. Świetnie oddają to słowa św. Elżbiety od Trójcy Świętej, karmelitanki bosej, która ze względu na stan zdrowia została pozbawiona dostępu do Eucharystii. Jej świadectwo jest dowodem, że prawdziwej miłości i pragnieniu Boga nic nie może stanąć na przeszkodzie.

Jestem pozbawiona kościoła, pozbawiona Komunii Świętej, ale [...] Pan Bóg nie potrzebuje Sakramentu, aby przyjść do mnie. Wydaje mi się, że i tak mam Go całego. [...] Właśnie tam, w samej głębi, w niebie mej duszy lubię Go znajdować, ponieważ On nigdy mnie nie opuszcza. Bóg we mnie, a ja w Nim, och, to jest moje życie!⁴⁰.

4. Problem dyspozycji

Problem dyspozycji koniecznej do przyjęcia komunii duchowej wywołał szczególnie ożywione dyskusje w kontekście możliwości dostępu do komunii dla wiernych żyjących w stałych związkach niesakramentalnych⁴¹. Wobec ich zakładanej niedyspozycji do komunii sakramentalnej

³⁹ Por. D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska*, s. 33.

⁴⁰ Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. 1: *Listy młodościowe*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2006, s. 249.

⁴¹ Dyskusję podjęli m.in. kard. Walter Kasper i kard. Paul Cordes. Pierwszy uznał, że kto nie może zostać dopuszczony do komunii sakramentalnej, nie może też przyjmować jej w sposób duchowy, co drugi z adversarzy uznał za zasadniczy błąd. Zob. P. J. Cordes, „Komunia duchowa” uwolniona od patyny wieków, *Przemyśl* 2015, s. 18–19, za: G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 56. Wacław Świerżawski usilnie zachęca do praktyki komu-

pojawiło się pytanie, czy można zalecać im praktykę komunii duchowej. Dość radykalne spojrzenie na tę kwestię prezentuje Grzegorz Strzelczyk:

W ramach dyskusji dotyczących sytuacji osób żyjących w związkach niesakramentalnych pojawiają się czasem sugestie, by osoby te – nie mogąc przyjmować komunii sakramentalnie – praktykowały komunię duchową. Należy podkreślić, że jest to opinia błędna i szkodliwa, bowiem skutki komunii duchowej mogą dokonać się jedynie w osobie dysponowanej do komunii sakramentalnej (w stanie łaski uświęcającej). Trzeba bardzo wyraźnie odróżnić komunię pragnienia (komunię duchową) od pragnienia komunii, czyli wyrażanego Bogu przez osobę nie będącą w stanie łaski uświęcającej pragnienia zjednoczenia. Pragnienie takie nie pociągnie za sobą skutków sakramentalnych, może jednak – jako że jest pewnym otwarciem na łaskę – przyczynić się do nawrócenia tej osoby⁴².

Jego stanowisko wydaje się znajdować potwierdzenie w adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI:

Nie można oczekiwać czynnego uczestnictwa w liturgii eucharystycznej, jeśli przystępuje się do niej w sposób płytki, bez stawiania sobie pytań dotyczących własnego życia. Takiej wewnętrznej dyspozycji sprzyja, [...] jeśli to jest konieczne, spowiedź sakramentalna. Serce pojednane z Bogiem uzdalnia do prawdziwego uczestnictwa⁴³.

W dalszej części tego samego punktu adhortacji czytamy jednak:

Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji, dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej⁴⁴.

nii duchowej tych, którzy nie mogą przystąpić do komunii sakramentalnej przez brak łaski uświęcającej. Zob. W. Świerżawski, *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984, s. 236.

⁴² G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 298.

⁴³ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

⁴⁴ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

Nie ma tutaj mowy o stanie łaski uświęcającej. Kontekst wydaje się wręcz wskazywać, że właśnie w sytuacji, kiedy udział w komunii eucharystycznej nie jest możliwy ze względu na brak dyspozycji, warto przynajmniej wzbudzić w sobie pragnienie zjednoczenia.

Wracając do tekstu Strzelczyka, autor twierdzi po pierwsze, że skutki komunii duchowej są warunkowane dyspozycją przyjmującego; po drugie, oddziela wyraźnie „komunię pragnienia” od „pragnienia komunii”.

Zacznijmy od drugiego twierdzenia. Rozpatrując komunię duchową od strony jej aktu, trudno zrozumieć wprowadzone rozróżnienie. Wszak istotą komunii pragnienia jest właśnie pragnienie komunii. Jeśli osoba jest obiektywnie dysponowana do jej przyjęcia, łaska sakramentu działa bez sakramentalnych znaków i pragnienie dopełnia się w zjednoczeniu z obecnym przez łaskę Chrystusem. Komunia pragnienia jawi się zatem jako zrealizowane pragnienie komunii. Nie każde pragnienie komunii staje się komunią pragnienia, ale każda komunია duchowa zakłada i dokonuje się przez pragnienie komunii sakramentalnej.

Z pierwszym stwierdzeniem należy się zgodzić, dodając kilka zastrzeżeń. Rzeczywiście, nie może zjednoczyć się z Bogiem ten, kto swoją postawą wyraża *explicite* lub *implicite* dążenie przeciwne. Zatwardziałość serca stanowi przeszkodę dla jakiegokolwiek formy komunii (*Tomaszowe sacramentum et non res*). Trudno jednak zrozumieć, dlaczego teologiczne stwierdzenie dotyczące skuteczności komunii duchowej miałoby przekładać się na dyscyplinarny zakaz pragnienia przystąpienia do sakramentu. W świetle powyższego rozróżnienia można co najwyżej stwierdzić, że jeśli brakuje koniecznej dyspozycji, komunია duchowa nie odnosi pełnego skutku. Nawet jednak samo pragnienie, które nie osiąga wszak swojego celu, może stać się – jak słusznie zauważa Strzelczyk – przyczyną nawrócenia. Jaki cel miałoby mieć zakazywanie wzbudzania pragnienia komunii sakramentalnej? Po co zakazywać czegoś, co w przypadku braku dyspozycji okaże się po prostu nieskuteczne?

Warto dodać, że akt komunii duchowej dokonuje się przez pragnienie zjednoczenia. Pragnienie dotarcia do celu zakłada *implicite* pragnienie usunięcia wszystkich przeszkód, które od niego oddzielają. Przeszkodą, która udaremnia zjednoczenie z Bogiem, jest grzech i przywiązanie do niego. Jeśli pragnienie jest mocne i rodzi się z łaski Ducha Świętego porciągającego osobę do nawrócenia, już w samym płomiennym pragnieniu

Boga może zawierać się – nawet nieuświadomiony w sposób wyraźny – akt żalu doskonałego. Jeśli zaś żal nie jest doskonały – może skłaniać do nawrócenia i zachęcać do spowiedzi sakramentalnej. Szczere pragnienie może zatem samo przez się dysponować pragnącego do osiągnięcia spełnienia pragnienia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Nie chodzi przy tym o psychologiczną intensywność doznania czy własny wysiłek człowieka, ale o głęboką postawę będącą skutkiem działającej w sercu łaski Bożej. Efektów jej działania nie da się empirycznie zweryfikować. Tylko Bóg wie, jak głębokie zjednoczenie jest aktualnie możliwe. Z naszej strony możemy przez pragnienie otworzyć się na nie tak bardzo, jak potrafimy – i ufać, że On dokona reszty.

Podsumowanie

Praktyka komunii duchowej posiada mocne ugruntowanie w rozwoju teologicznej doktryny o skuteczności działania sakramentów. Stanowi zarazem przypadek szczególny, jako że sakramentalny znak nie tylko pośredniczy w działaniu łaski, ale sam staje się sposobem obecności działającego w sakramentach Chrystusa. Pewne napięcie zawarte jest w samej doktrynie: owocem pragnienia komunii jest istotny skutek sakramentu (*res et non sacramentum*), lecz zarazem zmierza ona ku dopełnieniu w komunii sakramentalnej jako najpełniejszej formie zjednoczenia (*sacramentum et res*). Różnicy głębi zjednoczenia nie da się jednak zmierzyć, a Bóg nie jest w swoim działaniu związany sakramentami. Kluczowe znaczenie ma konkluzja, że samo pragnienie zjednoczenia może mieć wartość jednoczącą, a istotą aktu komunii pragnienia jest pragnienie komunii osadzone antropologicznie na fundamentalnym pragnieniu Boga.

Problem dotyczący dyspozycji wydaje się wynikać ze zbyt jurydycznego podejścia. Centralne staje się pytanie: „Co mi wolno?”. Tymczasem dużo ważniejsza wydaje się kwestia: „Co mogę zrobić, by w danym momencie i w danych okolicznościach mojego życia otworzyć się na zjednoczenie z Bogiem tak bardzo, jak to teraz dla mnie możliwe?”. Nie ma potrzeby, by z góry przesądzać o niepowodzeniu takich starań, gdyż szczere pragnienie może *implicite* zawierać w sobie żal doskonały. Nawet zaś gdy zjednoczenie faktycznie jest niemożliwe, samo pragnienie

stanowi krok grzesznika w kierunku kochającego Ojca i daje nadzieję, że doprowadzi go ono do pełnego pojednania.

Bibliografia

- Bachanek G., Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–58, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.03>.
- Bartnik C., Dogmatyka katolicka, t. 2, Lublin 2012.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007.
- Błaza M., Kowalczyk D., Traktat o sakramentach, w: Dogmatyka, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 213–553.
- Bourgeois H., Ukształtowanie się teologii sakramentów (od XII do XIV wieku), w: Historia dogmatów, t. 3: Znaki zbawienia, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, 97–125.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Freiburg 2009.
- Elżbieta od Trójcy Świętej, Pisma wszystkie, t. 1: Listy młodzieńcze, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2006.
- Garrigou-Lagrange R., Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2014.
- Gogola J. W., Teologia komunii z Bogiem, Kraków 2001.
- Jan od Krzyża, Dzieła, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003.
- Jaworski K., Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 143–162.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012.
- Kowalczyk D., Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa, „Christianitas” 59 (2015), s. 23–36.
- Lubac de H., O naturze i łasce, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Marchetti A., Zarys teologii życia duchowego, cz. 2: Rozwój doskonałości w człowieku, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1996.

- Misiurek J., *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2002, kol. 494.
- Nadolski B., *Komunia duchowa*, „*Anamnesis*” 10 (2004) nr 39, s. 53–59.
- Pius XII, *Mediator Dei et hominum. O świętej liturgii*, Warszawa 2010.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 445–455.
- Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 269–300.
- Świerżawski W., *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.
- Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- Uniżycki M., *Historia sakramentologii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 16–42.
- Woźniak R. J., *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 43–72.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.

