

# STUDIA TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

---



Tom XI

Białystok 2025

OSOBA I WSPÓLNOTA

---

**KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ  
UNIwersytetu w Białymstoku**



### **Zespół redakcyjny:**

ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB – redaktor naczelny  
ks. mgr lic. Leszek Marius Jakoniuk – sekretarz redakcji

### **Rada naukowa/programowa:**

ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL (KUL Lublin)  
ks. prof. dr Jacques Bernard (UC Lille)  
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL Lublin)  
ks. dr hab. Jacek Kempa, prof. UŚ (UŚ Katowice)  
ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk (PUG Rzym)  
ks. prof. dr Philip Mattathil (Vidyajyoti College of Theology in New Delhi)  
prof. dr Ralf Miggelbrink (Universität Duisburg-Essen)  
ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym)  
ks. prof. dr hab. Andrus Naberkovas (VDU Kowno, Riomer Wilno)  
o. prof. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE (UJPII Kraków)  
ks. prof. dr hab. Józef Niewiadomski (UI Innsbruck)  
prof. dr Bertram Stubenrauch (LMU München)  
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław)  
ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UJPII (UJPII Kraków)

### **Recenzenci artykułów:**

ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK (UMK Toruń)  
ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym)  
ks. dr hab. Tomasz Kopiczko (UKSW Warszawa)  
ks. prof. dr Philip Mattathil (Vidyajyoti College of Theology in New Delhi)  
ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski (UKSW Warszawa)  
ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa)  
ks. dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski)  
ks. dr hab. Tomasz Szyszka, prof. UKSW (UKSW Warszawa)

**Redaktor tematyczny:** ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB  
**Redakcja i korekta (język polski):** Elżbieta Kozłowska-Świątkowska  
**Korekta (język angielski):** Monika Gierak  
**Korekta (język francuski):** Sébastien Ducourtieux  
**Opracowanie graficzne i skład komputerowy:** Zbigniew Łaszcz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, 2025

ISSN 2449-7452

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-245 Białystok, ul. Ciołkowskiego 1M, tel. 85 745 71 20  
<https://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: [wydawnictwo@uwb.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwb.edu.pl)  
Druk: TOTEM.COM.PL

# SPIS TREŚCI

## OSOBA I WSPÓLNOTA

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Marcin Chmiel                                                                                                               |     |
| <i>Bonum prolis w małżeństwie katolickim: obowiązki rodzicielskie w perspektywie teologicznej i kanonicznej</i> .....       | 7   |
| Maciej Fiećko                                                                                                               |     |
| <i>Elementy filozofii i pedagogiki personalistycznej i ich przydatność w edukacji domowej</i> .....                         | 22  |
| Piotr Kosiak, Krzysztof Gołębiewski                                                                                         |     |
| <i>A Multidimensional Response to the Ecological Crisis: Religion, Ethics, and Law in the Light of "Laudate Deum"</i> ..... | 39  |
| Karol Kondracikowski                                                                                                        |     |
| <i>Posoborowa odnowa teologii moralnej w ujęciu ks. Kazimierza Kułakowskiego</i> .....                                      | 53  |
| Polina Pavlusenko                                                                                                           |     |
| <i>Wiara i religia w radzeniu sobie z traumą wojenną Ukraińców: przegląd literatury i badań empirycznych</i> .....          | 71  |
| Mariusz Piecyk                                                                                                              |     |
| <i>Le ministère ordonné dans les documents du Conseil œcuménique des Églises</i> .....                                      | 102 |
| Adam Wiński                                                                                                                 |     |
| <i>Źródła myśli eklezjologicznej papieża Franciszka</i> .....                                                               | 119 |

## RECENZJE

|                                                                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Adam Budziński                                                                                                                                                                                     |     |
| <i>Gilbert Keith Chesterton, „Święty Tomasz z Akwinu. Nowe tłumaczenie, uzupełnione o nieznane dotąd fragmenty”, tłum. Magda Sobolewska, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024, 176 s. [rec.]</i> ..... | 133 |
| Marek Citkowski                                                                                                                                                                                    |     |
| <i>Gisbert Greshake, „Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej”, tłum. Wiesław Szymona OP, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, 123 s. [rec.]</i> .....                           | 140 |
| Leszek Marius Jakoniuk                                                                                                                                                                             |     |
| <i>Libre propos sur « Comme un athlète de Dieu. Manifeste sportif et chrétien » d'Arnaud Bouthéon, Éditions Salvator 2017</i> .....                                                                | 146 |
| Dawid Sebastian Kuczyński                                                                                                                                                                          |     |
| <i>Bruno Forte, „Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan”, tłum. Agnieszka Rybińska, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2005, 308 s. [rec.]</i> .....                                       | 150 |

# CONTENTS

## PERSON AND COMMUNITY

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Marcin Chmiel                                                                                                               |     |
| <i>Bonum prolis in Catholic Marriage: Parental Duties in Theological and Canonical Perspectives</i> .....                   | 7   |
| Maciej Fiećko                                                                                                               |     |
| <i>Elements of Personalist Philosophy and Pedagogy and Their Usefulness in Homeschooling</i> .....                          | 22  |
| Piotr Kosiak, Krzysztof Gołębiewski                                                                                         |     |
| <i>A Multidimensional Response to the Ecological Crisis: Religion, Ethics, and Law in the Light of "Laudate Deum"</i> ..... | 39  |
| Karol Kondracikowski                                                                                                        |     |
| <i>The Post-conciliar Renewal of Moral Theology in the Perspective of Fr. Kazimierz Kulakowski</i> .....                    | 53  |
| Polina Pavlusenko                                                                                                           |     |
| <i>The Role of Religion in Coping with War Trauma among Ukrainians: A Literature Review and Empirical Evidence</i> .....    | 71  |
| Mariusz Piecyk                                                                                                              |     |
| <i>The Ordained Ministry in the Documents of the World Council of Churches</i> .....                                        | 102 |
| Adam Wiński                                                                                                                 |     |
| <i>Sources of Pope Francis's Ecclesiological Thought</i> .....                                                              | 119 |

## REVIEWS

|                                                                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Adam Budziński                                                                                                                                                                                        |     |
| <i>Gilbert Keith Chesterton, "Święty Tomasz z Akwinu. Nowe tłumaczenie, uzupełnione o nieznane dotąd fragmenty", transl. Magda Sobolewska, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024, 176 pp. [rec.]</i> ..... | 133 |
| Marek Citkowski                                                                                                                                                                                       |     |
| <i>Gisbert Greshake, "Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej", transl. Wiesław Szymona OP, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, 123 pp. [rec.]</i> .....                           | 140 |
| Leszek Marius Jakoniuk                                                                                                                                                                                |     |
| <i>Free Reflections on "Comme un athlète de Dieu. Manifeste sportif et chrétien" by Arnaud Bouthéon, Éditions Salvator, 2017</i> .....                                                                | 146 |
| Dawid Sebastiaan Kuczyński                                                                                                                                                                            |     |
| <i>Bruno Forte, "Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan", tłum. Agnieszka Rybińska, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2005, 308 pp. [rec.]</i> .....                                         | 150 |

# OSOBA I WSPÓLNOTA



Marcin Chmiel

Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II

DOI: 10.15290/std.2025.11.01



0009-0004-4035-0512

## BONUM PROLIS W MAŁŻEŃSTWIE KATOLICKIM: OBOWIĄZKI RODZICIELSKIE W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ I KANONICZNEJ

### **BONUM PROLIS IN CATHOLIC MARRIAGE: PARENTAL DUTIES IN THEOLOGICAL AND CANONICAL PERSPECTIVES**

The article presents the significance of *bonum prolis* in Catholic marriage, analysing its theological foundations as well as parental duties and the upbringing of children in the light of canon law. It emphasises that the good of offspring is one of the key goods of marriage alongside the good of the spouses and is inextricably linked to the procreative dimension of the sacramental union. The paper discusses the obligations of parents arising from the canon and civil law, highlighting their inalienable right and duty to educate their children physically, morally, and religiously. Special attention is given to the religious formation of children – including the sacraments, catechesis, and the significance of parents' Christian testimony – as well as contemporary challenges in upbringing and the role of the pastoral care for families. The author underscores that *bonum prolis* is integrally connected to the nature and purpose of the Catholic marriage, and that the responsibility for procreation and raising children constitutes a vocation with both natural and supernatural dimensions, the proper fulfillment of which promotes not only the good of the offspring but also the stability and growth of the marital community.

**Key words:** canon law, *bonum prolis*, sacramental marriage, parental responsibilities, Catholic education.

## Wstęp

Wiele osób czasem nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia istotnych obowiązków małżeńskich. Brak ich rozeznania może się jednak skutecznie przyczynić nawet do rozpadu ich związku pierwotnie postrzeganego jako najpiękniejszy i najtrwalszy. Ludzi ochrzczonych, których połączył sakramentalny węzeł, dotyczą ponadto obowiązki wypływające z przyjętej wiary. Przy czym trzeba zaznaczyć, że dużo trudności sprawia sporządzenie dokładnej i pełnej listy takich praw i obowiązków małżeńskich. W ich określeniach ogólnych zazwyczaj mieszczą się uprawnienia i obowiązki mniej lub bardziej szczegółowe, których zdolność wypełnienia powinni mieć nupturienti. Ma to znaczenie nie tylko podczas procesów małżeńskich, ale również w okresie przygotowania i zawierania małżeństwa.

W niniejszej pracy zostanie ukazana istota *bonum prolis*, wynikające stąd obowiązki małżonków względem dzieci, cel katolickiego wychowania i formacji moralno-duchowej potomstwa, rola ewangelicznego świadectwa rodziców oraz wprowadzenie w tajemnicę chrześcijańskiego życia i związane z tym wyzwania. Lektura artykułu pozwoli zatem na dużo większą świadomość tych obowiązków, co może dać szansę na lepszą ich realizację.

## Dobro potomstwa w małżeństwie katolickim

Źródła pochodzenia terminu *bonum prolis* należy szukać u św. Augustyna. W teorii o trzech dobrach, jakimi są: *bonum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*, przedstawił on całościowo swoją naukę o małżeństwie. Zaznaczył również, że dobra te zostały w pełni zachowane w małżeństwie Maryi i Józefa. Schemat augustiańskiej teologii małżeństwa podjęli też inni pisarze, m.in. św. Tomasz z Akwinu. Prezentował on tezę, iż zrodzenie i wychowanie potomstwa jest najważniejszym zadaniem małżeństwa. Twierdzenie swoje oparł na założeniu, że taki cel, jako kluczowe zadanie małżeństwa, skierowany jest ku dobru ludzkości, gdyż służy przedłużeniu istnienia gatunku, a dobro wspólne trzeba stawiać nad własne<sup>1</sup>.

Dobro wynikające z rodzenia i wychowania dzieci, prawodawca w obowiązujących przepisach kodeksowych stawia obok dobra małżonków. Wyliczając zrodzenie i wychowanie na drugim miejscu, po dobru małżonków, nie chce on dać do zrozumienia, że głównym celem wspólnoty jest *bonum coniugum*. Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest rozpatrywane obok dobra małżonków, ponieważ ustawodawca chce podkreślić naturalne ukierunkowanie wspólnoty

<sup>1</sup> Por. M. Bałdya, *Wykluczenie bonum prolis w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*, „Kościół i Prawo” 7/20 (2018), nr 1, s. 196.

ku obu dobrom<sup>2</sup>. W tym kontekście czymś pożytecznym wydaje się ukazanie waloru prokreacyjnego małżeństwa. Przyjmuje ono bowiem na ziemi udział w Bożym akcie *creatio continua*<sup>3</sup>. Powierzył mu to Bóg słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28)<sup>4</sup>.

Sobór Watykański II bardzo jasno naucza, że małżeństwo i miłość małżeńska z natury swojej są skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa<sup>5</sup>. W innych słowach wyraża to *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stwierdzając, że płodność miłości małżeńskiej obejmuje także owoce życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie przez wychowanie rodzice przekazują swoim dzieciom. To rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich dzieci. W tym sensie podstawowym zadaniem małżeństwa i rodziny jest służba życiu<sup>6</sup>. Także Jan Paweł II mocno podkreślał, że miłość małżeńska winna być w pełni ludzka, wyłączna i otwarta na nowe życie<sup>7</sup>. Dając je, małżonkowie spełniają szczególną misję jako współpracownicy miłości Boga – Stwórcy i jakby jej wyraziciele<sup>8</sup>.

Oczywiście węzeł małżeński daje małżonkom prawo do potomstwa, ale nie jako do swojej własności, do tego, co się małżonkom należy, lecz wyłącznie jako niemożliwe do alienacji prawo, aby każdy ze współmałżonków stał się odpowiedzialnym ojcem i matką poprzez prawo do podjęcia aktów ukierunkowanych na prokreację<sup>9</sup>. Zatem małżeństwo i rodzina są nierozdzielne, ponieważ męskość i kobiecość osób związanych małżeństwem są ze swej istoty otwarte na

<sup>2</sup> K. Mierzejewski, *Pojęcie „dobra potomstwa” jako źródło praw i obowiązków małżeńskich w świetle prawa kanonicznego*, „Studia Gdańskie” 29 (2011), s. 132.

<sup>3</sup> Por. K. Gózdź, *Teologiczne rozumienie małżeństwa osób ochrzczonych a niewierzących*, „Roczniki Teologiczne” 56 (2019), z. 2, s. 21.

<sup>4</sup> Fragmenty Pisma Świętego zostały zaczerpnięte z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2007.

<sup>5</sup> Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis Gaudium et spes de Ecclesia in mundo huius temporis* (7.12.1965), AAS 58 (1966) s. 1025-1115, tekst polski: *Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Wrocław 2005, nr 48. Dalej: KDK.

<sup>6</sup> Por. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. II. popr., Pallottinum 2012, nr 1653. Dalej: KKK.

<sup>7</sup> Por. Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica Familiaris consortio* (22.11.1981), AAS 74 (1982), pp. 81-191, tekst polski: Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wrocław 2000, nr 29. Dalej: FC.

<sup>8</sup> Por. KDK, nr 50.

<sup>9</sup> K. Mierzejewski, dz. cyt., s. 131.

przyjęcie daru potomstwa. Bez takiej otwartości dobro małżonków nie byłoby godne takiego miana<sup>10</sup>.

Uwzględniając przy tym słabość i potrzeby nowo narodzonego dziecka, jasnym się staje wymóg małżeńskiej i rodzicielskiej miłości do niego. Aby formacja nowej istoty ludzkiej, która pojawiła się na świecie, osiągała w rodzinie w pełni należny jej wymiar, konieczna jest trwała jedność małżeńska między jej rodzicami. Wiadomo bowiem z doświadczenia, że dobra formacja osobowa potrzebuje uporządkowanego środowiska naturalnego. Takie środowisko naturalne może zagwarantować przede wszystkim rodzina, a w niej miłujący się rodzice zdolni zapewnić bezpieczeństwo i pomoc dziecku w potrzebie. Spełnienie takiego wymogu ze strony rodziców w relacji do nowo narodzonego dziecka domaga się więc trwałości ich związku małżeńskiego<sup>11</sup>. I to właśnie w małżeństwie sakramentalnym zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania. Staje się wtedy prawdziwą i w ścisłym sensie posługą Kościoła w dziele budowania jego członków<sup>12</sup>.

### Rodzicielska odpowiedzialność za wychowanie potomstwa

Refleksja teologiczna nad dobrem potomstwa nie pozostała jedynie na poziomie doktryny, lecz znalazła swoje konkretne odzwierciedlenie w normach prawa kanonicznego, które regulują zarówno istotę małżeństwa, jak i obowiązki rodziców. Prawodawca kościelny w kan. 226 § 1 KPK<sup>13</sup>, dotyczącym obowiązków i praw wiernych świeckich, stanowi, iż żyjący w małżeństwie są powołani, aby jako małżonkowie przyczyniali się do budowania Ludu Bożego<sup>14</sup>. Z powyższego wynika, że to sakrament małżeństwa nadaje celom tego związku wymiar nadprzyrodzony. Sprawia on, że małżonkowie, złączeni w Chrystusie, stają się Jego sługami w osiąganiu tych celów. Trzeba zauważyć, że zrodzenie potomstwa ma bowiem nie tylko znaczenie naturalne, polegające na przedłużeniu gatunku ludzkiego, lecz także przysparza nowych członków Mistycznemu Ciału Chrystusa, czyli Kościołowi, powiększając w ten sposób liczbę wybranych. Można

<sup>10</sup> W. Góralski, *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*, „Ius Matrimoniale” 13 (2002), nr 7, s. 11.

<sup>11</sup> Por. Cz. Rychlicki, *Małżeństwo przymierzem miłości i miłosierdzia*, „Ius Matrimoniale” 26 (2015), nr 4, s. 16.

<sup>12</sup> Por. FC, nr 36.

<sup>13</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317, tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Zaktualizowany przekład na język polski*, Pallottinum, Poznań 2022.

<sup>14</sup> Por. KPK, kan. 226 § 1.

zatem mówić o rodzinie chrześcijańskiej jako posiewie nowych chrześcijan i podstawowej komórce chrześcijańskiej społeczności, która przez sieć swoich powiązań społecznych i rodzinnych stanowi także źródło chrześcijańskiego oddziaływania na świat<sup>15</sup>. Kanon ten w drugim paragrafie domyka myśl, wskazując, iż rodzice ze względu na to, że dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd w głównej mierze do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół<sup>16</sup>.

W innym miejscu, gdzie prawo kościelne reguluje kwestie uświęcającego zadania Kościoła i sakramentu małżeństwa, kan. 1136 KPK stanowi, że na rodzicach spoczywa najpoważniejszy obowiązek i przysługujące im w pierwszej kolejności prawo troszczenia się, stosownie do swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne, kulturalne, jak i moralne oraz religijne<sup>17</sup>. Już na początku godne podkreślenia jest to, że we wspomnianym kanonie prawodawca używa słów mówiących o najwyższym zobowiązaniu do wychowania: *officium gravissimum*<sup>18</sup>. Oznacza to, że najważniejszym obowiązkiem i pierwszym prawem rodziców jest troska o wychowanie potomstwa. Nie wystarczy potomstwo zrodzić, ale trzeba je jeszcze wychować. Prawo rodziców do wychowania potomstwa jest zatem jednym z pierwszych (*ius primum*) i niezbywalnym. Żadna władza ludzka nie może ich tego prawa pozbawić. Obowiązkiem zaś każdej władzy społecznej, zarówno kościelnej, jak i państwowej, jest udzielenie rodzicom pomocy w tym zakresie<sup>19</sup>.

Potwierdza to wyraźnie także *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* w art. 96 § 1. Jest w nim mowa o tym, że to rodzice wychowują dziecko pozostające pod ich rodzicielską władzą i nim kierują. Obowiązani są przy tym troszczyć się o fizyczny i duchowy rozwój dziecka i przygotować je należycie do pracy dla dobra społeczeństwa, odpowiednio do jego uzdolnień<sup>20</sup>. Warto tu zauważyć, że zarówno prawodawca kościelny jak i państwowy mówi wyraźnie o obowiązku troski obojga rodziców o wychowanie ich potomstwa.

<sup>15</sup> Por. P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz, Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego, Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, Kraków 2023, s. 175.

<sup>16</sup> Por. KPK, kan. 226 § 2.

<sup>17</sup> Por. KPK, kan. 1136.

<sup>18</sup> Por. R. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 54 (2011), nr 1-2, s. 378.

<sup>19</sup> Por. W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. III/2, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2011, s. 340.

<sup>20</sup> Por. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964 Nr 9 poz. 59.

Widać zatem, że wyniesienie pary małżeńskiej do godności współpracy z Bogiem w przekazywaniu nowego życia stanowi wyjątkowy przywilej i wyjątkową władzę udzieloną małżeństwu w wymiarze rodzicielskim, a jednocześnie wielką jego odpowiedzialność. A ta odpowiedzialność dotyczy zarówno zrodzenia, jak i także wychowania i formowania człowieka, zgodnie z jego naturą fizyczno-duchową, nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także społecznym<sup>21</sup>.

### Aspekt prokreacyjny małżeństwa a ważność konsensu małżeńskiego

Analiza zaprezentowanych treści pozwala więc teraz lepiej rozumieć *bonum prolis* jako rzeczywistość ściśle związaną z zasadą prokreacyjną, która jest istotnym elementem samego małżeństwa oraz przedmiotem formalnym zgody małżeńskiej. Jak zauważa Góralski, w aspekcie podmiotowym dotyczy ono intencji potomstwa, czyli prokreacji, a w aspekcie przedmiotowym – z racji nierozłącznej więzi między aspektem prokreacyjnym i jednoczącym aktów małżeńskich – obejmuje prawa i obowiązki spełniania aktów miłości małżeńskiej, które koniecznie powinny zachować swoje otwarcie na przekazanie życia ludzkiego. Te prawa i obowiązki nie tylko wpływają na stan życia małżeńskiego (*matrimonium in facto esse*), lecz są aktualne (*in suo principio*) już w momencie powstawania małżeństwa (*matrimonium in fieri*), wchodzą bowiem w przedmiot formalny konsensu małżeńskiego<sup>22</sup>.

Istnieje oprócz tego domniemanie polegające na tym, iż nie ma sprzeczności między zgodą małżonków a znakami czy słowami wykorzystanymi podczas zawierania małżeństwa<sup>23</sup>. Dlatego Bałdyga podkreśla, że nupturienti, wolnym od przymusu aktem woli, mają wpływ na powstanie małżeństwa, lecz na jego naturę i cel już nie. A *bonum prolis*, zgodnie ze stałym nauczaniem Kościoła, przynależy właśnie do najważniejszych celów małżeńskiego przymierza. Stąd wniosek, że podjęcie decyzji uderzającej w aspekt prokreacyjny małżeństwa, doprowadziłoby do nieważności stanu małżeńskiego. Jest to symulacja zgody małżeńskiej polegająca na tym, że słowa objawiające konsens małżeński nie odpowiadają wewnętrznej intencji nupturienta<sup>24</sup>. Okolicznościami, które mogą także wskazywać na wykluczenie *bonum prolis*, są m.in. stosowanie środków antykoncepcyjnych czy popełnienie aborcji<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Por. Cz. Rychlicki, dz. cyt., s. 16.

<sup>22</sup> W. Góralski, Wykluczenie *bonum prolis* (kan. 1101 § 2 KPK) w najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej na przykładzie wybranych wyroków (2013-2020), Pelplin 2022, s. 191-192.

<sup>23</sup> Por. KPK, kan. 1101 § 1.

<sup>24</sup> Por. M. Bałdyga, dz. cyt., s. 182.

<sup>25</sup> W. Góralski, Wykluczenie „*bonum prolis*” w opublikowanych wyrokach Roty Rzymskiej z 2002 r., „*Ius Matrimoniale*” 24 (2013), nr 18, s. 96.

Odmianą wykluczenia *bonum prolis* jest również wyłączenie pozytywnym aktem woli *ius ad educationem*. Wyróżnić należy tu podział na wychowanie potomstwa w aspekcie ludzkim, fizycznym, którego wyróżnikiem jest *bonum physicum prolis* oraz w aspekcie moralno-religijnym, którego cechą charakterystyczną jest *bonum spirituale prolis*<sup>26</sup>.

Gdy zaś chodzi o samą przyczynę wykluczenia dobra potomstwa, to jej wskazanie stanowi dowód szczególnie doniosły, jeśli jest ona proporcjonalnie poważna, przynajmniej w ocenie strony, a także znacząca i trwała, która ze swojej natury jest powiązana z potomstwem oraz z okolicznościami przedślubnymi jak również z okresu po zawarciu małżeństwa<sup>27</sup>. Jednak, mimo że prawo potomstwa do wychowania religijnego jest niezwykle doniosłe, to nie wchodzi w skład przedmiotu konsensusu małżeńskiego, stąd nie wpływa na jego wadliwość<sup>28</sup>.

Do tej kwestii odniosła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, stwierdzając, że miłość oblatywna nie ogranicza się do wzajemnego dobra małżonków, lecz w pełni wpływa na dobro potomstwa, jako subtelny owoc płodności miłości małżeńskiej. Zatem, jeśli dobro miłości między małżonkami jest dotknięte w korzeniu, może to wpływać bezpośrednio i wyraźnie na dobro potomstwa<sup>29</sup>.

### Formacja religijna dzieci jako element *bonum prolis*

W tym świetle można stwierdzić, że wychowanie naturalne jest obowiązkiem wszystkich rodziców, a wychowanie chrześcijańskie<sup>30</sup> jest obowiązkiem rodziców będących chrześcijanami<sup>31</sup>. Przez takie wychowanie religijne małżonkowie powinni przygotować swoje dzieci do życia według zasad wiary w celu ich osobistego uświęcenia<sup>32</sup>. Gwarantuje to już sama Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 IV 1997 r. Respektując umowy międzynarodowe, stwierdza w art. 48: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości

<sup>26</sup> M. Bałdyga, dz. cyt., s. 187.

<sup>27</sup> Por. W. Góralski, *Wykluczenie „bonum prolis” w opublikowanych wyrokach Roty Rzymskiej...*, s. 95.

<sup>28</sup> Por. M. Bałdyga, dz. cyt., s. 187.

<sup>29</sup> Por. Commissione Teologica Internazionale, Commissione Teologica Internazionale, *Reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* (3.03.2020), Libreria Editrice Vaticana 2021, nr 177.

<sup>30</sup> Szersze omówienie zasad związanych z wychowaniem katolickim można znaleźć w: Paulus PP. VI, *Declaratio de educatione christiana Gravissimum educationis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 728-739.

<sup>31</sup> Por. R. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, s. 378.

<sup>32</sup> Tamże, s. 380.

dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”<sup>33</sup>. Warto podkreślić, że ze wszystkich dziedzin wychowania KPK najwięcej miejsca poświęca właśnie wychowaniu religijnemu. Normy tego dotyczące zawarte są aż w 19 kanonach. Jest to wyrazem szczególnej odpowiedzialności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła za wychowanie religijne<sup>34</sup>.

W procesie wychowawczym rodzice mają prawo korzystać z pomocy zarówno Kościoła, jak i państwa. Zadaniem rodziców katolickich jest troska o katolickie wychowanie potomstwa według zasad głoszonych przez Urząd Nauczycielski Kościoła<sup>35</sup>. Doniosłe znaczenie w tej dziedzinie posiadają szkoły różnych szczebli, które winny nieść wydatną pomoc nie tylko w kształceniu, ale także w wychowaniu<sup>36</sup>. Zgodnie z kan. 774 § 1 i kan. 779 KPK szczególnie właśnie do rodziców katolickich należy troska o zdobywanie przez dzieci i młodzież wiedzy religijnej oraz kształcenie postaw chrześcijańskich poprzez katechizację<sup>37</sup>. Dziecko jest osobą z własnym, głębokim, emocjonalnym, moralnym i duchowym wymiarem. Pełna edukacja dziecka powinna więc obejmować realizację tych wszystkich aspektów. W konsekwencji brak woli, aby realizować prawa dziecka do pełnej edukacji, w tym katechizacji, z jakiegokolwiek przyczyny, oznaczałoby podważenie samej istoty dobra potomstwa<sup>38</sup>.

Innym przepisem, w którym prawodawca nakłada na rodziców katolickich obowiązek katolickiego wychowania dzieci, jest kan. 793 § 1 KPK. Wskazuje on wyraźnie, że rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązek i zarazem prawo do wychowania potomstwa. Rodzice katolicy mają ponadto obowiązek i prawo dobierania takich środków i instytucji, za pomocą których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci<sup>39</sup>. Rodzice mają zabiegać o to, ażeby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także w szkole wychowanie religijne i moralne, zgodne z sumieniem rodziców<sup>40</sup>. Rodzice mają również obowiązek posyłać swoje

<sup>33</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.). [Stan prawny na dn. 06.08.2025 r.]

<sup>34</sup> R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r., Lublin 1993, s. 403.

<sup>35</sup> Zob. FC, nr 36-41; Zob. KKK, nr 2221-2252.

<sup>36</sup> Por. J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga II. Lud Boży, t. II/1*, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 47.

<sup>37</sup> R. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, s. 380.

<sup>38</sup> Por. K. Mierzejewski, dz. cyt., s. 135.

<sup>39</sup> Por. KPK, kan. 793 § 1.

<sup>40</sup> Por. KPK, kan. 799.

dzieci do szkół zapewniających im katolickie wychowanie. Tam, gdzie nie ma szkół katolickich, rodzice mogą posyłać dzieci do szkół niekatolickich<sup>41</sup>, lecz muszą wtedy sami zatroszczyć się o to, aby dzieci poza szkołą otrzymały należne wychowanie katolickie<sup>42</sup>.

Formacja religijna w dużej mierze realizuje się poprzez odpowiedzialność za przyjmowanie sakramentów przez dzieci. Wtajemniczenie chrześcijańskie dziecka rozpoczyna się przez udzielenie mu sakramentu chrztu<sup>43</sup>. Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach życia; możliwie najszybciej po urodzeniu<sup>44</sup>. Przed chrztem dziecka jego rodzice i chrzestni powinni być odpowiednio pouczeni o znaczeniu tego sakramentu i o związanych z nim obowiązkach<sup>45</sup>. Rodzice lub ich zastępcy mają szczególny obowiązek zatroszczyć się o to, aby dzieci po dojściu do używania rozumu i odpowiednim przygotowaniu przystąpiły, po uprzedniej spowiedzi sakramentalnej, do Komunii Świętej<sup>46</sup>. Takie przygotowanie winno dać dzieciom zrozumienie tajemnicy Chrystusa oraz umożliwić przyjęcie Ciała Chrystusa z wiarą i pobożnością<sup>47</sup>. Rodzice winni zadbać o to, aby dzieci po pierwszym przystąpieniu do sakramentu pokuty, co pewien czas, a przynajmniej raz w roku wyznawały wiernie wszystkie swoje grzechy w spowiedzi sakramentalnej<sup>48</sup>. Ponadto, jeśli Konferencja biskupów nie postanowi inaczej, dzieci w pobliżu wieku rozeznania powinny przyjąć sakrament bierzmowania<sup>49</sup>. Rodzice przy tym mają zadbać o to, aby ich dzieci zostały do bierzmowania odpowiednio przygotowane i w odpowiednim czasie do niego przystąpiły<sup>50</sup>.

Analizując omawiany temat, należy przywołać kolejne wskazanie kościelnego prawodawcy. Kanon 774 § 2 KPK stanowi, że rodzice przed wszystkimi innymi osobami mają obowiązek słowem i przykładem kształtować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa również na tych, którzy zastępują rodziców, oraz na rodzicach chrzestnych i świadkach

<sup>41</sup> R. Szttychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II...*, s. 407.

<sup>42</sup> Por. KPK, kan. 798.

<sup>43</sup> Por. KPK, kan. 842 § 2.

<sup>44</sup> Por. KPK, kan. 867.

<sup>45</sup> Por. KPK, kan. 851 § 2.

<sup>46</sup> Por. KPK, kan. 914.

<sup>47</sup> Por. KPK, kan. 913 § 1.

<sup>48</sup> Por. KPK, kan. 989.

<sup>49</sup> Por. KPK, kan. 891.

<sup>50</sup> Por. KPK, kan. 890.

bierzmowania<sup>51</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* doprecyzuje, że to właśnie w rodzinie chrześcijańskiej rodzice są wobec swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary<sup>52</sup>. Rodzina chrześcijańska to miejsce, gdzie w szczególny sposób jest praktykowane kapłaństwo chrzcielne ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej<sup>53</sup>. Pada tam oprócz tego ważne stwierdzenie, że dom rodzinny jest pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego i szkołą bogatego człowieczeństwa, a dziecko uczy się wytrwałości i radości pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczenia, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swojego życia<sup>54</sup>. Dodatkowo konstytucja *Lumen gentium* poucza, że małżonkowie i rodzice chrześcijańscy powinni, idąc własną drogą, przez całe życie podtrzymywać się wzajemnie w łasce z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłością od Boga potomstwu wpajać chrześcijańskie zasady i ewangeliczne cnoty<sup>55</sup>. Z tego wynika, że Kościół – co jest skądinąd zrozumiałe – pragnie wychować dzieci we własnej tradycji. Ta odpowiedzialność za katolickie wychowanie dzieci spoczywa, co jest ważne, na obojgu rodzicach. A podstawowym punktem odniesienia dla wychowania w rodzinie chrześcijańskiej jest Chrystus. W Nim bowiem zostaliśmy ochrzczeni, do Niego należymy w życiu i śmierci, stanowiąc część Jego Ciała (por. 1 Kor 12,27). Zatem dziecko potrzebuje świadectwa ewangelicznego życia obojga rodziców<sup>56</sup>. Na czym ono może polegać?

Adamowicz w swoim artykule dotyczącym *bonum prolis* wylicza m.in.: aktywny udział w chrześcijańskiej organizacji życia małżeńskiego i rodzinnego; wspieranie i domaganie się religijnego wychowywania dzieci; przybliżanie dzieciom katolickiej wiary poprzez własny przykład prowadzenia życia; pogłębianie swojej wiary przez religijne kształcenie i prowadzenie ze swoim współmałżonkiem rozmów dotyczących wiary; nabycie umiejętności udzielania dzieciom odpowiedzi na pytania związane z wiarą; pielęgnowanie ze swoją rodziną modlitwy<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Por. KPK, kan. 774 § 2.

<sup>52</sup> Por. KKK, nr 1656.

<sup>53</sup> Por. KKK, nr 1657.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), pp. 5-75, tekst polski: *Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Wrocław 2004, nr 41.

<sup>56</sup> Por. L. Adamowicz, *Bonum prolis w małżeństwach mieszanych*, [w:] *W orbicie zasady „odpowiedzialnego rodzicielstwa”*. Adekwatne rozumienie pojęcia *bonum prolis* wyzwaniem dla współczesnej kanonistyki, A. Pastwa (red.), Katowice 2014, s. 77.

<sup>57</sup> Tamże, s. 79.

Powyższe prowadzi do wniosku, iż to rodzice chrześcijańscy powinni wprowadzić dzieci w tajemnice życia chrześcijańskiego. Powinny one także otrzymać formację religijną i moralną zgodną z ich przekonaniami<sup>58</sup>. Przedmiot tej formacji stanowi, ogólnie mówiąc, wszystko to, co jest niezbędne do wprowadzenia dziecka w życie nadprzyrodzone. Mierzejewski wymienia tu troskę rodziców o wzrost wiary dziecka, udział potomstwa w życiu sakramentalnym, praktykowanie modlitwy, udział w liturgii, zgłębianie Słowa Bożego, udział w katechezie, kształtowanie prawidłowego sumienia, właściwe uświadomienie seksualne, postępowanie zgodne z zasadami wiary. Duże znaczenie ma przykład życia prawdziwie chrześcijańskiego, dawany przez rodziców dziecka<sup>59</sup>. Można zatem zauważyć, że wychowanie do wiary katolickiej w małżeństwie zaczyna się już od momentu chrztu dziecka, który jest narodzeniem duchowym w porządku łaski. Poprzez chrzest, a nie przez fizyczne zrodzenie, dziecko otrzymuje prawo do wychowania chrześcijańskiego. Gdy więc chodzi o prawo – obowiązek rodziców moralnego i religijnego wychowania potomstwa, to minimalna, a zarazem istotna treść tego prawa – obowiązku, obejmuje ogólne otwarcie na wymiar moralny i religijny w wychowaniu<sup>60</sup>.

Obowiązek wychowania katolickiego ma tak duże znaczenie, że strona katolicka, która zawiera małżeństwo mieszane, składa przyrzeczenie uczynienia wszystkiego, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Druga zaś strona winna przyjąć to do wiadomości<sup>61</sup>.

Jest to dodatkowo tak istotna i poważna kwestia, że prawodawca kościelny przestrzega, że rodzice katoliccy popełniają przestępstwo, gdy oddają dziecko do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej<sup>62</sup>. Przestępstwo to jest stosunkowo wielkie, skoro przepis prawny nakazuje sprawców tego przestępstwa ukarać cenzurą<sup>63</sup>.

### Wyzwania dotyczące realizowania *bonum prolis*

Wykonanie tych obowiązków, tj. zachowania własnej wiary w rodzinie oraz usunięcia zagrożeń w jej praktykowaniu, jak i ochrzcenie oraz wychowanie

<sup>58</sup> Por. W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, dz. cyt., s. 340.

<sup>59</sup> K. Mierzejewski, *Pojęcie „dobra potomstwa”...*, s. 133-134.

<sup>60</sup> Tamże, s. 134.

<sup>61</sup> Por. KPK, kan. 1125 nn. 1 i 3.; Por. K. Mierzejewski, dz. cyt., s. 133.

<sup>62</sup> Por. KPK, kan. 1367.

<sup>63</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 2016, s. 128.

potomstwa w wierze katolickiej może niestety napotkać liczne trudności<sup>64</sup>. Zauważyć trzeba, że rozpowszechniony i tolerowany społecznie egoistyczny oraz konsumpcjonistyczny model życia, mający różnorodne przyczyny, skutkuje licznymi próbami negacji istotnego celu małżeństwa jako rodziny, czyli prokreacji, jak i wielorakimi zaniedbaniami religijnego wychowania potomstwa<sup>65</sup>.

Coraz pilniejsze wydaje się zorganizowanie lub podniesienie na wyższy poziom duszpasterstwa małżeństw i rodzin, wspieranie tych dzielnie pokonujących trudności oraz tych ulegających osłabieniu przez te trudności. Należy pamiętać w sposób szczególny o małżonkach opuszczonych, którzy pomimo pokus światowych dochowują wierności małżeńskiej i często z wielkim poświęceniem wychowują dzieci<sup>66</sup>.

Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego podkreśla, że w rozmowie duszpasterskiej należy zadawać konkretne pytania o stanowisko każdego z narzeczonych odnośnie do praktyk religijnych, wychowania i edukacji religijnej dzieci, świętowania dni świątecznych, praktyk pokutnych, w tym postnych. Duszpasterz powinien przypominać zwłaszcza o obowiązku niedzielnej Mszy Świętej, ochrzczenia dzieci i ich katolickiego wychowania. Osoba odpowiedzialna za przygotowanie winna ponadto zwrócić uwagę narzeczonym, że rezygnacja z praktyk religijnych i realizowania innych obowiązków wynikających z wiary, przed ślubem i po ślubie, jest poważnym naruszeniem obowiązków katolika<sup>67</sup>.

Cenną wskazówkę w tej dziedzinie daje również papież Franciszek. W adhortacji *Amoris laetitia* napisał, że wychowanie dzieci powinno być naznaczone procesem przekazywania wiary, który napotyka trudności ze względu na aktualny styl życia, godziny pracy oraz złożoność dzisiejszego świata, w którym wiele osób utrzymuje szalone tempo, aby móc przeżyć. Mimo to, rodzina musi pozostać miejscem, w którym uczymy się dostrzegania motywów i piękna wiary,

<sup>64</sup> Por. Z. Janczewski, *Małżeństwo niesakramentalne chrześcijan*, „Ius Matrimoniale” 18 (2007), nr 12, s. 42.

<sup>65</sup> Por. M. Bałdyga, dz. cyt., s. 196.

<sup>66</sup> Por. R. Szttychmiller, *Sakramentalność małżeństwa w perspektywie prawnokanonicznej*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 103.

<sup>67</sup> Por. L. Adamowicz, P. Majer, *Praktyczny komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego z dnia 8 października 2019 roku*, Sandomierz 2021, s. 177-178.

modlitwy oraz służby innym<sup>68</sup>. Dlatego, kontynuuje Papież, trzeba pobudzać osobiste doświadczenie wiary i dawać jasne świadectwo. Rodzice, którzy chcą wspomagać wiarę swoich dzieci, powinni dostrzegać zachodzące w nich zmiany, wiedząc, że doświadczenie duchowe nie może być narzucone, ale powinno być zaproponowane ich wolności. Istotne znaczenie ma to, aby dzieci widziały w konkretny sposób, że dla ich rodziców modlitwa jest naprawdę ważna. Dlatego chwile modlitwy rodzinnej i przejawy pobożności ludowej mogą mieć większą siłę ewangelizacyjną od wszelkich katechez i wszystkich przemówień<sup>69</sup>.

Jednakże przy całej wzniosłości tematyki *bonum prolis*, nie wolno zapomnieć, że małżeństwo nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa. Sama bowiem natura nierozterwalnego przymierza między dwiema osobami oraz dobro potomstwa wymagają, aby także wzajemna miłość małżonków prawowicie się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała. Dlatego małżeństwo trwa jako połączenie i wspólnota całego życia i zachowuje swoją wartość oraz nierozterwalność nawet wtedy gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa<sup>70</sup>.

## Zakończenie

Lektura opracowania pozwala usystematyzować wiedzę na temat obowiązków małżeńskich związanych z wiarą. Z wnikliwej ich analizy wynika, że fundamentalnym obowiązkiem służącym *bonum prolis* w dziedzinie wiary jest obowiązek katolickiego wychowania dzieci. Rodzice związani sakramentalnie powinni to czynić zgodnie z nauką Kościoła, ucząc chrześcijańskich zasad i wartości oraz, o czym często nie pamiętają, dając świadectwo swoim własnym przykładem.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, *bonum prolis*, małżeństwo sakramentalne, obowiązki rodzicielskie, wychowanie katolickie.

## Bibliografia:

1. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. II. popr., Pallottinum 2012.
2. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2007.

<sup>68</sup> Franciscus, *Adhortatio apostolica Amoris laetitia* (19.03.2016), AAS 108 (2016), s. 312-446, tekst polski: *Ojciec Święty Franciszek, Posynodalna Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, Kraków 2016, nr 287. Dalej: AL.

<sup>69</sup> AL, nr 288.

<sup>70</sup> KDK, nr 50.

## Źródła prawa kanonicznego

1. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317, tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Zaktualizowany przekład na język polski*, Pallottinum, Poznań 2022.
2. Commissione Teologica Internazionale, *Reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* (3.03.2020), Libreria Editrice Vaticana 2021; [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20200303\\_reciprocita-fede-sacramenti\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html) [dostęp 19.10.2023].
3. Franciscus, *Adhortatio apostolica Amoris laetitia* (19.03.2016), AAS 108 (2016), s. 312-446, tekst polski: *Ojciec Święty Franciszek, Posynodalna Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, Kraków 2016.
4. Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica Familiaris consortio* (22.11.1981), AAS 74 (1982), s. 81-191, tekst polski: *Jan Paweł II, Familiaris consortio*, Wrocław 2000.
5. Paulus PP. VI, *Declaratio de educatione christiana Gravissimum educationis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 728-739.
6. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 5-75, tekst polski: *Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Wrocław 2004.
7. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis Gaudium et spes de Ecclesia in mundo huius temporis* (7.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-1115, tekst polski: *Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Wrocław 2005.

## Źródła prawa cywilnego

1. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.). [Stan prawny na dn. 06.08.2025 r.]
2. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, (t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 1359, z późn. zm.). [Stan prawny na dn. 06.12.2023 r.]

## Literatura

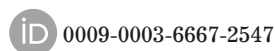
1. Adamowicz L., *Bonum prolis w małżeństwach mieszanych*, [w:] *W orbicie zasady „odpowiedzialnego rodzicielstwa”. Adekwatne rozumienie pojęcia bonum prolis wyzwanie dla współczesnej kanonistyki*, A. Pastwa (red.), Katowice 2014, s. 65-80.
2. Adamowicz L., Majer P., *Praktyczny komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego z dnia 8 października 2019 roku*, Sandomierz 2021.
3. Bałdyga M., *Wykluczenie bonum prolis w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*, „Kościół i Prawo” 7/20 (2018), nr 1, s. 181-200.
4. Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga II. Lud Boży, t. II/1*, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2005.

5. Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Krzywda J., Majer P., Zubert B., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. III/2, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2011.
6. Góralski W., *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*, „Ius Matrimoniale” 13 (2002), nr 7, s. 7-22.
7. Góralski W., *Wykluczenie „bonum prolis” w opublikowanych wyrokach Roty Rzymskiej z 2002 r.*, „Ius Matrimoniale” 24 (2013), nr 18, s. 73-99.
8. Góralski W., *Wykluczenie bonum prolis (kan. 1101 § 2 KPK) w najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej na przykładzie wybranych wyroków (2013-2020)*, Pelplin 2022.
9. Gózdź K., *Teologiczne rozumienie małżeństwa osób ochrzczonych a niewierzących*, „Roczniki Teologiczne” 56 (2019), z. 2, s. 19-34.
10. Janczewski Z., *Małżeństwo niesakramentalne chrześcijan*, „Ius Matrimoniale” 18 (2007), nr 12, s. 35-49.
11. Majer P. (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz, Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego, Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, Kraków 2023.
12. Mierzejewski K., *Pojęcie „dobra potomstwa” jako źródło praw i obowiązków małżeńskich w świetle prawa kanonicznego*, „Studia Gdańskie” 29 (2011), s. 123-139.
13. Pawluk T., *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 2016.
14. Rychlicki Cz., *Małżeństwo przymierzem miłości i miłosierdzia*, „Ius Matrimoniale” 26 (2015), nr 4, s. 5-28.
15. Szttychmiller R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
16. Szttychmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 54 (2011), nr 1-2, s. 357-381.
17. Szttychmiller R., *Sakramentalność małżeństwa w perspektywie prawnokanonicznej*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 86-105.

Maciej Fiećko

*badacz niezależny*

DOI: 10.15290/std.2025.11.02



# ELEMENTY FILOZOFII I PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ I ICH PRZYDATNOŚĆ W EDUKACJI DOMOWEJ

## ELEMENTS OF PERSONALIST PHILOSOPHY AND PEDAGOGY AND THEIR USEFULNESS IN HOMESCHOOLING

The purpose of this article is to look at the basic assumptions of personalist philosophy and pedagogy, especially the concept of the person and its formation over the centuries, from antiquity to the present, the role of the teacher, the optics and essence of personalist education and the teacher-pupil relationship in this current of thought. The above analyses are an attempt to find the answer to the question – can personalist philosophy and pedagogy serve to develop and promote the idea of homeschooling?

**Key words:** personalism, concept of person, education, pedagogy, homeschooling.

### Wstęp

Człowiek jest najciekawszą i najbardziej paradoksalną rzeczywistością na ziemi: zależy od przestrzeni i czasu, a jednak nad nimi panuje; pragnie uciec od siebie, bo jest zwrócony ku światu, a mimo to ciągle do siebie wraca i jest skierowany ku swemu wnętrzu; bada ustawicznie świat, a czyni to, by siebie lepiej poznać; człowiek jest istotą realną, a ciągle wybiega w światy marzeń i utopii; zetknęły się w nim skończoność i nieskończoność, materia i duch; jest on istotą społeczną, a hodzi w sobie pierwiastki anarchizmu; ceni wartości moralne i religijne, lecz niekiedy

przeciwko nim buntuje się; mówi o ideałach prawdy i miłości, a w praktyce często hołduje fałszowi i nienawiści<sup>1</sup>.

Istota personalizmu jako jednego z najbardziej płodnych współcześnie prądów myślowych traktujących o człowieku zawiera się w ukierunkowaniu podmiotowym na przedmiot, którego naczelnym pytaniem pozostaje otwarta kwestia funkcjonująca od zarania dziejów ludzkości, zawierająca się w odwiecznym pytaniu: kim jest człowiek? Tak postawione pytanie, biorąc pod uwagę jego ogólność i stopień złożoności każdego człowieka, pozostawia otwartość na udzielenie wyczerpującej odpowiedzi. Prawdopodobnie wyczerpanie zakresu semantycznego pojęcia „osoba” zawartego w wyżej postawionym pytaniu jest trudne i złożone w poznaniu pełnej, uniwersalnej odpowiedzi na nie. Niemniej jednak odpowiedzi na to podstawowe pytanie należy i trzeba szukać, choć zawsze będzie ono jedynie jakimś lepszym bądź gorszym ujęciem istoty rzeczy. Człowiek, choć refleksyjny i obdarzony samoświadomością, zawsze się sobie wymyka. Każdy sam dla siebie jest zagadką i wydaje się, że zrozumienie „bycia” człowiekiem zawsze pozostanie tajemnicą. Wybitne jednostki świata nauki, filozofowie, teolodzy i szereg myślicieli sugeruje, że odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?” najpełniej daje się uchwycić właśnie na gruncie personalizmu – można je wówczas przekształcić na brzmienie: „kim jest człowiek jako osoba?”. Bez trafnej definicji osoby i prawdziwej filozofii człowieka nie jest możliwe dobranie odpowiedniego podejścia pedagogicznego.

### Idea personalizmu

Personalizm jest jednym z wiodących współczesnych nurtów filozoficzno-społecznych. Choć korzenie personalizmu sięgają jeszcze filozofii średniowiecza, to ostatecznie swój pełny rozwój uzyskał on dopiero w XX wieku. Wówczas to starano się przeciwstawić ideologiom totalitarnym zniewalającym człowieka – takim jak hitleryzm, faszyzm czy komunizm – jego prawdziwie ludzką, to jest duchowo-cieleśną, moralną i religijną postać. Tym samym próbowano ukierunkować świat społeczny w stronę wyjścia z impasu i dramatu wojny, a w dziedzinie filozofii społeczno-politycznej wskazać orientację ku humanizmowi integralnemu<sup>2</sup>. W ten sposób starano się przekształcać odczłowieczone formy życia w społeczeństwie opanowanym przez siły – klasy i partie – kompletnie podporządkowujące jednostkę przedstawicielom totalitarnej władzy. Można wyjść z założenia, że nurt myślowy, jakim jest personalizm, pojawił się

<sup>1</sup> W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 13.

<sup>2</sup> Por. F. Adamski, *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005, s. 9.

jako protest przeciw wszelkim próbom urzeczowienia człowieka<sup>3</sup>. „Ideologii wychowania «nowego człowieka», całkowicie pozostającego w służbie panującej władzy, usiłowano przeciwstawić pełną prawdę o człowieku i jego relacji do społeczeństwa”<sup>4</sup>.

Zainteresowanie personalizmem, swego rodzaju współczesna moda i popularność tego nurtu oraz powrót do idei osoby na początku trzeciego tysiąclecia należy do niepodważalnych faktów. Jednakże jest to powrót pełen wielu różnic i licznych kontrowersji, gdyż współczesną kulturę coraz częściej cechuje brak spójności, a wszelkie próby całościowego ujęcia człowieka posadzane są o dążności natury ideologicznej. Jednakże personalizm jest właściwie anty-ideologiczny, gdyż poddaje gruntownej krytyce wszelkie urzeczowione postrzeganie człowieka, proponując z pomocą znakomitego narzędzia, jaki stanowi idea osoby, integralną jego wizję. „Ów osobowy wymiar człowieka jako jednostki i członka różnych zbiorowości pozostaje *expressis verbis* zaakcentowany dopiero przez uczonych XX-wiecznych”<sup>5</sup>.

Wydaje się uprawnione pokuszenie się o stwierdzenie, że personalizm stanowi swego rodzaju kopernikański przewrót perspektywy wszelkiej działalności kulturalnej i naukowej współczesnego człowieka. Można to ująć w kilku punktach:

człowiek nie jest jednym z elementów rzeczywistości, jednym z tematów refleksji, lecz punktem wyjścia wszelkiej refleksji nad światem, będącym jakby środowiskiem współprzenikania się osób; punktem wyjścia refleksji nad światem jest refleksja nad człowiekiem jako osobą; wstępnym założeniem w tej refleksji jest definicja integralna człowieka jako osoby<sup>6</sup>.

Kategorie podstawowe w terminologii personalistycznej to przede wszystkim sam termin „personalizm”, a dalej szczególnie pojęcie „osoby”, które jest zasadniczą kategorią we współczesnej kulturze, prawie, pedagogice, psychologii, polityce, socjologii, teologii, filozofii i szeroko pojmowanym myśleniu humanistycznym. Pojęcie „osoba” ma swoją odległą historię i – jak podkreśla W. Granat – ma jakąś urzekającą siłę, gdyż jest ciągle na nowo podtrzymywane i wyjaśniane<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. I. Dec, *Personalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2007, s. 122.

<sup>4</sup> F. Adamski, dz. cyt., s. 9.

<sup>5</sup> Tamże, s. 11.

<sup>6</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 428.

<sup>7</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 65.

## Korzenie i ewolucja pojęcia osoba – starożytność

„Wydaje się, że najbardziej właściwe rozumienie osoby zaczęło się kształtować w kulturach Basenu Morza Śródziemnego na gruncie tradycji mezopotamskiej, hebrajskiej, greckiej i rzymskiej”<sup>8</sup>. Wytlumaczenie terminu „osoby” należy zacząć od eksplikacji jego znaczenia etymologicznego. Już w II tysiącleciu p.n.e. w kulturze starogreckiej obszaru egejskiego pojawił się istotny termin *prosopon*, który oznaczał pierwotnie maskę nakładaną przez aktora na twarz w trakcie odgrywania spektaklu na teatralnej scenie (starożytny dramat grecki). Maską stanowiła pewną metaforę, pokazywała, że pod nią kryje się „ktoś”, że człowieka nie należy określać poprzez rysy twarzy czy wygląd zewnętrzny, ale istota danej osoby jest ukryta pod zewnętrżnością i powierzchownością. Z czasem zwrotem *prosopon* określano wyróżniające się, wybitne postaci w historii dziejów ludzkich, a następnie każdego indywidualnego człowieka. Język łaciński, czerpiąc obficie z dorobku i kultury hellenistycznej, wytworzył termin *persona* będący połączeniem greckiego *prosopon* ze słowem *phersu* (prawdopodobnie słowo to zostało zapożyczone z języka Etrusków, określających pojęciem *phersu* maskę oznaczającą charakter lub działania człowieka).

Ogólnie jednak Grecy i Rzymianie zaczęli określać „osobę” głównie przez zaimki, rzeczowniki oraz nazywanie pewnych charakterystycznych uzewnętrznień człowieka i jego zachowań czy cech. [...] Było to określenie osoby przez funkcję lub element szczególny, wyróżniający kogoś w społeczności, życiu, historii<sup>9</sup>.

Grecki termin *prosopon* i łaciński *persona* w okresie antycznej kultury grecko-rzymskiej zostały uznane za pojęcia równoznaczne, po czym znalazły one zastosowanie do teologicznych refleksji chrześcijańskich, szczególnie w objaśnianiu dogmatu trynitarnego (dogmat Trójcy Świętej – pojęcie osoby jako relacja łącząca Boże Osoby Trójcy Świętej – Ojca, Syna i Ducha Świętego) i analizy dogmatów chrystologicznych (np. Chrystus jako posiadacz dwóch natur – ludzkiej i Boskiej).

„W Biblii występuje termin hebrajski *phaneh*, który w języku greckim tłumaczony jest jako *prosopon*, a w języku łacińskim jako *persona*. Termin ten oznacza postać, jednostkę ludzką, podmiot działań”<sup>10</sup>. Języki europejskie przyswoiły z czasem słowo *persona*: ang. *person*, niem. *Person*, franc. *personne*. W języku polskim pojęcie „osoba” pochodzi prawdopodobnie od zwrotu

<sup>8</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt. s. 64-65.

<sup>9</sup> Tamże, s. 65.

<sup>10</sup> S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 14.

„o-sobie”<sup>11</sup>. Analizy o charakterze etymologicznym oraz te akcentujące kontekst kulturowo-społeczny w różnych kulturach i językach pozwalają zauważyć, że w idei osoby zawarte jest stwierdzenie o człowieku jako człowieku w jego indywidualności, formie, w sposobie bycia i życia osobnego, odrębnego zarówno od otoczenia, jak i od rzeczy, bytu niepowtarzalnego i jednostkowego. Być osobą wiąże się tedy z pojedynczością i wyjątkowością. Kategorie te można rozpatrywać w wymiarze jakościowym – tylko ja jestem tą osobą, tylko ja jestem sobą, oraz w wymiarze ilościowym – nie ma drugiej takiej osoby, jak ja, nie mogę mieć sobowtóra, jestem tylko jeden. W związku z powyższym fakty te nadają osobie immanencji i wewnętrżności.

Świat przedchrześcijański kierowany ogólną intuicją co do wielkiego znaczenia osoby poszukiwał przede wszystkim odpowiedniej terminologii, położył fundament pod określenia, na bazie których świat chrześcijański mógł już podjąć pierwsze próby formułowania rozwiniętej definicji osoby. „Jako pierwszy pokusił się o definicję osoby [...] Anicius Manlius Boethius (480-524), rzymski filozof i mąż stanu [...] łączący filozofię hellenistyczną z tradycjami chrześcijańskimi”<sup>12</sup>. Zaproponował on następującą definicję: *persona est naturae rationalis individua substantia* (osoba jest poszczególną, indywidualną substancją istoty rozumnej)<sup>13</sup>.

W myśl powyższego opisu osoby jest ona bytem substancjalnym, indywidualnym i rozumnym, a więc podmiotem swych działań. Definicja Boecjusza weszła do kanonu filozofii i teologii chrześcijańskiej, ale często jest oceniana krytycznie. Średniowieczny autor Ryszard ze św. Wiktora pod Paryżem dokonał reinterpretacji definicji osoby Boecjusza, pisząc: „*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*”<sup>14</sup>.

Korekta ta ukazuje dwie kolejne właściwości osoby: niekomunikowalność oraz realność istnienia. Człowiek nie jest w stanie zakwestionować swojego statusu osoby, gdyż cecha niekomunikowalności sprawia, że jako osoba w swej rozumnej naturze jest nieprzekazywalny.

<sup>11</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 384.

<sup>12</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 78.

<sup>13</sup> A.M. Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 229-232.

<sup>14</sup> S. Kowalczyk, *Personalizm...*, s. 14.

### **Korzenie i ewolucja pojęcia osoba – średniowiecze**

Pojęcie osoby zajmuje szczególne miejsce i zostało znacznie pogłębione w chrześcijańskiej myśli średniowiecznej. Jednym z najwybitniejszych myślicieli na polu filozoficznym i teologicznym okresu średniowiecza był bez wątpienia św. Tomasz z Akwinu, który ideę osoby umieścił jako centralny punkt w swojej antropologii. Opisuując osobę, posługiwał się on takimi kategoriami jak: indywiduum, natura, osobnik, substancja. Akwinata podkreśla jednostkowość bytu, a więc jego niepowtarzalność, wewnętrzne zintegrowanie, unikalność wobec innych bytów. Osoba ludzka to każda konkretna i wyjątkowa jednostka. Osoby są osobnikami, natomiast osobniki nie mogą być osobami, np. zwierzęta posiadają ciało i ducha, ale nie mają duszy, są osobnikami, ale nie osobami. Natomiast elementy składowe człowieka w myśl filozofii tomistycznej to ciało i dusza – ich połączenie określa indywidualną osobę ludzką. Wspólny ludziom i zwierzętom jest natomiast duch – to pulsujące wszechobecne życie, które utrzymuje wszystkie stworzenia i cały świat w istnieniu. Natura rozumiana dosłownie to wewnętrzna i zarazem pierwsza przyczyna działań. Nie jest ona czynnikiem bezpośrednim kreującym działania, lecz wewnętrznym źródłem określającym charakter aktywności, dlatego zupełnie inną specyfikę mają działania zwierząt i ludzi. Zwierzęta są zdeterminowane w swej aktywności poprzez biologię: popędy i instynkt. Jedynie człowiek jako wolna i rozumna istota jest panem swych działań. Wolność i rozumność oraz wynikająca z nich sprawczość uzdalnia człowieka do podejmowania samodzielnych decyzji. Według Akwinaty osoba ludzka jest tym, co najdoskonalsze w całej naturze<sup>15</sup>.

Osobę ludzką w interpretacji filozofii Tomasza z Akwinu charakteryzują następujące właściwości: substancjalność, duchowość, indywidualność, nieprzekazywalność, samorozwój, aksjologiczna wrażliwość, dialogiczność, nakierowanie na życie społeczne<sup>16</sup>.

### **Korzenie i ewolucja pojęcia osoba – nowożytność**

W filozofii nowożytnej koncepcja osoby uległa przeobrażeniu. Idea osoby rozumiana jako całość psychofizyczna została zmarginalizowana. Nastąpiło przesunięcie w stronę rozumienia człowieka jako podmiotowego „ja”. Antropologia tego typu była propagowana przez wybitnego francuskiego myśliciela Kartezjusza, który położył główny nacisk na oczywisty fakt istnienia jednostki

<sup>15</sup> Por. S. Kowalczyk, *Personalizm...*, s. 14-15.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 198-213.

ludzkiej. Słynne *cogito, ergo sum* podkreśla zasadniczą rolę myśli w odniesieniu do człowieka. Tak wyrażona przez Kartezjusza „myśl” stała się immanentną częścią ludzkiej natury, jakby kwestią fundamentalną, odróżniającą człowieka od świata zwierząt. W założeniu tego filozofa człowiek jest „substancją, której całą istotą jest myślenie”<sup>17</sup> „Terminem «myślenie» obejmował całość przeżyć psychiczno-umysłowych człowieka: samoświadomość, myślenie dyskursywne, intuicję, akty woli, wyobraźnię i sferę emocjonalną”<sup>18</sup>.

Idea osoby była też w kręgu zainteresowań Immanuela Kanta. Kant „[...] z jednej strony dostrzegał trend nauk przyrodniczych do podważania osobowego statusu człowieka, lecz z drugiej bronił jego autonomii, odwołując się do atrybutów rozumności i wolności”<sup>19</sup>.

Filozof z Królewca określił dwa przejawy człowieka: noumenalno-istotny (*homo noumenon* – podkreślenie zdolności do myślenia oraz wyboru wartości oraz celów i związanej z tym wolności) oraz fenomenalno-zjawiskowy (*homo phenomenon* – czyli aspekt mówiący, że człowiek jest zdeterminowany i podlegający prawom działającym w przyrodzie oraz jest istotą materialną). Istnieje świat ludzki, w którym człowiek jest osobą oraz świat pozaludzki, gdzie istnieją tylko rzeczy<sup>20</sup>.

„Istoty rozumne – pisał Kant – nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać jako środka”<sup>21</sup>. Człowiek i jego godność osobowa dyktuje zatem, by nigdy nie traktować ludzi instrumentalnie.

### Korzenie i ewolucja pojęcia osoba – współczesność

W ujęciu Maxa Schelera człowiek został określony jako duchowa indywidualna osoba, różna w swej podmiotowości od świata zwierzęcego: „Osoba ludzka to bytowa jedność różnorodnych aktów, uprzednia wobec wszelkich działań: poznawczych, dążeńiowych, emocjonalnych itp.”<sup>22</sup>

Jacques Maritain, opisując człowieka, stwierdził: „Osoba to wszechświat o naturze rozumnej obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym

<sup>17</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1980, s. 54.

<sup>18</sup> S. Kowalczyk, *Personalizm...*, s. 18-19.

<sup>19</sup> Tamże, s. 19.

<sup>20</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>21</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 61.

<sup>22</sup> M. Scheler, dz. cyt., s. 21.

całość niezależną wobec świata”<sup>23</sup>. Podmiotowość prawna przysługuje osobie ludzkiej. Jest to jej niezbywalne prawo. Człowiek jest podmiotem i celem działań. Wszelka instrumentalizacja osoby ludzkiej jest wykluczona. Antropologia Jacquesa Maritaina jest ujęciem człowieka jako osoby w sposób integralny, czyli połączeniem jego cielesności z życiem psychiczno-umysłowym opartym na wolnej woli i intelekcie. „Osoba ludzka posiada niezbywalną godność i podmiotowość, co nie wyklucza obowiązku tworzenia dobra wspólnego w społecznej wspólnocie”<sup>24</sup>.

### Istota wychowania personalistycznego

Człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*<sup>25</sup>. „Istotą wychowania personalistycznego jest rozwój osoby ludzkiej. To wzajemna twórczość wychowawcy i wychowanka ukierunkowana na to, by pełniej urzeczywistnić swoje człowieczeństwo [...]”<sup>26</sup>. W zamyśle personalistycznym to uczeń jest pierwszym działającym w procesie wychowania (samowychowania). Jest pierwszym i podstawowym czynnikiem wychowania. Nauczyciel natomiast jest tylko współpracownikiem, pomocnikiem w tym procesie. W ujęciu personalizmu pedagogicznego, istnieje wyraźne zaakcentowanie realistycznej specyfiki relacji wychowawczej<sup>27</sup>. Dziecko jest zawsze traktowane jako osoba, nigdy nie jest „własnością” ani państwa, ani rodziny. Nikomu nie należy przyznawać w tej kwestii prymatu bez względu na jakąkolwiek argumentację.

Natomiast cechą wiodącą u wychowawcy, powinien być szacunek wobec specyficznej tajemnicy istoty wychowanka – czyli tego jedyne go w swoim rodzaju, jednostkowego „misterium” osoby. Każde dziecko stanowi pewną tajemnicę, indywidualny byt. Dziecko to jest w procesie stawania się osobą przy działaniu i kształtowaniu go poprzez różne bodźce i zabiegi wychowawcze, wdrażane przez wychowawców w różnego rodzaju instytucjach wychowawczych (personalizm zakłada potrzebę istnienia szkoły, która naucza), jak również przez bliższą i dalszą rodzinę, rówieśników, społeczeństwo.

Nauczyciel musi odznaczać się świadomością swojej roli, która jest swoistym towarzyszeniem w procesie nauki i wychowania. Jest to bycie i pomaganie podopiecznemu z zewnątrz, poprzez bycie reprezentantem kultury, spuścizny

<sup>23</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16.

<sup>24</sup> J. Maritain, *La personne et le bien commune*, [w:] S. Kowalczyk, *Personalizm...*, s. 22.

<sup>25</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 56.

<sup>26</sup> P.T. Goliszek, *Wychowanie personalistyczne – ocalić prawdę o osobie ludzkiej*, [w:] *Osoba a wychowanie*, K. Guzowski, A. Kostencka, G. Barth (red.), Lublin 2013, s. 53.

<sup>27</sup> Por. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, Warszawa 2004, s. 244.

dziewowej, dostarczycielem informacji istotnych dla zrozumienia współczesnego świata oraz kontrolowania i kierowania pracą uczniów w celu systematyzacji procesu przekazu i nauki. To ważna rola, jednak nie centralna. Aktywność wychowawcy musi powodować mobilizację ucznia, gdyż tylko będąc aktywnym można podejmować trud nauki i rozwoju. Dlatego też od strony ucznia wymagana jest solidność, pracowitość, pilność i koncentracja w realizowaniu swoich zadań. Aby czegoś chcieć, trzeba najpierw mieć pragnienie. W związku z tym wydaje się, że uczeń będzie chciał się uczyć i kształtować swoją osobowość w założeniu, że uda się uwydatnić i rozbudzić w nim pragnienie posiadania wiedzy i, co najważniejsze, praktycznego jej wykorzystania. Natomiast jeśli chodzi o kwestię osobowości, to wychowanek musi widzieć korelację i wartość w określonych postawach, wyborach moralnych, postępowaniu z tym, jak wpływa to na jego poczucie sensu, spełnienia, szczęścia. Innymi słowy musi widzieć i poczuć, co zyskuje, rozwijając się jako osoba i dążąc do wzoru, który obrał.

### Relacja wychowawcza w personalizmie

Współcześnie daje się zaobserwować dwa różne podejścia pedagogiczne odnośnie do procesu wychowawczego oraz miejsca i roli wychowawcy. Tadeusz Gadacz wyróżnia wychowanie w „optyce funkcjonowania” i w „optyce bycia”<sup>28</sup>.

W optyce funkcjonowania proces wychowawczy charakteryzuje się podejściem obiektywnym. Człowiek jest w nim traktowany w sposób przedmiotowy. Kształtowanie wychowanka odbywa się według obowiązujących modeli życia typowych dla danego systemu społecznego lub danej ideologii. Nauczyciel wychowujący do aktywności funkcjonalnych odbiera każdą chwilę i sytuację, w których uczestniczy tak samo. Panuje u niego myślenie schematyczne i poruszanie się według utartych schematów. Wszystko jest z góry określone i nie ma możliwości dynamiki, swego rodzaju zaskoczenia i spontaniczności.

Formowanie wychowanków zgodne z optyką funkcjonowania jest bezosobowe. Nieosobowość odznacza się tu poczuciem powszechnego obowiązku i unifikacją z obowiązującymi przepisami, prawem. Innym słowy, jest to wychowanie sztywne, oparte na źle pojętym posłuszeństwie normom danego systemu i instytucji. Miarą doskonałości tak rozumianego posłuszeństwa jest takie połączenie jednostki z ogólnym zobowiązaniem, że jej indywidualizm zanika i rozmywa się. Nauczyciel staje się stróżem obowiązującego ładu i prawa. Relacja wychowawcy do wychowanka jest przemocowa, bazująca na używaniu siły i sprawowaniu kontroli, natomiast moralność, którą próbuje się wpajać, jest tak zwaną moralnością zamkniętą, opartą na dyktacie i przymusie. Główny nacisk kładzie się na pamięć i sferę intelektualną wychowanka, ponieważ celem jest

<sup>28</sup> Por. T. Gadacz, dz. cyt., s. 219.

absorbowanie przez niego podawanych mu zasad i stopniowe przyzwyczajanie do nich. Finalny rezultat wychowania w takiej optyce można oddać słowami stagnacja i bezruch. Zaznacza się tu wyraźnie dążenie do takiego stanu, który można skwitować jako stan „świętego spokoju”, a ucznia ocenia się i traktuje z aprobatą o tyle, o ile wpisuje się on w ustalone ramy porządku i nie zawadza wychowawcy<sup>29</sup>.

Formacja w optyce osobowej jest relacją na zasadzie mistrz – uczeń, innymi słowy jest to spotkanie osób. Przez to spotkanie otwierają się nowe horyzonty potencjalnych wartości, które sprawiają, że człowiek staje się bardziej sobą, niezależnie od systemu społecznego lub ideologii. Dla nauczyciela – mistrza, który jest osobowością i kształtuje młode osoby, każdy moment jest inny, różny, jak różny jest każdy człowiek i różne są sytuacje i chwile jego życia. Bycie w roli mistrza pozwala również czerpać i rozwijać siebie jako osobę – wychowawcę, nauczyciela, mentora, we własnym dojrzewaniu i wzrastaniu, gdyż człowiek „najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”<sup>30</sup>. Wychowanie w tej optyce to zawsze otwarta możliwość spotkania i zmiany. Jest to swego rodzaju dynamizm i elastyczność w podejściu do wychowanków.

Kształtowanie osobowe staje się naśladowaniem osobowym wybranych przez siebie wzorców. Idealna sytuacja zachodzi wówczas, gdy mistrzem dla wychowanka staje się wychowawca, ponieważ czyni to proces rozwoju osobowego efektywniejszym i szybszym. Mając wzór w bliskim, żywym, codziennym kontakcie łatwiej jest asymilować pożądane sposoby zachowania i postawy w różnych okolicznościach.

Programy i przepisy cechujące optykę funkcjonowania nie mają racji bytu w optyce osobowego bycia, gdyż akcent jest tu wyraźnie położony na żywych ludzi, a program stanowi samo życie. Jest to wspólna wędrówka ku pięknu, prawdzie i dobru oraz przez sukcesywnie zdobywane stopnie wartości. Źródłem tych wartości jest mistrz – wychowawca, które ukazuje je swoim uczniom. Sama osoba mistrza jest pewnym wezwaniem dla ucznia – czy na nie odpowie. Może to zrobić tylko w atmosferze otwartości i zaufania, wolną i personalną odpowiedzią, wyrażając tym samym chęć podążania za swym mistrzem ku wartościom i cnotom. Należy jednak pamiętać, że „rdzeniem relacji uczeń – mistrz nie jest ich związek, lecz rozwój ucznia”<sup>31</sup>. Relacja mistrza do ucznia jest naznaczona służbą i ofiarowywaniem mu wszelkiej potrzebnej pomocy na wspólnej drodze. Wychowawca daje świadectwo wartości swoim życiem

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 219-221.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

<sup>31</sup> E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998, s. 216.

i postawą, jaką przyjmuje. Szczególne znaczenie w wychowaniu osoby mają jej uczucia, oczywiście przy uwzględnianiu całej osoby wychowanka.

Celem wychowania w optyce bycia jest uzyskanie przez młode osoby sprawności adekwatnego formułowania sądów o świecie i otaczającej rzeczywistości. Jest to formowanie młodych osób w sposób otwarty, twórczy i dynamiczny prowadzący do tego, co prawdziwsze i lepsze<sup>32</sup>.

### **Pedagogika personalistyczna**

Wychowanie jako pewien zamysł jest powołaniem. Nie możemy cofnąć się do stanu rzeczy sprzed szkół, tak jak nie możemy się cofnąć do czasów istniejących przed pojawieniem się techniki. Ale możemy i powinniśmy zrobić wszystko, aby wychowywanie stało się pełną rzeczywistością, aby je w pełni zhumanizować. Nasza droga składa się ze strat sekretnie stających się zyskami. Wychowywanie straciło raj czystej spontaniczności; dzisiaj ono świadomie orze ziemię, aby zarobić na codzienny chleb. Uległo przemianie i w tej przemianie stało się widoczne<sup>33</sup>.

Podstawą w pedagogice personalistycznej jest odpowiednia, możliwie jak najbardziej precyzyjna i trafna teoria człowieka, która nie prowadzi do redukcjonizmu i jednostronności. Człowiek jest stworzeniem zróżnicowanym, znajduje się niejako na styku tego, co materialne (cielesne) z tym, co istnieje poza materią (duchowe). Ciało sprawia, że powstaje odrębność i podmiotowość, z kolei dusza prowadzi do integracji wszystkiego, co składa się na tak zwany byt ludzki: ciało i psychikę. Dusza obejmuje i scala wszystkie aspekty stanowiące człowieka, organizuje ludzkie życie. Natura ludzka składa się z dwóch poziomów bytowych. Pierwszy to życie biologiczne, drugi to życie psychiczno-duchowe. Życie biologiczne sprawia, że istniejemy w świecie materialnym, natomiast życie psychiczno-duchowe sprawia, że wychodzimy poza materię. W konsekwencji rozróżniamy dwa rodzaje działań człowieka, materialne i niematerialne<sup>34</sup>.

Współcześnie człowiek ujmowany jest w sposób mocno zindywidualizowany, co przekłada się na przesadne podkreślenie idei wolności, jak również błędne rozumienie tego pojęcia. Zbyt daleko posunięta wolność prowadzi do samowoli, a w rezultacie do chaosu. Skoncentrowanie uwagi na człowieku jako pewnym niezależnym indywiduum bez uwzględnienia wymiaru osobowego, przynosi poważne następstwa w życiu społecznym. Obecnie coraz bardziej brakuje równowagi, by skrajną wolność połączyć z solidną dawką odpowiedzialności za swoje czyny, postawy, relacje z innymi ludźmi itd. Często przedstawia się

<sup>32</sup> Por. T. Gadacz, dz. cyt., s. 219-221.

<sup>33</sup> M. Buber, *Wychowanie*, „Znak” 4 (1968) 166, s. 448.

<sup>34</sup> Por. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 239.

jednostkę w kontrze do społeczeństwa, a samo społeczeństwo jawi się jako zagrażające swobodzie i ograniczające wolność. Jednakże człowiek zawsze musi oscylować w pewnym napięciu pomiędzy wolnością a posłuszeństwem, gdyż maksymalna wolność to w konsekwencji chaos, natomiast maksymalne posłuszeństwo prowadzi do utraty wolnej woli i niezależności. Wydaje się, że granica tego, co wolno, a czego nie wolno, przesuwana się w coraz większym stopniu w stronę wolności, jednakże bez posłuszeństwa nie byłoby możliwe życie ludzkie w społeczeństwie, które stanowi przecież niezbędne środowisko życia ludzkiego i warunkuje całokształt rozwój poszczególnych osób.

Specyfikę istnienia i wzrostu danego człowieka jako odrębnej osoby stanowią dwa przejawy jego istnienia. Są to przede wszystkim wolność i rozumność. Natura ludzka składa się zasadniczo z dwóch wymiarów. Z jednej strony jest to wymiar świata materii, czyniącej z człowieka element przyrody, który jednocześnie podkreśla związek ze światem zwierzęcym. Z drugiej jednakże istnieje niematerialna osobowość, wskazująca na transcendencję przyrody oraz prowadzenie życia umysłowo-duchowego. Rozumność i wolność są właśnie istotnymi właściwościami wymiaru duchowego człowieka. Człowiek w swoim wymiarze osobowym manifestuje swoje działania poprzez intelektualne poznanie i możliwość samodzielnego kierowania sobą. Jest to tak zwana autodeterminacja. Natomiast wolność przejawia się w samodecyzyjności, która jest rezultatem rozumności.

Jacques Maritain sugeruje, że niedopuszczalnym błędem współczesności jest brak rozdzielenia dwóch ujęć wolności: wolności wewnętrznej oraz wolności wyboru, która jest współcześnie lansowana w postaci skrajnego indywidualizmu i ideologicznego liberalizmu<sup>35</sup>. Wolność wyboru to wolność zewnętrzna, która pomniejsza, a czasem wręcz pomija rolę wolności wewnętrznej danej osoby i w rezultacie neguje istnienie wolnej woli, co w konsekwencji podważa wymiar odpowiedzialności człowieka. Oczywiście wolność zewnętrzna od przymusowości stanowi niezbywalne prawo człowieka, aczkolwiek nie jest ona jednoznaczna z wolnością wewnętrzną, gdyż jej uzyskanie to proces długotrwały, który wymaga znaczącego wysiłku moralnego oraz konsekwentnego wyboru dobra w swoim życiu. Rzeczywista, realna wolność wewnętrzna jest osiągalna tylko drogą miłości. Wolność tę cechuje zdolność rozwoju siebie w kontekście moralnym, umiejętność samodzielnego kierowania sobą oraz poczucie odpowiedzialności za swoje życie i życie innych ludzi. Personalizm uznaje konieczność obu rodzajów wolności człowieka, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej<sup>36</sup>. „Wolność jako wymóg autonomii jest warunkiem zaistnienia odpowiedzialności.

<sup>35</sup> Por. J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, s. 240.

<sup>36</sup> Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 20-29.

Nie miałoby sensu wychowanie do odpowiedzialności, gdyby nie istniała możliwość odpowiedzialności dana każdemu”<sup>37</sup>.

Wychowanie jest fenomenem wpisanym w istnienie człowieka i z tego wypływa jego szczególne znaczenie posiadanej i realizowanej koncepcji wychowania. W personalistycznej myśli pedagogicznej uprzywilejowane miejsce zajmuje myślenie egzystencjalne i antropologiczne, przez co posiada ona i nieprzerwanie utrzymuje swoją żywotność<sup>38</sup>.

Wychowanie młodego pokolenia to proces, który ponad wszelką wątpliwość określony i prowadzony jest w sposób naturalny, przez samą naturę – jest to tak zwany rozwój naturalny, który charakteryzuje się tym, iż można go podzielić na charakterystyczne etapy, np.: szkolny, dojrzewania, dorosłości itd. Biorąc pod uwagę, iż człowiek jest wyjątkową istotą w świecie, należy uznać, że proces wychowania nie może bazować tylko na rozwoju naturalnym. Pedagogika jako nauka określa podstawowe kierunki i cele wychowawcze oraz zadania wychowawcze, które warunkują osiągnięcie tych celów. Charakterystyczne napięcie powstające między ludzką naturą i kulturą oraz transcendencją określa pole, w obrębie którego odbywa się proces wychowania. Człowiek to istota zanurzona zarówno w kulturze, jak i naturze, jednocześnie jednak jest nadkulturalna i nadnaturalna (tzn. wykraczająca poza naturę i kulturę)<sup>39</sup>. W związku z powyższym R. Guardini pisał, że „[...] Problematyka pedagogiczna rozciąga się między sferą biologiczną a teologiczną. Pedagogika należy do tych nauk, które obejmują wszystkie obszary istnienia”<sup>40</sup>.

W ciągu swojej egzystencji ziemskiej człowiek musi uznać, iż niemożliwe jest osiągnięcie stanu doskonałości, możliwe jest natomiast jedynie dążenie do niej w procesie stopniowego rozwoju. „Doskonałość osoby oznacza bowiem jej zwrócenie się ku dobru i osiąganie coraz wyższego stopnia uczestnictwa w nim, oznaczającego tu przekraczanie samego siebie. Zakłada też skierowanie się na poznawanie prawdy odnoszącej się do bytu ludzkiego, sensu jego istnienia, odczytywanie całościowego obrazu świata materialnego i społecznego oraz miejsca człowieka w tym świecie”<sup>41</sup>.

Konsekwentny wysiłek pracy nad sobą pozwala na przyswojenie sobie różnych cech osobowościowych – jest to tak zwany proces personalizacji. Proces ten odbywa się poprzez asymilację sprawności i cech, zmierzających

<sup>37</sup> M. Nowak, *Wychowanie do wolności i odpowiedzialności*, s. 351.

<sup>38</sup> M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna – wyzwanie i nadzieja dnia dzisiejszego*, [w:] *Osoba a wychowanie*, K. Guzowski, A. Kostencka, G. Barth (red.), Lublin 2013, s. 13.

<sup>39</sup> Por. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 243.

<sup>40</sup> R. Guardini, dz. cyt., s. 243.

<sup>41</sup> F. Adamski, dz. cyt., s. 11.

do ukształtowania osoby w kontekście pożądanych wartości i ideału człowieka aprobowanego w danej kulturze. Im większa autonomia dokonywanych transparentnych i wolnych wyborów, tym sprawniejszy proces personalizacji. Zatem założeniem wszelkich działań wychowawczych i wysiłków pedagogicznych jest uzdolnienie wychowanka do wyboru „stawania się” w pełni osobą, na miarę swoich możliwości, talentów, aspiracji, zasobów. Ideałem byłby kierunek, gdzie młody człowiek sam stałby się podmiotem i niejako motorem swego procesu personalizacji. Byłoby to swego rodzaju samokształcenie i samowychowanie, pewna dyscyplina życia, która praktykowana w ciągu całego jego trwania, uzdolniłaby daną osobę do osiągnięcia szczytu swego potencjału. Istotą kształcenia i wychowania nie jest przyjmowanie określonego zestawu pojęć czy zdobywanie praktycznych umiejętności, nie można jej też ująć tylko jako przyswajanie sobie norm społecznych, kultury czy obyczajów, lecz uaktualnia się ona w aktualizowaniu i urealnianiu się niepowtarzalności i indywidualności danej osoby. „Ten właśnie fakt zdaje się stanowić rozwiązanie biegunowości, jaka powstaje pomiędzy celami własnymi obcymi a nazywany jest on «introcepcją wartości», «introcepcją celu obcego», czyli uznaniem go za własny”<sup>42</sup>.

Zatem wartość stanowiąca podstawę to zawsze podmiot, osoba ludzka i jej integralne, spójne i pełne ukształtowanie jako człowieka, jak również otwieranie się na perspektywę nowych celów. Przyjmowanie tych nowych celów to przejaw urzeczywistniania się osobowości danej jednostki. Można zatem skonstatować, iż osoba posiada pewien potencjał, który określamy jako „skłonności”, jednakże zewnętrzny wpływ świata precyzuje je i określa jako „własności”. Najważniejszym zatem celem kształtowania i wychowania jest oddanie młodemu człowiekowi (podmiotowi) swobody i władzy nad kierowaniem rozwojem własnym. Chodzi o uświadomienie wychowankowi, że jest osobą, co wiąże się z różnymi wartościami i godnością, jak również konkretną odpowiedzialnością. Jest to odpowiedzialność za swój własny rozwój i dążenie do optymalizacji i urzeczywistniania swego potencjału jak również odpowiedzialność wobec większej całości – społeczeństwa, narodu.

Dzieci i młodzież nie mogą być traktowane jako „puste naczynia” gotowe, by napęłnić je jakąś treścią, nie są też „materiałem do wyszkolenia”, lecz są odrębnymi osobami, ze swoimi problemami, możliwościami i aspiracjami, słowem, ze swoim „wewnętrznym światem”. Oczywiście jest to świat inny, niż świat ludzi dojrzałych. Jednakże zarówno człowiek dorosły, jak i dziecko, są osobami. Różnica polega jedynie na stadium w etapach rozwoju, ale godność i prawa naturalne przysługują człowiekowi jako osobie, od narodzin do śmierci. Gdy uda się wzbudzić w wychowanku wartość bycia osobą ludzką, to może

<sup>42</sup> Z. Kwieciński, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 243.

on dalej rosnać w swoim osobowym rozwoju<sup>43</sup>. „W wychowaniu zatem chodzi o to, aby wychowanek świadomie i dobrowolnie budził i ocalał w sobie to, co ludzkie, aby sam siebie „uczłowieczał”<sup>44</sup>.

W związku z powyższym można wyróżnić pięć podstawowych dziedzin w rozwoju wychowawczym. Są to: wychowanie moralne, wychowanie fizyczne, wychowanie intelektualne, wychowanie religijne oraz wychowanie społeczne. Pierwsze trzy obszary działań wychowawczych odnoszą się *stricto* do osoby, natomiast dwa ostatnie akcentują życie wspólnotowe, w wymiarze transcendentnym i społecznym.

Personalizm podkreśla zatem, oprócz wartości w wymiarze indywidualnym, także wartości wspólnotowego charakteru życia i wychowania, akcentując zwłaszcza problem „dobra wspólnego”. Dobro takie nie jest zwykłą sumą dóbr indywidualnych ludzi [...], lecz stanowi nową i wyższą wartość (także w wychowaniu), oczywiście w zależności także od rangi wartości<sup>45</sup>.

Zdaniem Franciszka Adamskiego „to skierowanie ku dobru stanowi szczególne wyzwanie dla osoby: poprzez samodoskonalenie się upodabnianie się do Pełni Dobra, Prawdy i Piękna. Dążenie do doskonałości jest obowiązkiem moralnym osoby, wynikającym z istoty jej wnętrza”<sup>46</sup>.

Mimo iż głosi się wyższość dobra wspólnego, to jednak w przypadku, gdy chodzi o jakościowo wyższe wartości, prymat posiada dobro jednostki. Człowiek zobowiązany jest do kooperacji w realizowaniu celów społecznych, społeczność zaś winna wspierać go w rozwoju i osiągnięciu jego celów osobistych.

Dobro wspólne w personalizmie stanowi fundament życia w społeczeństwie, aczkolwiek nigdy nie powinno ono godzić w dobro człowieka jako osoby. Istotą życia w społeczności jest bowiem optymalny rozwój jednostki ludzkiej, na miarę swoich indywidualnych zasobów i możliwości. Żaden „wyższy cel”, w realizacji którego człowiek miałby być traktowany jako „środek” do jego realizacji, nie ma racji bytu. Osoba zawsze jest celem<sup>47</sup>.

## Zakończenie

Filozofia i pedagogika personalistyczna mogą nie tylko wspierać, ale wręcz inspirować rozwój i propagowanie idei edukacji domowej. Oba te nurty – personalizm w filozofii i pedagogice – stawiają w centrum osobę, jej godność,

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> P.T. Goliszek, dz. cyt., s. 58.

<sup>45</sup> Z. Kwieciński, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 244.

<sup>46</sup> F. Adamski, dz. cyt., s. 14.

<sup>47</sup> Por. J. Maritain, *La personne et le bien commune*, s. 244.

podmiotowość, autonomię, wolność i rozwój integralny, co idealnie koresponduje z głównymi założeniami edukacji domowej. Wydaje się, że to właśnie personalizm stanowić może niewyczerpane źródło inspiracji dla ludzi poszukujących alternatyw wychowawczych i edukacyjnych, jaką niewątpliwie jest edukacja domowa. Personalizm może być nie tylko tłem filozoficznym czy jedną z opcji współczesnych kierunków myśli ludzkiej, ale może się stać fundamentem, kluczem i pewnym „zapleczem idei” dla zwolenników odchodzenia od behawiorystycznego paradygmatu pedagogiki, który wciąż obowiązuje w polskim systemie oświaty. Idea osoby, podkreślenie jej wolności, indywidualności, możliwości realizowania pasji i zainteresowań przy jednoczesnym położeniu akcentu na prawa jednostki oraz jej obowiązki, czy wreszcie idea służenia swoim życiem większej zbiorowości – to wszystko wiąże edukację domową z personalizmem. Personalizm może dawać szereg argumentów i odpowiedni język zwolennikom edukacji domowej do uzasadniania wyboru tej formy wychowania i edukacji.

**Słowa kluczowe:** personalizm, pojęcie osoby, wychowanie, pedagogika, edukacja domowa.

## Bibliografia:

1. Adamski F., *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005.
2. Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2008.
3. Boecjusz A.M., *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926.
4. Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
5. Buber M., „Wychowanie” (1968) 166.
6. Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
7. Dec I., *Personalizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007.
8. Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, F. Adamski (red.), Kraków 2005.
9. Goliś P. T., *Wychowanie personalistyczne – ocalić prawdę o osobie ludzkiej*, [w:] *Osoba a wychowanie*, K. Guzowski, A. Kostencka, G. Barth (red.), Lublin 2013.
10. Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006.
11. Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
12. Guardini R., *Podstawy pedagogiki*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, Warszawa 2004.
13. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
14. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1980.
15. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.

16. Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
17. Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
18. Kwieciński Z., Śliwerski B., *Pedagogika*, Warszawa 2004.
19. Maritain J., *Freedom in the Modern World*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, Warszawa 2004.
20. Maritain J., *Humanizm integralny*, Londyn 1960.
21. Maritain J., *La personne et le bien commune*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, Warszawa 2004.
22. Nowak M., *Pedagogika personalistyczna – wyzwanie i nadzieja dnia dzisiejszego*, [w:] *Osoba a wychowanie*, K. Guzowski, A. Kostencka, G. Barth (red.), Lublin 2013.
23. Nowak M., *Wychowanie do wolności i odpowiedzialności*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, F. Adamski (red.), Kraków 2005.
24. Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
25. Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998.

Piotr Kosiak  
*Uniwersytet Civitas*

 0000-0003-1136-4507

Krzysztof Gołębiewski  
*independent researcher*

 0009-0002-2353-899X

DOI: 10.15290/std.2025.11.03

# A MULTIDIMENSIONAL RESPONSE TO THE ECOLOGICAL CRISIS: RELIGION, ETHICS, AND LAW IN THE LIGHT OF LAUDATE DEUM

The article examines the tension between ethics and law in the context of environmental protection. It combines Pope Francis's reflections from *Laudate Deum* and *Laudato si'* – which condemn environmental degradation as a sin – with an analysis of environmental crimes under the Polish and EU criminal law. It discusses legislative changes, such as the EU Directive 2024/1203 and the amendments to the Polish Penal Code. The article shows how public conscience inspires legal reform and highlights the need for cooperation between ethics and law in protecting the Earth.

**Key words:** ecological conscience, environmental crimes, *Laudate Deum*, criminal law, ecological sin.

## 1. Introduction

In the face of the escalating ecological and climate crisis, the tension between the moral obligation to protect the environment and the effectiveness of legal systems in enforcing that protection is becoming increasingly evident. On the one hand, the voice of conscience – including the authoritative

teaching of the Catholic Church, particularly that of Pope Francis – calls for deep ethical reflection on our relationship with creation, condemning environmental destruction as both a sin and a form of social injustice<sup>1</sup>. On the other hand, criminal law – both in Poland and across the European Union – seeks to define and penalise acts considered crimes against the environment.

This text adopts a dual perspective, integrating the ethical reflection contained in Pope Francis's exhortation *Laudate Deum* and his earlier encyclical *Laudato si'* with an analysis of environmental crimes under the Polish and European criminal law.

The article will present the key ideas behind Francis's concept of an "ecological conscience" – including the notions of ecological sin and ecological conversion – as well as the current legal frameworks for environmental protection through criminal law, with particular emphasis on the new Directive (EU) 2024/1203 of the European Parliament and of the Council. It will also discuss how these legal standards are implemented in the Polish legal system, including the recent tightening of criminal liability for illegal waste management and environmental damage. Finally, the analysis will be illustrated with specific Polish case studies on environmental crime, highlighting the practical challenges that arise where conscience and law intersect.

This multi-faceted analysis aims to draw conclusions about how moral and religious norms can inspire more effective laws for protecting our common home – the Earth – and how criminal law, in turn, can help to shape public ecological awareness. Does conscience walk hand in hand with the codified law? Is the law keeping pace with the ethical imperative to protect creation? These are the questions we seek to answer in the following sections.

## 2. The ecological ethics of Pope Francis: from *Laudato si'* to *Laudate Deum*

From the very beginning of his pontificate, Pope Francis has placed great emphasis on the concept of integral ecology – a vision that links care for the environment with care for humanity, especially the poor. In his encyclical *Laudato si'*, he pointed out that environmental degradation is closely tied to the issues of social and moral justice. He highlighted that "our common home" – the Earth – is endangered by "irresponsible use and abuse of the goods with which God has endowed her," which is an expression of the sin and violence

---

<sup>1</sup> Pope Francis, Apostolic Exhortation *Laudate Deum* to all people of good will on the climate crisis, Vatican 2023, [vatican.va](https://www.vatican.va).

rooted in the human heart<sup>2</sup>. He emphasised that Earth, our sister, “groans in travail” (Rom 8:22) under the weight of the harm inflicted upon her. The encyclical calls for an “ecological conversion” – a profound transformation in lifestyle, values, and our relationship with nature, grounded in respect for creation and the awareness that we are part of nature, not its absolute masters (cf. *Laudato si'*).

At the heart of Francis's teaching lies the coupling of environmental concern with the moral dimension of sin and responsibility. *Laudato si'* clearly states that environmental destruction is a sin against both God and neighbour because “the violence present in our hearts [...] is also reflected in the symptoms of sickness evident in the soil, in the water, in the air and in all forms of life.” Francis goes even further, proposing the formal inclusion of “ecological sin” into the Church's moral doctrine. In November 2019, during the 20th World Congress of the International Association of Penal Law, the Pope announced the consideration of adding a new sin – against the environment – to the Catechism of the Catholic Church, defining it as a sin against our common home<sup>3</sup>. This would formally recognise that grave violations of ecological integrity (e.g., pollution, biodiversity loss, causing ecological disasters) are moral wrongs on par with other grave social sins. This insight had already been echoed by Pope John Paul II, who called for a kind of “ecological examination of conscience” for humanity.

The most recent voice of Pope Francis on ecology is the apostolic exhortation *Laudate Deum*, which in many ways serves as a continuation and update of *Laudato si'*. Announced on October 4, 2023 – on the feast of St. Francis of Assisi, the patron saint of ecologists – it focuses on the climate crisis as the most urgent aspect of the current environmental degradation. The Pope unequivocally states that climate change is an undeniable fact, and that its consequences – such as extreme weather, droughts, and floods – disproportionately affect the poor and the most vulnerable. Significantly, Francis calls inaction in the face of the climate crisis and the lack of meaningful measures a “shocking example of structural sin.” Structural sin, in this context, refers to flawed economic and political choices rooted in selfishness and short-sightedness that give rise to systems – such as fossil-fuel-based energy regimes and wasteful “throwaway” economies – that harm entire communities and future generations.

In *Laudate Deum*, Francis strongly criticises the “irresponsible mockery” of ecological concerns and the tendency to dismiss them as hysterical ideology.

<sup>2</sup> Cf. Pope Francis, *Encyclical Laudato si' on Care for Our Common Home*, Vatican 2015, vatican.va.

<sup>3</sup> Cf. Grzech ekologiczny nowym grzechem zdefiniowanym przez Kościół? Papież Franciszek o wprowadzeniu grzechu ekologicznego, “Dziennik Zachodni” November 20, 2019.

In direct terms, he writes: “Let us finally put an end to the irresponsible derision which presents this issue as something purely ecological, ‘green’, romantic, frequently ridiculed by economic interests” (*Laudate Deum*). He calls for the climate crisis to be recognised as a broad humanitarian and social issue that requires the involvement of all – individuals, governments, and international institutions alike. He also underscores its religious dimension: responsibility for creation is part of faith – “responsibility for the Earth that belongs to God implies that humanity, endowed with intelligence, must respect the laws of nature and the delicate balance among the creatures of this world” (*Laudate Deum*).

Francis also consistently calls for systemic action. In *Laudato si'*, he emphasises that moral appeals alone are insufficient without the support of law and institutions. He argues that the establishment of legal frameworks capable of setting clear limits and protecting ecosystems has become essential. Without such strong legal safeguards, “structures of power based on the technocratic and economic paradigm may end up dominating not only politics but also freedom and justice” (*Laudate Deum*). Here we see a clear call for effective legal mechanisms that can resist powerful economic interests. For the Pope, ecology is not merely a realm of good intentions and personal ethics, but a field where states and legal systems must act – through international cooperation, multilateral treaties, and global institutions empowered to enforce the common good. In *Laudate Deum*, he continues this theme, advocating for the renewal of multilateralism and the creation of global mechanisms capable of effectively responding to ecological crises.

To sum up, Pope Francis’s ethical perspective is marked by several key theses:

1. Environmental destruction is a moral evil – a sin that calls for conversion;
2. Ecological sin exists, and the crisis has a structural dimension, meaning that entire socio-economic systems can be sinful if they harm creation;
3. Care for the environment is inseparably linked with the care for the poor and social justice (the cry of the Earth and the cry of the poor are one, as *Laudato si'* says);
4. What is needed is not only individual change, but also systemic – legal and institutional – change to protect the planet;
5. The international community must work together, as environmental problems know no borders;
6. Believers have a particular moral and religious duty to respect the work of creation.

These ethical principles constitute a kind of ecological conscience the voice of which demands that positive law – the codex – not remain indifferent. In the next sections, we will explore how criminal law responds (or tries

to respond) to these challenges, and whether harmony or dissonance exists between conscience and codex.

### 3. Environmental crimes in the Polish law

Since the 1990s, the Polish criminal law has distinguished a specific category of environmental crimes. The Polish Penal Code of 1997 includes a separate Chapter XXII titled *Crimes Against the Environment*, which covers the most serious acts harmful to nature. According to this chapter, criminal liability applies, among others, to: the destruction of plant or animal life (Article 181) – such as large-scale environmental damage or harm caused in protected areas; environmental pollution (Article 182) – the release of substances or radiation into water, air, or soil in quantities that may endanger human life or health or seriously harm nature; illegal or hazardous waste management (Article 183); violations concerning dangerous substances, including radioactive materials (Article 184); destruction of nature in protected areas (Article 187); operation of installations or activities threatening the environment without the required permits (Article 188); and improper maintenance of pollution-prevention equipment (Article 186)<sup>4</sup>.

This list of environmental crimes has been gradually expanded and modified. Importantly, Polish legislation also includes the aggravated forms of these crimes (e.g., when committed in protected areas or when resulting in severe damage or risk to many lives) as well as negligent forms for certain offenses. The maximum penalty for the most serious environmental crimes can reach up to 10 years of imprisonment. However, in practice – as statistics indicate – courts often impose fines or suspended sentences. Nevertheless, the potential severity of the sanctions highlights the value placed on protected goods – environmental integrity is regarded by lawmakers as a public good of high priority, safeguarded just after life, health, and personal liberty<sup>5</sup>.

It's worth noting that other provisions of the Penal Code can also be applied to serious ecological damage, even if they are not located within the chapter on environmental crimes. For example, creating a danger to the life or health of many people or to property of great value (e.g., through causing a fire or environmental disaster) is a separate crime (Article 163), punishable by up to 12 years of imprisonment – or even life imprisonment in cases of intentional acts resulting in death. This provision can apply to, for example, large-scale chemical spills or toxic leaks. Additionally, obstructing or preventing

<sup>4</sup> Cf. K. Gołębiewski, *Nielegalne gospodarowanie odpadami*, in: *Karnoprawna ochrona środowiska – zagrożenia wybrane*, Lublin 2023, pp. 106–134.

<sup>5</sup> Cf. K. Gołębiewski, *Nielegalne gospodarowanie odpadami...*

environmental inspections by authorized bodies is also a criminal offense (Article 225 §2), which helps to ensure the enforceability of environmental protection laws<sup>6</sup>. There is also the crime of theft or illegal harvesting of timber from forests (Article 290) – treated as a qualified form of theft – relevant to the problem of illegal logging.

As an EU member state, Poland has implemented EU regulations concerning environmental crime, particularly Directive 2008/99/EC on the protection of the environment through criminal law. However, the initial implementation of this directive did not lead to a significant increase in convictions or harsher penalties. As noted, the number of criminal proceedings for environmental offenses remained low, and the sanctions often lighter than the statutory maximum. For example, between 2009 and 2017, several hundred suspected environmental crimes were recorded annually in Poland, but only around 20–30% resulted in identifying a perpetrator and pressing charges (e.g., in 2010, of 377 reported environmental crimes, only 112 were confirmed). The percentage of cases ending in conviction was even lower. This disparity between the scale of the problem and the effectiveness of the justice system has been widely criticised. The causes include difficulties in identifying perpetrators (e.g., polluters often remain unknown), lengthy expert analyses, and the relatively low priority given to these offenses compared to other crime categories.

In response to the growing challenges – especially in light of high-profile cases involving illegal waste dumping and a series of fires at waste storage sites – a major tightening of national laws occurred in 2022. The Act of 22 July 2022 amending various laws to combat environmental crime introduced significant changes to the Penal Code, Waste Act, and other legislation<sup>7</sup>. These amendments, effective from 1 September 2022, substantially increased penalties for environmental crimes and infractions and introduced new types of criminal offenses. Key changes include<sup>8</sup>:

- Mandatory financial penalties: Courts must impose a financial contribution to the National Fund for Environmental Protection and Water Management ranging from 10 000 to 10 000 000 PLN for every intentional environmental crime. This financial penalty is intended to serve both compensatory and preventive functions.

<sup>6</sup> K. Gołębiewski, *Ochrona prawna Inspektorów Inspekcji Ochrony Środowiska*, in: *Przestępczość środowiskowa – współczesne wyzwanie dla organów ścigania oraz Inspekcji Ochrony Środowiska*, M. Wielec (ed.), Warszawa 2022, pp. 127–138.

<sup>7</sup> Cf. K. Gołębiewski, *Nielegalne gospodarowanie odpadami...*

<sup>8</sup> Cf. Act of 22 July 2022, Dz.U. 2022, item 1726.

- Increased penalties for destruction of plant or animal life on a large scale – raising the maximum sentence to 8 years of imprisonment (previously 5 years), with stricter penalties for destruction within protected areas.
- Harsher punishment for environmental pollution by substances or radiation that may threaten human life or cause serious ecological harm – up to 10 years of imprisonment (both lower and upper penalty thresholds were increased).
- Broader criminal liability and higher penalties for illegal waste management – including a new qualified offense: abandoning hazardous waste in unauthorised locations, punishable by 2 to 12 years of imprisonment. This responds to the plague of toxic waste dumps left by unscrupulous actors (so-called “waste mafias”).
- Stricter sanctions for illegal cross-border movement of hazardous waste – addressing Poland’s role as a recipient of illicit waste from other countries.
- Introduction of voluntary remediation measures – offenders who repair ecological damage (e.g., by cleaning up waste, restoring land, or decontaminating water) may receive mitigated sentences. This mechanism incentivises prompt environmental restoration.
- Changes to corporate liability – removing the requirement for a prior final conviction of a natural person before prosecuting a company. Now, a legal entity can be punished independently, making it easier to penalise shell companies responsible for illegal dumping. This reform targets fictitious entities used to evade responsibility.

These changes show that the Polish legislature is striving to align legal norms with the demands of ecological conscience. Criminal repression has been tightened in the belief that harsher penalties and new offense categories will deter potential offenders and improve enforcement. The government’s justification for the 2022 law explicitly states that the aim is to increase environmental protection and strengthen tools for combating environmental crime, as indicated by police statistics, as well as reports from the Chief Environmental Inspectorate and the Supreme Audit Office (NIK). NIK had noted that previous state efforts had not significantly improved the situation – illegal waste dumping and other environmental crimes had not substantially decreased.

Initial effects of the 2022 amendments may become visible in statistics over the coming years. A decline in serious incidents has already been observed – for example, fires at waste storage sites dropped from a peak of 243 in 2018 to 61 in 2021. This can be linked both to legal improvements (including earlier reforms in 2018, such as mandatory site monitoring and a one-year storage limit) and to the increased public awareness. However, environmental crime in Poland remains a real challenge – as evidenced by ongoing discoveries

of illegal dumps, poaching, or river pollution. According to the Chief Environmental Inspectorate, hundreds of illegal waste shipments are detected annually, and thousands of illegal landfills are removed. Between 2018 and 2020 alone, nearly 32 000 illegal dumpsites were cleared in Poland. Estimates suggest that around 10 000 such sites are eliminated each year – only for new ones to appear. Since 2010, approximately 150 000 illegal landfills covering nearly 200 hectares have been removed. These figures illustrate that criminal law alone is not enough – effective control and enforcement institutions and sufficient resources for cleanup are essential.

In summary, the Polish criminal law has established a relatively comprehensive catalog of environmental offenses and recently reinforced it. Ideally, the threat of severe penalties should be accompanied by the certainty of enforcement – so that legal norms truly protect the environment. Yet the enforcement of these provisions faces many difficulties. This is where the shaping of public conscience becomes essential – when societal intolerance for ecological crimes grows, law enforcement agencies act more decisively under public pressure, and courts take the social harm of such offenses more seriously. Examples of real-life cases in Poland will reveal where gaps and challenges still remain.

#### **4. European criminal regulations on the environment – Directive 2024/1203**

For over a decade, the European Union has been building a common legal framework aimed at ensuring a minimum level of penalisation for the most serious environmental crimes across the EU. Until recently, the primary legal act was Directive 2008/99/EC of the European Parliament and the Council of 19 November 2008 on the protection of the environment through criminal law. This directive required member states to recognise certain actions as criminal offenses if committed unlawfully and either intentionally or, in some cases, through gross negligence. The list of offenses included, among others: illegal discharges or emissions endangering life or health, illegal waste storage and transport, trafficking in protected species of fauna and flora, major violations of nature protection regulations, and pollution caused by ships. Directive 2008/99/EC also required the introduction of liability for legal persons and the implementation of penalties that are effective, proportionate, and dissuasive (though it did not specify exact sanction levels).

However, more than a decade later, it became evident that the scale of environmental crime in Europe had not decreased – and in some areas, it had even increased – partly due to the enormous profits generated by illegal waste trafficking or trade in endangered species, combined with a relatively low risk

of detection and prosecution<sup>9</sup>. There were also concerns about disparities among EU countries in defining offenses and setting sanction levels, which could encourage “criminal tourism” – i.e., shifting illegal activities to jurisdictions with more lenient laws. In response, the EU initiated work to tighten and harmonise regulations. The result is the new Directive (EU) 2024/1203 of 11 April 2024 on the protection of the environment through criminal law, which replaces Directive 2008/99/EC (and Directive 2009/123/EC concerning ship-source pollution).

Directive 2024/1203 significantly expands the list of acts classified as environmental crimes and introduces higher minimum sanctions that member states must adopt. The number of criminal offenses defined in EU law has increased from 9 to 20. New offenses include, among others: illegal timber trade (harvesting and trading in violation of regulations), which aims to protect forests from devastation; illegal ship recycling – addressing the environmentally and occupationally hazardous practice of dismantling ships in non-compliant facilities; and serious breaches of chemical regulations, such as the manufacture or distribution of substances depleting the ozone layer or the unauthorised use of highly toxic pesticides (Directive (EU) 2024/1203, OJ L 2024/1203).

The expansion means that actions previously not recognised as crimes in all EU countries will now need to be criminalised.

The directive also introduces the category of a “qualified crime” (serious crime), which applies when an environmental offense is committed intentionally and causes destruction or irreversible or long-term environmental damage. In such qualified cases, higher penalties must be imposed than for the basic offense. This approach mirrors national legal systems – for example, in Poland, where environmental damage of considerable scale is punished more severely than lesser harms.

As for sanctions, the new directive introduces specific minimum thresholds for the most serious crimes – something new compared to the previous directive, which did not set exact penalties. For example:

For intentional environmental crimes resulting in death, member states must provide for a maximum penalty of at least 10 years of imprisonment. This reflects a view of such acts as being on par with the gravest crimes against life.

For other serious intentional environmental crimes, the required maximum penalty is at least 5 years.

<sup>9</sup> Cf. D. Solodov, E. Zębek, *Environmental Criminal Enforcement in Poland and Russia: Meeting Current Challenges*, “Utrecht Law Review” 2020, 1(16), pp. 140–150, DOI: 10.36633/ulr.532.

For qualified crimes – causing irreversible or long-term harm to the environment – the maximum penalty must be at least 8 years.

These standards mean that member states with historically lenient penalties will be obliged to tighten their laws. Poland, thanks to the 2022 reform, already partially meets these requirements (e.g., a 10-year maximum sentence for certain offenses).

Directive 2024/1203 also devotes considerable attention to corporate liability and introduces significant financial penalties for companies convicted of environmental crimes. For the most serious offenses, companies must face fines amounting to at least 5% of their global annual turnover, or alternatively up to €40 million. For other offenses, the fines must reach at least 3% of turnover or €24 million. These are substantial amounts, designed to ensure that even large corporations feel the impact. For comparison, under the Polish Act on the Liability of Collective Entities, the maximum fine until recently was PLN 5 million – clearly misaligned with the new EU standards. The directive also obliges member states to implement additional penalties, such as:

- Mandatory environmental restoration (e.g., cleanup, reforestation),
- Exclusion from public procurement and public funding,
- Closure of facilities,
- Revocation of operating licenses.

These measures are intended to affect not just finances but also reputation and market access, effectively removing repeat offenders from circulation.

The directive places strong emphasis on improving enforcement and cross-border cooperation. It requires states to ensure adequate investigative tools (e.g., surveillance, wiretapping, undercover operations – comparable to those used in fighting organized crime). It also mandates protection for whistleblowers and those reporting environmental crimes, as well as public disclosure of final convictions to enhance transparency and awareness. Additionally, it expands jurisdictional rules – states may extend their jurisdiction to crimes committed abroad by their nationals or corporations. This is important in prosecuting cases such as companies ordering illegal waste exports or forest destruction overseas.

Directive 2024/1203 entered into force on 20 May 2024, and EU member states have until May 2026 to transpose its provisions into national law. For Poland, this means another legislative update will be needed – although, as mentioned earlier, the 2022 amendments have already moved national law closer to compliance. For example, Poland has already introduced corporate liability for environmental crimes.

However, some further adjustments will be necessary – such as the criminalisation of illegal timber trade, which is not currently clearly defined in the

Polish law (aside from Article 290 of the Penal Code concerning timber theft), and more precise definitions of “serious environmental harm” to meet the thresholds for qualified offenses.

In the context of Pope Francis’s ethical reflections, it is worth noting that the European Union, in enacting this reform, has to some extent responded to the moral call to treat environmental protection seriously. The preamble to the directive explicitly states that environmental crime threatens fundamental values such as human health, quality of life, and the environment as a common good – thus necessitating a strong response for the sake of present and future generations. These secular justifications correspond with the language of conscience – protection of the “wonder of creation” and care for the poor, who are often most harmed by environmental crime (e.g., poisoned rivers or contaminated land). The directive, therefore represents a step towards aligning conscience and codified law, establishing criminal norms that better reflect the moral gravity of ecological harm.

## 5. Conclusions

The above analysis leads to several conclusions at the intersection of ethics and law in the field of environmental protection:

Firstly, we are witnessing an increasing convergence between the moral imperative and legal norms. What, just a few decades ago, was seen solely as a matter of personal moral responsibility (e.g., avoiding pollution out of respect for creation) is now, in many cases, a legal duty subject to criminal sanctions. Nature is no longer “nobody’s property” in the legal sense – it is a protected good under the law. The new legal framework, including the 2024 EU Directive, explicitly recognises certain acts against the environment as so harmful that they are comparable to serious crimes against life or property. This can be interpreted as the secularisation of ecological conscience – secular law is increasingly taking over the role of what was once a moral commandment: “Do unto the Earth as you would have it do unto you.”

Secondly, the moral voice – particularly that of the Pope – precedes the law and inspires its evolution. By calling for recognition of ecological sin and condemning “sins against future generations,” Pope Francis influences not only the consciences of believers. His words resonate more broadly, as evidenced by the emergence of the term “ecological sin” in public discourse and the growing debate among international lawyers about recognising ecocide as a crime under international law<sup>10</sup>. A conscience shaped by Christian ethics

<sup>10</sup> Cf. W. Bar, *Ekobójstwo i grzech ekologiczny: dwa terminy – dwa porządki – wspólna sprawa*, “Studia Prawnicze KUL” 2020 (2), pp. 33–57.

demands that certain extreme actions – such as the deliberate destruction of large ecosystems – be treated on par with crimes against humanity. We may eventually see the Statute of the International Criminal Court amended to include ecocide within its jurisdiction. That would be a moment when international law fully joins the global conscience.

Thirdly, criminal law has its limits – it cannot replace conscience. Despite increasingly stringent laws, effective enforcement and societal acceptance remain key. If a local community considers grass burning or poaching “harmless traditions,” then even the harshest law will remain a dead letter. That is why ecological education and conscience formation are indispensable for the law to be truly effective. Pope Francis emphasises the need for a change of heart: “We lack an adequate culture, ethics, and consciousness” (*Laudate Deum*). This deficit in values causes people to overlook the evil in actions that destroy the planet. Law can only partially correct this. On the other hand, well-crafted legislation can help shape attitudes – a serious criminal penalty may deter a polluter more effectively than a moral appeal. Hence the idea that conscience and law should work together: conscience offers the inner motivation, law provides external incentive. Together, they are more effective.

Fourthly, the responsibility for the created world is shared – between believers and non-believers, and between secular and religious institutions. *Laudato si'* and *Laudate Deum* are addressed “to all people of good will,” calling for dialogue. Likewise, the EU directive engages all member states, regardless of their legal traditions. Law and ethics can enrich one another: law draws from ethics a sensitivity to the common good and the dignity of creation, while ethics finds fulfillment when law effectively protects the vulnerable – including the environment. In Poland, the Catholic Church is increasingly involved in ecological matters – organising conferences on integral ecology and even collaborating with environmental NGOs in clean-up campaigns and protests against the destruction of nature. This is a sign that religious conscience is joining forces with “secular ecological conscience” for a common cause.

Fifthly, a sense of justice – both moral and legal – is essential. People need to see that serious harm to the environment does not go unpunished. Without this, frustration and apathy grow. When a toxic dump in Zgierz remained untouched for years and the perpetrators appeared to go unpunished, the local community felt doubly wronged – by the poisoned environment and by the failure of justice. This is why news of a conviction for illegal waste dumping or a hefty fine for a poacher is so welcome – it restores faith that the justice system stands on the side of what is right. Conscience demands justice, and law is the instrument to deliver it – in this sense, their relationship is one of mutual service.

To sum up, there is no irreconcilable conflict between conscience and codified law in the field of environmental protection – on the contrary, there is potential for synergy. *Laudate Deum* reminds us of the ethical foundations: the world is entrusted to us by God, and the wounds inflicted upon it demand a reckoning of conscience. Directive 2024/1203 and the Polish criminal law provide tangible tools for holding perpetrators accountable on behalf of society. The ideal is a situation where law expresses the best conscience of the community – where *lex* reflects *mores*. In the ecological context, it seems we are moving in that direction: the increasingly loud voice of conscience (including the Pope's voice) is finding its echo in legal reforms. Of course, much remains to be done – both in terms of tightening certain norms (e.g., recognising ecocide as an international crime) and in better implementation of existing laws. But the direction is clear: towards ever stronger protection of the environment, both in the name of morality and under the authority of law.

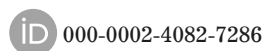
In conclusion, we may recall the words of Pope Francis: “*We can no longer pretend that nothing is happening – the wounds inflicted on our Earth are also wounds inflicted upon us. We need a common response that unites the power of law with the power of grace and conscience.*” Though these words are hypothetically phrased in the spirit of his teaching, they capture the essence of his message: only by uniting law and ethics, institutions and human hearts, can we save creation from destruction and ensure justice for all of God's creatures and for future generations.

## Bibliography:

1. Act of 6 June 1997 – Penal Code (Journal of Laws 2022, item 1138).
2. Act of 22 July 2022 amending certain acts to counter environmental crime (Journal of Laws 2022, item 1726).
3. Bar W., *Ekobójstwo i grzech ekologiczny: dwa terminy – dwa porządki – wspólna sprawa*, “Studia Prawnicze KUL” 2020 (2), pp. 33-57, DOI: 10.31743/sp.5808.
4. Directive (EU) 2024/1203 of the European Parliament and of the Council of 11 April 2024 on the protection of the environment through criminal law (OJ EU L 1203/2024).
5. Gołębiewski K., *Nielegalne gospodarowanie odpadami*, [in:] *Karnoprawna ochrona środowiska – zagrożenia wybrane*, Lublin 2023, pp. 106–134.
6. Gołębiewski K., *Ochrona prawna Inspektorów Inspekcji Ochrony Środowiska*, in: *Przestępczość środowiskowa – współczesne wyzwanie dla organów ścigania oraz Inspekcji Ochrony Środowiska*, M. Wielec (ed.), Warszawa 2022, pp. 127-138. Justification of the government's draft act amending certain acts to counter environmental crime, Parliamentary document no. 2371.

7. Grzech ekologiczny nowym grzechem zdefiniowanym przez Kościół? Papież Franciszek o wprowadzeniu grzechu ekologicznego, "Dziennik Zachodni" 20.11.2019, <https://dziennikzachodni.pl> [date of access: 11.04.2025].
8. Polish Police Statistics, <https://statystyka.policja.pl> [date of access: 12.04.2025].
9. Pope Francis, Apostolic Exhortation *Laudate Deum* to All People of Good Will on the Climate Crisis, Vatican 2023, [vatican.va](https://www.vatican.va).
10. Pope Francis, Encyclical *Laudato si'* on Care for Our Common Home, Vatican 2015, [vatican.va](https://www.vatican.va).
11. Solodov D., Zębek E., *Environmental Criminal Enforcement in Poland and Russia: Meeting Current Challenges*, "Utrecht Law Review" 2020, 1(16), pp. 140-150, DOI: 10.36633/ulr.532.
12. Vatican News, *Laudate Deum – The Pope's Appeal in Response to the Climate Crisis*, 2023, <https://www.vaticannews.va> [date of access: 11.04.2025].

Karol Kondracikowski  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie  
DOI: 10.15290/std.2025.11.04



## POSOBOROWA ODNOWA TEOLOGII MORALNEJ W UJĘCIU KS. KAZIMIERZA KUŁAKOWSKIEGO

### THE POST-CONCILIAR RENEWAL OF MORAL THEOLOGY IN THE PERSPECTIVE OF FR. KAZIMIERZ KUŁAKOWSKI

The article explores Fr. Kazimierz Kułakowski's contribution to the post-conciliar renewal of moral theology in Poland. It presents how he responded to the challenges posed by the Second Vatican Council, particularly through the lens of *Gaudium et spes* and *Optatam totius*. Kułakowski regarded moral theology as a dynamic discipline rooted in the Revelation, which must respond to the signs of the times. He emphasised a personalist and Christocentric approach, highlighting the idea of vocation as central to the Christian morality. The article also examines his concern for integrating sacramental life, ecclesial community, and a Trinitarian perspective into moral formation. Finally, it analyses his role as an educator and his critical yet balanced assessment of the Polish post-conciliar moral theology textbooks, showing his cautious openness to theological innovation grounded in tradition.

**Key words:** moral theology, Second Vatican Council, academic lecture, theological and moral issues, didactics.

## Wstęp

Teologia moralna jest nauką refleksją nad moralnością, a więc nad dobrem i złem ludzkich czynów oraz osoby, która ich dokonuje<sup>1</sup>. Refleksja ta dotyczy każdego człowieka, który na drodze świadomych i dobrowolnych wyborów realizuje swoje powołanie w określonym czasie i przestrzeni. Dlatego jest ona adekwatna tylko wtedy gdy wiąże się z odczytywaniem znaków czasu, łąčeniem tego, co stałe i niezmiennie z wyzwaniami, jakie niesie każda z epok<sup>2</sup>. Znajomość historii pozwala na lepsze zrozumienie teraźniejszości. Analizując dzieje teologii moralnej można zauważyć sposób i kierunek, w jakim rozwijała się myśl moralna, poznać metodykę pracy, a także drogę rozwoju pojęć czy idei. Towarzyszą temu zawsze konkretne uwarunkowania historyczne, społeczne i kulturowe, które tworzą tło działalności naukowej i dydaktycznej teologów. Takim wydarzeniem było zwołanie w 1962 r. dwudziestego pierwszego soboru powszechnego w Kościele – Soboru Watykańskiego II.

Recepcja nauki soborowej dokonywała się w głównej mierze dzięki profesorom i wykładowcom, którzy w swoich ośrodkach naukowych wprowadzali postulaty zawarte w dokumentach soborowych<sup>3</sup>. Podejmowano próby ponownego przemyślenia podstaw uprawianej przez siebie dyscypliny, jej metodologii oraz specyfiki. Nie zapomniano także o nowych problemach powstających wskutek postępu naukowo-technologicznego czy o pojawiających się wyzwaniach dotyczących życia społecznego. Pośród polskich teologów moralistów jest jednak wielu takich, którzy w mniejszym lub większym stopniu włożyli swój wkład w rozwój uprawianej przez siebie dyscypliny, ale obecnie pozostają nieco zapomniani. W ich gronie byli tacy, którzy teoretycznie przemyśleli drogi i kierunki reorientacji teologii moralnej, oraz tacy, którzy koncentrowali się na nauczaniu tej dziedziny, a zagadnienia metodologiczne były dla nich jedynie drugorzędne. Jednym z nich był ks. Kazimierz Kułakowski wykładowca teologii moralnej w białostockim Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. VS 29.

<sup>2</sup> Por. J. Kopciński, *Polska teologia moralna XX wieku*, Kraków 2002, s. 7.

<sup>3</sup> Por. T. Zadykowicz, *Ksiądz Kazimierz Kułakowski – teolog moralista*, [w:] *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, J. Nagórny, J. Gocko (red.), Lublin 2006, s. 278-279.

<sup>4</sup> Urodził się 16 maja 1926 r. w Wysokim Litewskim, leżącym dziś na terenie Białorusi. 8 czerwca 1952 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abp. Romualda Jałbrzykowskiego. Po roku pracy w parafii Krypno został wysłany na studia specjalistyczne na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1955 r., z powodu likwidacji tego Wydziału, rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dwa lata później uzyskał tytuł zawodowy magistra i licencjat z teologii na podstawie pracy *Prawo naturalne w ujęciu*

## Koncepcja odnowy teologii moralnej sformułowana na podstawie dokumentów soborowych

Koncepcja odnowy teologii moralnej, zaproponowana przez ks. Kułakowskiego jest, rzecz jasna, najlepiej widoczna w przygotowanych przez niego publikacjach. Profesor wychowany na podręcznikach alfonsjańskich i neotomistycznych, nie pozostawił po sobie wielkiego dorobku pisarskiego. Był raczej teologiem, który całkowicie oddany dydaktyce działał odtwórczo. Natomiast jego osobiste doświadczenia odzwierciedlały sytuację polskiej teologii moralnej w dobie przemian soborowych<sup>5</sup>. Dla analizy jego odniesienia do postulatów Soboru nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż w kilka miesięcy po rozpoczęciu wykładów w Seminarium<sup>6</sup>, stał się świadkiem otwarcia i przebiegu soborowej dyskusji.

Ksiądz Kazimierz Kułakowski przejął zajęcia dydaktyczne w seminarium po ks. prof. W. Urmanowiczu, którego wcześniej był uczniem. Swój wykład oparł na podręczniku D.M. Prümmera *Manuale theologiae moralis*, u którego ks. Urmanowicz odbywał studia doktoranckie we Fryburgu szwajcarskim<sup>7</sup>. Nie dziwi więc fakt, że dziedzictwo tych teologów jest wyraźnie widoczne przede wszystkim w prowadzonych przez niego wykładach.

Profesor praktycznie tydzień po zamknięciu soborowych obrad wygłosił referat zatytułowany *Współczesne tendencje i postulaty teologii moralnej*<sup>8</sup>. Z oczywistych względów trudno jeszcze dostrzec w nim znamiona soborowego *aggiornamento*. Jak sam zaznaczył, „niniejszy wykład ma za cel przedstawić pokrótce tendencje i postulaty, jakie nurtują współczesną nam myśl teologicznomoralną”<sup>9</sup>. Był więc w pełni świadom tego, „że teologia moralna stopniowo przebudowuje swą strukturę, uwierzytelnia treść wobec rosnących wymagań rozumu i że stawia sobie nowe zagadnienia do rozważ i problemy

---

*Aleksandra z Hales* i podjął dalsze studia, które zwieńczył doktoratem z teologii moralnej, napisanym pod kierunkiem ks. prof. Antoniego Borowskiego. Praca pt. *Nauka Aleksandra z Hales o sumieniu* została obroniona 14 listopada 1961 r. Od 1962 r. ks. Kułakowski wykładał teologię moralną w białostockim seminarium. Zmarł nagle 21 lipca 1997 r. w Studzienicznej k. Augustowa. Został pochowany na cmentarzu w Bielsku Podlaskim.

<sup>5</sup> Por. T. Zadykowicz, *Ksiądz Kazimierz Kułakowski...*, s. 279.

<sup>6</sup> Nominacja na profesora Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku nosi datę 03.01.1962 r. i jest podpisana przez ówczesnego Wikariusza Kapitulnego ks. prałata Adama Sawickiego. Zajęcia dydaktyczne ks. Kułakowski rozpoczął 09.01.1962 r.

<sup>7</sup> Por. K. Kułakowski, *Teologia moralna w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku w latach 1961-1991*, STB 10:1992, s. 267-268.

<sup>8</sup> Referat wygłoszony dn. 16.12.1965 r. w Białymstoku.

<sup>9</sup> K. Kułakowski, *Współczesne tendencje i postulaty teologii moralnej*, Białystok, 16.12.1965 (mps), s. 1.

do rozwiązania”<sup>10</sup>. Ksiądz Kazimierz Kułakowski określał teologię moralną jako dyscyplinę otwartą i dynamiczną, która pośrednio korzysta z doświadczeń ludzkości oraz badań nauki, ale przede wszystkim odwołuje się do treści Objawienia, przez co jest mocno zakorzeniona w nadprzyrodzonej wierze<sup>11</sup>.

Przechodząc do omówienia tendencji i postulatów, stopniowo zarysowujących się w teologii moralnej, Profesor zastanawiał się nad przydatnością podręczników obarczonych balastem minimalizmu i naznaczonych negatywizmem. Jak sam przypominał, dawniejsze podręczniki były przeznaczone dla księży i kandydatów do stanu duchownego. Siłą rzeczy stawały się instrukcją dla spowiadających, bardziej pomagały w osądzaniu aniżeli w nauczaniu czy leczeniu zranionych grzechem. W związku z tym podręczniki zostały zdominowane przez prawo i grzech, stąd próżno szukać w nich pozytywnego wykładu treści<sup>12</sup>.

Jednocześnie ks. Kazimierz Kułakowski dostrzegał pojawiające się stopniowo nowe postulaty i projekty zmian w tym zakresie. W swoim wystąpieniu poruszył kwestię budowania syntezy teologicznomoralnej, która byłaby bardziej przystępna, a nie tylko ograniczona do jednej profesji, tym bardziej, że wśród świeckich stopniowo wzrastało zainteresowanie zagadnieniami teologicznymi. Za taką syntezę uważał dzieło niemieckiego profesora F. Tillmanna z zaproponowanym w nim chrystocentrycznym usystematyzowaniem treści wokół centralnej idei naśladowania Chrystusa<sup>13</sup>. Profesor wspomina także o zainicjowanej wśród niemieckich teologów koncepcji nadania teologii moralnej charakteru personalistycznego, który jest ściśle powiązany ze wspomnianą koncepcją. Teologia moralna chcąc „przemówić” do współczesnego człowieka nie powinna uczynić centralną sprawą oderwaną normę, lecz żywą osobę, która ucieleśnia w sobie normy postępowania. Tę najgłębszą potrzebę ludzką realizuje, zdaniem ks. Kułakowskiego, właśnie teologia moralna oparta na idei naśladowania Chrystusa<sup>14</sup>.

Ksiądz Profesor zaznaczył, że wspomniana koncepcja przez niektórych teologów<sup>15</sup> była uznawana za niewystarczającą, bowiem Jezus wykonywał takie czyny, których nikt nigdy nie będzie mógł naśladować, a ponadto istnieje w życiu ludzkim wiele sytuacji, których nie sposób powiązać z czynami Zbawiciela jako

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 2.

<sup>13</sup> *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Bd 3: *Der Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf: Schwann 1934.

<sup>14</sup> Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 2-3.

<sup>15</sup> W swoim wystąpieniu przytacza przykład niemieckiego teologa z Tybingi O. Schillinga.

bezpośrednich wzorów<sup>16</sup>. Kontynuując ten wątek ks. Kułakowski podkreślał, iż idea naśladowania nie może być ideą centralną odnowionej teologii moralnej. Chrystus nie może być sprowadzony tylko i wyłącznie do roli wzoru osobowego, gdyż spowoduje to przesunięcie na zewnątrz punktu ciężkości życia moralnego, jednocześnie zubożając naukę. Przecież Jezus, co podkreślił Profesor, nie jest tylko *idea exemplaris*, ale jest nadprzyrodzoną zasadą wewnętrzną działania moralnego, jego przyczyną sprawczą i celową chrześcijańskiego porządku moralnego<sup>17</sup>. Skoro Mistrz z Nazaretu nauczając najbardziej akcentował ideę Królestwa Bożego, to zdaniem wielu ówczesnych teologów, właśnie ona powinna stać się podstawą zrekonstruowanej struktury wykładu teologii moralnej<sup>18</sup>.

W dalszej części wystąpienia dotyczącego ówczesnych tendencji i postulatów w teologii moralnej ks. Kazimierz Kułakowski podkreślił, że skoro celem i przyczyną wszystkiego jest sam Bóg, to wyrażając to samo językiem biblijnym można powiedzieć, że celem człowieka jest Królestwo Boże – centralna idea nauczania Jezusa; koncepcja, która zawiera w sobie także treść eschatologiczną. Trzeba jednak pamiętać, że jest to rzeczywistość Królestwa będącego „już i jeszcze nie”, które jest naszym ostatecznym celem, a jednocześnie jego terenem są dusze ludzkie. Profesor przypisał więc idei Królestwa Bożego naczelną rolę, ogniskującą wszystkie wątki myśli teologicznej oraz nadającą wewnętrzną jedność wykładowi<sup>19</sup>. Podsumowując stwierdził, że zwolennicy tego ujęcia dostrzegają w nim uwielbienie Boga. Dokonuje się ono przez budowanie Jego Królestwa w świecie oraz na drodze osobistego wzrostu we wspólnocie eklezjalnej, w której i z którą dążą do doskonałości osobowej starając się żyć w wierności przyjętym życiowym drogowskazom – a zwłaszcza samemu Jezusowi – naśladując Go jako najwyższy wzór. Tego typu podejście miało uwolnić teologię moralną od indywidualizmu i zamknięcia, przesuwając środek ciężkości na bardziej wewnętrzną i społeczną płaszczyznę, przy zachowaniu centralnego miejsca Chrystusa w strukturze tej nauki.

<sup>16</sup> Ksiądz K. Kułakowski rozumiał naśladowanie Jezusa jako imitację Jego postaw. Współcześnie rozumie się to jako podążanie za osobą uznaną za wzór postępowania moralnego. Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa (red.), Lublin 2009, s. 269-281. Por. także: T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 271-279.

<sup>17</sup> Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 3-4.

<sup>18</sup> Ksiądz Kazimierz Kułakowski nie zawarł w swoim maszynopisie przypisów do źródeł, na bazie których spisał referat, stąd trudno jest wskazać jakich teologów miał na myśli.

<sup>19</sup> Omawiając zastosowanie idei Królestwa Bożego w proponowanej odnowie metodologii wykładu teologii moralnej, Ksiądz Profesor odwołuje się do dzieł: J. Stelzenbergera, G. Ermecke. Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 5.

Ksiądz Kułakowski dostrzegał – poza próbami przebudowy struktury uprawianej przez siebie dyscypliny – podejmowane w środowisku starania o uwzględnienie sakramentalnego bądź też sakramentalno-liturgicznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Jego zdaniem, wynikało to z rosnącego wśród teologów moralistów zainteresowania powiązaniem występującymi pomiędzy życiem sakramentalnym a życiem według cnót oraz ze zrozumienia roli, jaką odgrywają w życiu chrześcijanina poszczególne sakramenty. Jednym z reprezentantów takiego podejścia był o. B. Häring, który uważał, że punktem wyjścia teologii moralnej powinno być wszczepienie w Chrystusa na drodze życia sakramentalnego. Postawienie Jezusa w centrum domaga się życia w Nim i z Nim. Staje się to możliwe m.in. przez przyjmowanie sakramentów, a w konsekwencji naśladowanie Mistrza w codzienności<sup>20</sup>. Autor w późniejszej wersji prowadzonych przez siebie wykładów odnosił się do tej propozycji. Wychodząc od idei powołania traktował chrzest jako początek wzrostu ku pełni życia w Chrystusie, a jednocześnie jako źródło życia i powołania chrześcijańskiego.

Ksiądz Profesor podkreślił, że posoborowe zmiany są widoczne przede wszystkim na polu teologii moralnej szczegółowej, a konkretnie w układzie aretologicznym podejmowanych zagadnień. Zauważył również, że pomimo oporu niektórych moralistów opowiadających się za układem według przykazań, układ ten nie utrzyma się długo<sup>21</sup>. Powrót do tradycyjnego Tomaszowego podziału, mimo przejrzystości, także nie byłby wolny od braków. Przywołując argumentację Thilsa i Lottina, Kułakowski podkreślił, że zabrakło właściwego ujęcia hierarchii wśród cnót i ich znaczenia w życiu moralnym. Taki stan rzeczy zdaje się spychać na dalszy plan ważne i specyficzne „chrześcijańskie cnoty” tj. religijność, pokorę, miłosierdzie czy posłuszeństwo<sup>22</sup>.

Ksiądz Kazimierz Kułakowski dostrzegł w pojawiających się tendencjach odnowy teologii moralnej stopniowe dojrzewanie, które następnie zostało

<sup>20</sup> Por. J. Pryszmont, *Z historii teologii moralnej. W kierunku odnowy*, STV 21:1983 nr 1, s. 48. Por. także: K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 6.

<sup>21</sup> K. Kułakowski przytacza w tym miejscu argumentację Lottina: „[...] przykazania nie obejmują całokształtu wskazań chrześcijańskiej moralności. Obejmują tylko niektóre obowiązki względem Boga i niektóre względem bliźniego, pomijając zupełnie moralne obowiązki względem samego siebie. Ujęcie takie jest minimalistyczne z konieczności. Dlatego wykład moralności musi uwzględniać także to, co jest ponadobowiązkowe, ale nie jest objęte ścisłym obowiązkiem”. Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 7.

<sup>22</sup> Systematyczny układ zaczerpnięty od Thilsa powinien wyglądać tak: najpierw należałoby omówić stosunek chrześcijanina do Boga, gdzie obok cnót teologicznych wystąpiłaby cnota religijności oraz dwie cnoty ją wyrażające tj. pokora i posłuszeństwo wobec Boga. Następnie omawiając stosunek chrześcijanina do siebie i bliźnich, można posłużyć się systematyką tomistyczną, zespalać ją cnotą miłości, która sprawia, iż działanie chrześcijanina jest bezpośrednio odniesione do Boga.

skonkretyzowane w dokumentach i postulatach Soboru Watykańskiego II. W 1968 r. Profesor wygłosił wykład inauguracyjny, w którym za cel postawił sobie przedstawienie tendencji i postulatów z uwzględnieniem wydarzeń przedsoborowych oraz sposobu uprawiania teologii moralnej zaproponowanego w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Co ciekawe Kułakowski poszerzył przywoływany powyżej referat z 1965 r. dodając do niego postulaty zaproponowane przez ojców soborowych<sup>23</sup>.

Odwołując się do postulatów soborowych ks. Kułakowski zauważył, że w czasie obrad stwierdzono niedopracowanie wielu problemów teologicznych z dziedziny etyki katolickiej. Dlatego Sobór w Dekrecie o formacji kapłańskiej sprecyzował postulaty dotyczące teologii, kładąc nacisk na jej odnowę, zwłaszcza teologii moralnej. Ponadto dokumenty Soboru w pewnym stopniu stanowiły próbę uprawiania teologii moralnej w nowym ujęciu. Szczególnie zdawało się to być widoczne w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*<sup>24</sup>. Wprawdzie nie zajmowała się ona problemami moralnymi wprost, lecz podejmowała próbę zastosowania norm etycznych do najbardziej palących problemów ówczesnego życia. Stąd, zdaniem ks. Kułakowskiego, mogła być praktycznym wzorem przebudowania i rozwoju teologii moralnej w duchu soborowej odnowy<sup>25</sup>. Profesor dostrzegł w soborowym dokumencie wyraźną afirmację teologii moralnej jako etyki teologicznej, systematycznie i konsekwentnie uzasadnionej. Ponadto zaproponowana w nim argumentacja norm etycznych za punkt wyjścia przyjmuje etykę naturalną i prawo naturalne.

Ksiądz Kazimierz Kułakowski przypomniał, że Konstytucja *Gaudium et spes* uzasadniając normy etyczne z Objawienia Bożego posługuje się najczęściej ideą powołania chrześcijańskiego, gdyż jest ona najbardziej „komunikatywną” dla współczesnych ludzi, a jednocześnie daje ontologiczne podstawy zagadnieniom etycznym. Przy tym realizacja powołania chrześcijańskiego wydobywa personalistyczny i chrystocentryczny aspekt moralności<sup>26</sup>. To właśnie w Chrystusie autorzy Konstytucji widzą pełne wyjaśnienie sensu życia moralnego ludzi oraz rozwiązanie istniejących w tej dziedzinie powikłań.

Referując kwestię ówczesnych postulatów i tendencji w teologii moralnej Profesor dostrzegł pewną kontynuację wątków i myśli, które pojawiały się w dyskursie na temat odnowy na krótko przez Soborem. Jedną z nich jest

<sup>23</sup> Referat ten został wygłoszony w Białymstoku 19.09.1968 r. i nosi identyczny tytuł jak wystąpienie z 1965 r.: *Współczesne tendencje i postulaty teologii moralnej*.

<sup>24</sup> Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 7.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 7-8.

uzasadnienie norm moralnych w perspektywie eschatologicznej. Konstytucja odchodzi w pewnym sensie od klasycznego powiązania teologicznego norm moralnych z rzeczami ostatecznymi. Podkreśla jednak wartości doczesne życia chrześcijanina, które są nie tylko przygotowaniem, swego rodzaju „inwestycją” w przyszłość, ale także zapoczątkowaniem tej rzeczywistości już tu na ziemi<sup>27</sup>.

Oczywiste jest, że samo sprecyzowanie i argumentowanie norm etycznych nie jest wystarczające. Istotna jest także kwestia zastosowania tych zasad do aktualnych potrzeb. W pierwszej kolejności – przypomniał Kułakowski – należy obiektywnie ocenić warunki, w których zamierza się adaptować przyjęte pryncypia moralne. Aby obiektywnie ocenić uwarunkowania, dobrze jest odwołać się do oceny specjalistów. Ponadto wielowymiarowość współczesnego życia domaga się ostrożności w formułowaniu ostatecznych rozstrzygnięć moralnych. Ksiądz Profesor w tym miejscu wymienił dwa niebezpieczeństwa, które zagrażają teologii moralnej. Pierwsze – polega na wypracowaniu zbyt abstrakcyjnych norm etycznych niezwykle trudnych do zrealizowania. Natomiast drugie – dotyczy zbyt praktycznego podejścia, które sprowadza ogólne zasady do drobiazgowych rozstrzygnięć, paradoksalnie utrudniając podjęcie właściwej moralnie decyzji, gdyż zdaje się sugerować gotowe recepty moralne, wytyczając przy tym prawne paragrafy postępowania<sup>28</sup>.

Ksiądz Kułakowski w ostatniej części wystąpienia odniósł się jeszcze do sformułowanego w Konstytucji *Gaudium et spes* zagadnienia osobistej odpowiedzialności moralnej poszczególnych osób oraz roli dialogu w życiu społecznym<sup>29</sup>. Ojcom soborowym chodziło o wypracowanie możliwie bliskich życiu norm ogólnych, które stałyby się punktem odniesienia pomocnym w obiektywnym rozstrzyganiu poszczególnych problemów etycznych, często wyraźnie obecnych szczególnie na płaszczyźnie życia małżeńskiego i rodzinnego. Oczywiście nie chodziło tu o swoiste zamknięcie refleksji w tym obszarze, a o wypuklenie starań prowadzących do wychowania członków Ludu Bożego do samodzielnej i odpowiedzialnej decyzji w poszczególnych dziedzinach życia moralnego<sup>30</sup>. Natomiast dialog miał – w zamiarze autorów dokumentu – zogniskować postulaty dotyczące odnowy teologii moralnej. Odwołując się do zaproponowanej w encyklice *Ecclesiam suam* przez papieża Pawła VI formy dialogu<sup>31</sup>, Profesor

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Autor skupia się na I rozdziale II części dokumentu, który odnosi się do kwestii godności małżeństwa i rodziny. Natomiast zagadnienie dialogu jest podejmowane w wielu miejscach tego dokumentu, szczególną uwagę Profesor skierował ku pkt. 92 Konstytucji, który dotyczy dialogu między wszystkimi ludźmi. Por. KDK 47-52, 28, 40, 43, 56, 90, 92.

<sup>30</sup> Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 9.

<sup>31</sup> Por. ES 58-119.

przypomniat, iż teologia moralna powinna bezinteresownie służyć człowiekowi dla udostępnienia mu owoców Chrystusowego Odkupienia. Konstytucja soborowa podkreśliła potrzebę i niezbędność tak ujętej teologii moralnej<sup>32</sup>.

Konkludując wykład inauguracyjny Kazimierz Kułakowski stwierdził:

przedstawione tendencje i postulaty, jakie ujawniają się ostatnio w dziedzinie teologii moralnej, zwłaszcza te o jakich mówi wyraźnie Sobór Watykański II, każą ująć nauczanie owej dyscypliny teologicznej w innej niż dotychczas formie. Nie jest to jednak rzeczą łatwą i nie wolno tego czynić na własną rękę. Należy jeszcze poczekać na jakieś umiejętne opracowania. Miejmy wszakże nadzieję, że niedługo<sup>33</sup>.

Trzeba zauważyć, że w wykładzie inauguracyjnym ks. Profesor odwołał się jedynie do Konstytucji *Gaudium et spes*. To właśnie ten dokument stał się dla niego bazą i punktem wyjścia do rozważań. Ksiądz Kułakowski w swoich wystąpieniach nie odniósł się wprost do Dekretu o formacji kapłanów. W wyniku czego w jego podejściu zdaje się brakować pełnego ujęcia zaproponowanego w tym dokumencie. Polegało ono na przeprowadzeniu odnowy w oparciu o metodę i treść przekazu w wykładzie teologii moralnej.

### Ocena procesu odnowy teologii moralnej w Polsce oczami ks. Kazimierza Kułakowskiego

Temat odnowy teologii moralnej został ponownie podjęty przez ks. Kazimierza Kułakowskiego w publikacji zatytułowanej: *Odnova teologii moralnej w polskich publikacjach posoborowych*<sup>34</sup>. W odróżnieniu od wspomnianych opracowań, to zostało opublikowane w 1983 r., a więc blisko dwadzieścia lat po zakończeniu soborowych obrad. Profesor mógł już z pewnej perspektywy ocenić kwestię odnowy teologii moralnej i recepcji soborowych postulatów na przykładzie twórczości polskich teologów moralistów.

Za podstawowe wskazania w tej materii ks. Kazimierz Kułakowski uważał te, wyrażone w szesnastym numerze Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Interpretując użyte w nim stwierdzenie „udoskonalenie” wyjaśnił, że nie chodzi tu o wprowadzenie jakiejś nowej moralności, ale o odpowiedź na znaki czasu stosownie do współczesnych wymagań i uwarunkowań<sup>35</sup>. Autor postulat „na-ukowości” postrzegał jako systematyczne wyłożenie treści Objawienia, odniesione bezpośrednio do człowieka i jego moralnego postępowania. Formułując tę

<sup>32</sup> Por. K. Kułakowski, *Współczesne tendencje...*, s. 9.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej w polskich publikacjach posoborowych*, STB 1:1983, s. 63-75.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 64.

też ks. Kułakowski oparł się na propozycji ks. Inlandera<sup>36</sup>. Odnowa dotycząca metody przekazu treści wyraża się również poprzez zastosowanie obu metod: pozytywnej i spekulatywnej. Za Jurosem autor artykułu przypomniał, iż pominięcie którejkolwiek z nich nie wyprowadzi teologii moralnej ze stadium kryzysu<sup>37</sup>. Oparcie się jedynie na metodzie pozytywnej groziłoby niebezpieczeństwem ograniczenia wykładu jedynie do egzegezy nauczania moralności chrześcijańskiej zawartego w przekazie Objawienia. Dlatego teologia moralna posługująca się najpierw metodą interpretacji teologicznej, powinna uwzględniać badania interdyscyplinarne, odwołując się także do etyki filozoficznej czy nauk humanistycznych, które mogą ją wspomagać<sup>38</sup>. Należy wspomnieć, że ks. Kazimierz Kułakowski w swoim wykładzie stosował metodę spekulatywną. Uzasadniał jej użycie w połączeniu z metodą pozytywną, jako środek służący poradzeniu sobie z „naukowością” wykładanej przez siebie dyscypliny. „Wykład naukowy” miał zatem zawierać w sobie myśl Bożą i myśl ludzką.

Ksiądz Kułakowski odnowę polskiej teologii moralnej widział w kwestii powrotu do źródeł biblijnych. Tradycyjna teologia moralna była zdominowana przez myśl ludzką, filozoficzną, która nie zawsze szła w parze z Bożą logiką. Dlatego kolejne lata przyniosły próby uzasadniania tez teologicznomoralnych Pismem Świętym. Mimo to, ten sposób nie był perfekcyjny. Stąd, aby uniknąć ryzykownego argumentowania nazywanego biblicyzmem, przyjęto, że Objawienie ma stanowić punkt wyjścia dla wszelkiej analizy teologicznej, która doprowadzi do wniosku o wydzwiku normatywnym<sup>39</sup>. Jednakże to rozwiązanie niewystarczająco satysfakcjonowało teologów. Moralista korzysta bowiem w inny sposób z Objawienia niż np. dogmatyk. Pomimo tego, iż w sposobie interpretacji treści działaliby podobnie, to jednak inaczej z nich korzystają. Moralista musi uwzględnić także wiedzę moralną o charakterze pozateologicznym, etykę uprawianą na przesłankach racjonalnych i w konsekwencji odnajdywać w nich ewentualny teologiczny sens, co odróżnia go od dogmatyka. Ksiądz Kułakowski przypomniał, że teologia moralna nie powinna być ograniczona do wykładu biblijnych nakazów moralnych bez uwzględnienia zarówno danych filozofii moralnej, jak i aktualnej sytuacji człowieka<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Por. B. Inlander, *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej*, STV 6:1968 nr 1, s. 73. Por. także: K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 65.

<sup>37</sup> Por. H. Juros, *Chrześcijańska moralność relacji międzypsobowych*, CT 40:1970 nr 3, s. 66-67.

<sup>38</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 65-66.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 66. Por. także: L.R. Stachowiak, *Biblijne ujęcie węzłowych zagadnień moralnych*, STV 6:1968 nr 1, s. 26-27; H. Juros, *Przepowiadanie katolickiej nauki moralnej*, STV 11:1973 nr 2, s. 129-163.

<sup>40</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 67.

Po omówieniu metody odnowionej teologii moralnej, Profesor poddał analizie propozycję zmian w treści przekazu. Na wstępie opowiedział się za tym, aby zagadnienia moralne były usystematyzowane według konkretnej idei wiódącej<sup>41</sup>. Z biegiem czasu teologowie moralisci wypracowali ujęcie teleologiczne zagadnień. Dostrzegli jednak jego niewystarczalność i zaproponowali zastosowanie dwóch idei: realizacji Królestwa Bożego na ziemi bądź naśladowania Chrystusa. Pomimo mocnego podbudowania danymi Objawienia, idee te nie rozpowszechniły się w dydaktyce, gdyż nie rozwiązywały wszystkich problemów moralnych współczesnego człowieka i świata. Wydawało się, że najbardziej adekwatną ideą stanie się zaproponowana przez Sobór w *Dekrecie o formacji kapłanów* idea powołania, praktycznie powszechnie zaakceptowana w środowisku polskich moralistów<sup>42</sup>. Profesor Kułakowski za biskupem Smoleńskim również dostrzegł w idei powołania czynnik porządkujący treść teologii moralnej, która powinna obejmować zagadnienia antropologii teologicznej, gdyż powołanie zawiera w sobie element personalistyczny. Z niego wynika refleksja nad fenomenem sumienia jako subiektywnej normy moralności oraz personalistyczne ujęcie prawa naturalnego i jego powiązanie z prawem Objawionym<sup>43</sup>.

Książd Kułakowski zwrócił również uwagę na związek wypełniania życiowego powołania z cnotami chrześcijańskimi. Człowiek jest wybrany przez Boga jako grzesznik, który został odkupiony, a jako chrześcijanin „wezwany do niegrzeszenia”. Taka postawa jest oczywiście kwestią całego życiowego wysiłku, który obejmuje spełnianie moralnie dobrych czynów. Szczególną rolę odgrywa tu cnota miłości Boga i bliźniego, zaakcentowana w Dekrecie *Optatam totius*<sup>44</sup>.

Bóg powołuje człowieka w ramach życia społecznego, przypomniawszy ks. Profesor. Dlatego też aspekt personalistyczny w teologii odbiega od skrajnego indywidualizmu. Oczywisty jest fakt, iż życie we wspólnocie rodzi konkretne zobowiązania moralno-społeczne. Najwyższym wzorem relacji w tym obszarze jest Trójca Święta, dlatego życie moralne chrześcijanina powinno mieć charakter trynitarny. Z tym ujęciem wiąże się także aspekt teocentryczny, w którym Chrystus jest zwornikiem tego, co w powołaniu jest Boskie i ludzkie. Teocentryczne ujęcie etyki katolickiej zostało uznane za możliwe do zastosowania nie tylko w punkcie wyjścia pierwszych traktatów, ale także w teologii moralnej

<sup>41</sup> Por. H. Juros, *Przepowiadanie katolickiej nauki moralnej*, s. 158-160.

<sup>42</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 67-68. Por. także: Z. Perz, *Główne postulaty co do treści teologii moralnej w świetle dokumentów soborowej odnowy*, STV 6:1968 nr 1, s. 29-48; H. Juros, *Sprawozdanie z dyskusji*, STV 6:1968 nr 1, s. 95.

<sup>43</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 68.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 68-69. Por. także: DFK 16.

fundamentalnej i szczegółowej<sup>45</sup>. Kończąc w swym artykule omówienie kwestii zastosowania idei powołania w wykładzie teologicznomoralnym Profesor, odwołując się do cenionego przez siebie biblisty K. Romaniuka, podkreślił, że powołanie człowieka przez Boga powinno być głównym motywem poczynania moralnych i normą postępowania. Idea ta daje właściwe zrozumienie kwestii grzechu, żalu i nawrócenia, ale przede wszystkim moralność na niej oparta uwydatnia koncepcję Boga, który pragnie dobra każdego człowieka<sup>46</sup>.

Opisując pojawiające się koncepcje odnowy w polskiej posoborowej teologii moralnej, ks. Kazimierz Kułakowski odwołał się jeszcze do refleksji T. Sikorskiego. Teolog ten zaproponował oparcie przekazu treści na idei spotkania stworzenia ze Stwórcą, które dokonuje się w Kościele. Argumentował zasadność tego typu podejścia tym, że spotkanie jest czymś więcej aniżeli powołanie, gdyż Bóg daje się człowiekowi, a ten przyjmując Go otrzymuje nowy kształt ontyczny i nadprzyrodzony wymiar życia. Powołanie staje się tu koniecznym warunkiem i podstawą spotkania Boga z człowiekiem<sup>47</sup>.

Ciekawą, dostrzeżoną również przez Profesora, koncepcję budowy odnowionej teologii moralnej zaproponował S. Witek. Polegała ona na usystematyzowaniu treści według trzech tradycyjnych części: antropologii moralnej, teologii moralnej szczegółowej omawiającej moralność życia indywidualnego oraz teologii moralnej szczegółowej dotyczącej życia wspólnotowego<sup>48</sup>. Inspirację dla takiego sposobu ułożenia treści czerpał Witek z nauki Soboru Watykańskiego II, a szczególnie z Konstytucji *Gaudium et spes*. Układ ten ujmował wszystkie zjawiska życia ludzkiego w sposób aksjologiczny oraz w dynamicznej perspektywie<sup>49</sup>.

Reasumując wkład polskich moralistów w odnowę treści przekazu teologicznomoralnego Kułakowski docenił ubogacające problematykę moralną idee: powołania oraz osobowego spotkania. Dowartościowano eklezjalno-społeczny

<sup>45</sup> Por. S. Smoleński, *Teologia moralna wobec potrzeb świata współczesnego: z moralnych aspektów Konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, CT 38:1968 nr 1, s. 21,24; J. Pryszmont, *Wokół nowszych ujęć problematyki teologicznomoralnej*, CT 49:1979 nr 4, s. 15-16. Por. także: K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...* s. 69.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>47</sup> Por. T. Sikorski, *Kształtowanie katolickiej nauki moralnej*, STV 11:1973 nr 2, s. 120-125. Por. także: K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 70.

<sup>48</sup> Pierwsza część w ramach antropologii moralnej omawiała egzystencjalne, psychofizyczne, społeczne, etyczne i religijne podstawy moralności. Druga zawierała moralność życia biologicznego, psychicznego, religijnego, działalności zewnętrznej, stosunków międzyosobowych. Trzecia rozważała problemy moralności życia ekonomicznego, kulturalnego, społecznego, wspólnoty ludzkiej i Ludu Bożego.

<sup>49</sup> Por. S. Witek, *Zagadnienie źródeł w teologii moralnej*, CT 39:1969 nr 1, s. 17-34. Por. także: K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 70-71.

i wspólnotowy charakter życia chrześcijańskiego, a także jego eschatologiczny wymiar. W efekcie nastąpiło przesunięcie akcentu z przedmiotowego charakteru moralności na podmiotowy, z jednoczesnym uwzględnieniem potrzeby personalistycznego podejścia do omawianych zagadnień<sup>50</sup>.

Kazimierz Kułakowski w swojej publikacji podjął próbę ukazania odnowy teologii moralnej „podręcznikowej”. Jednocześnie uważał za znaczące starania, które w środowisku polskich teologów moralistów, miały doprowadzić do publikacji nowego podręcznika<sup>51</sup>. Profesor wspomniał o istniejącym podręczniku Smoleńskiego przygotowanym w oparciu o ideę powołania chrześcijańskiego. Książd Kułakowski zauważył, iż było to jedynie częściowe studium teologii moralnej, skupiające w sobie zagadnienia podstawowe dla przyjętej koncepcji. Szczególnie zaakcentowano w nim antropologię chrześcijańską, a dalszą część skupiono wokół zagadnień związanych z istotnymi elementami powołania<sup>52</sup>.

Kułakowski uznał, iż warty choćby krótkiego omówienia jest podręcznik S. Witka. Była to kolejna, niestety tylko częściowa, próba syntezy teologii moralnej w duchu soborowej odnowy. Z czterotomowego opracowania ukazał się jedynie pierwszy tom. Charakteryzował się szerokim wykorzystaniem trzech źródeł teologii moralnej tj. Pisma Świętego, doktryny Soboru Watykańskiego II wraz z nowszymi wypowiedziami papieskimi oraz osiągnięć nauk współczesnych. Co ciekawe, autor nie kierował się pouczeniami Dekretu o formacji kapłańskiej. Jego zdaniem, mają one charakter postulatu, a nie programu, dlatego skoncentrował swoją uwagę na wskazaniach *Gaudium et spes*, przemówieniu Pawła VI *in nostri passi* oraz na dokumencie Kongregacji Nauczania Katolickiego *Superioris Italiae*. Autor artykułu podkreślił, iż wspomniany tom ujął prezentowane problemy przede wszystkim w kategoriach wartości. Ten aksjologiczny rys pozwala – zdaniem Kułakowskiego – znaleźć wspólny język z człowiekiem współczesnym. Trzeba jednak uważać na posługiwanie się językiem nowatorskim, gdyż może to doprowadzić do nieporozumień<sup>53</sup>.

Trzecim opracowaniem, o którym wspomniał Kazimierz Kułakowski, jest dzieło S. Olejnika, będące jednocześnie praktycznie pierwszym całościowym dziełem teologicznomoralnym w Polsce. Podręcznik wydany w 1979 r. został przygotowany w oparciu o soborowe dyrektywy odnowy teologicznej. Kułakowski zauważył, że w odróżnieniu od wiodącej wówczas idei powołania,

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 71. Por. także: H. Juros, *Z dyskusji nad projektami polskiego podręcznika teologii moralnej*, CT 39:1969 nr 1, s. 126-127.

<sup>51</sup> Por. H. Juros, *Z dyskusji nad projektami polskiego podręcznika teologii moralnej*, s. 126-127.

<sup>52</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnova teologii moralnej...*, s. 72.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 73-74. Por. także: I. Kałucki, *Teologia moralna fundamentalna*, CT 48:1978 nr 2, s. 117.

której Olejnik nie odrzucał, preferował układ treści ukazujący właściwą i pełną odpowiedź na powołanie Boże. Konstrukcja całej pracy została zawarta w dwóch merytorycznych częściach: ogólnej i szczegółowej. Ponadto omawiane dzieło charakteryzuje dobra podbudowa antropologiczna pozwalająca, przy pomocy przystępnego języka autora, precyzyjnie ukazać zobowiązania moralne wynikające z powołania. Oceniając publikację Olejnika – Kułakowski zauważa, że kwestionowano przeniesienie przez autora problemu zła moralnego do części szczegółowej, niemniej jednak pomimo innych jeszcze zastrzeżeń recenzenci podręcznika uznawali je za unikalne osiągnięcie<sup>54</sup>.

Kazimierz Kułakowski był świadom tego, iż w swoim artykule dotyczącym odnowy teologii moralnej w polskich publikacjach posoborowych, nie uwzględnił wszystkich postulatów wysuwanych przez rodzimych teologów. Jednym z nich, obok kategorii znaków czasu, była kwestia ekumenizmu, która ma swój wymiar w odniesieniu do zagadnień moralnych. Profesor pochodzący z ziem, na których licznie zamieszkują przedstawiciele prawosławia, postulował korzystanie w należytej mierze z wartości wschodniego chrześcijaństwa, zwłaszcza wspomnianego prawosławia<sup>55</sup>. Zauważył także pojawiające się w dyskursie głosy teologów, aby uwzględnić wartości pozachrześcijańskie w dziedzinie moralności katolickiej. Inną soborową ideą, której praktycznie nie poświęcił miejsca była idea znaków czasu. Uzasadniał to pominięcie chęcią utrzymania jedności i zwięzłości poruszonej problematyki.

Warto zauważyć, że oceniając stan odnowy polskiej teologii moralnej Kułakowski odnosi się wyłącznie do podręczników. Nie uwzględnia natomiast innych publikacji teologicznomoralnych. Nie mówi też na ile te pozadydaktyczne dzieła dotyczące szczegółowych kwestii moralnych zostały napisane w duchu odnowy soborowej. Ponadto należy zauważyć, iż ks. Kułakowski jednoznacznie nie ocenił stanu odnowy i tego na ile się powiodła. To zdystansowanie może świadczyć o pewnej nieufności wobec tego, co nowe oraz próbie odnalezienia „swojego miejsca” wśród zaproponowanych przez Sobór kierunków odnowy.

Oceniając postawę przyjętą przez ks. Kazimierza Kułakowskiego wobec posoborowych nurtów w teologii moralnej, należy również uwzględnić jeszcze jedną jego publikację, dotyczącą nauczania tej dziedziny w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku w latach 1961-1991<sup>56</sup>. Interesującym jest fakt, że zaprezentowane we wspomnianej pracy przykłady i wnioski pochodzą z osobistego doświadczenia autora. Publikując tę refleksję miał za sobą trzydziestoletnie doświadczenie pracy dydaktycznej.

<sup>54</sup> Por. K. Kułakowski, *Odnowa teologii moralnej...*, s. 74-75.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 75.

<sup>56</sup> Por. K. Kułakowski, *Teologia moralna...*, s. 267-274.

Ksiądz Kułakowski rozpoczął wykładanie teologii moralnej w 1962 r. przejmując zajęcia po ks. prof. W. Urmanowiczu. Pozostał wierny dydaktycznemu wzorcowi poprzednika i nie zmienił podstawowej, napisanej w języku łacińskim, lektury. Jednocześnie był świadomy braku biegłej znajomości tego języka pośród studentów. Dlatego przetłumaczył łaciński tekst i dyktował go po polsku. Wyjątkiem były wszystkie definicje, określenia, adagia i zasadnicze terminy podawane w obu językach. Z czasem Profesor wypracował skrypt uzupełniony treścią zaczerpniętą z podręczników Merkelbacha OP i S. Olejnika<sup>57</sup>.

Ksiądz Kułakowski wykładał teologię moralną dzieloną tradycyjnie na trzy części: ogólną, czyli fundamentalną, szczegółową o cnotach oraz o sakramentach. Początek jego nauczania zbiegł się z rozpoczęciem obrad Soboru Watykańskiego II. Wypracowane przez Ojców Soboru postulaty zostały sformułowane m.in. w Dekrecie o formacji kapłańskiej i domagały się odnowy teologii moralnej opartej przede wszystkim na biblijnej idei powołania człowieka przez Boga<sup>58</sup>. Polscy teologowie moralści, odpowiadając na to wezwanie, podejmowali pewne kroki w tym kierunku. Kułakowski przypominał o powolnym i niełatwym procesie odnowy teologii moralnej na gruncie polskim, zwracając jednocześnie uwagę na konieczność zmiany dotychczasowej *ratio studiorum*, która nie była jednolita w seminariach duchownych w Polsce. Nowa *ratio studiorum* opracowana przez Komisję Episkopatu Polski do spraw Seminariów Duchownych zaczęła obowiązywać od roku akademickiego 1968/69. Wykłady z teologii moralnej miały zajmować 12 godzin tygodniowo, odpowiednio rozdzielone pomiędzy roczniki III-VI. Zgodnie z zaleceniami na III roku wykładano teologię moralną fundamentalną, omawiając istotę powołania chrześcijańskiego. Rok IV i V obejmował zagadnienia z teologii moralnej szczegółowej, koncentrujące się na urzeczywistnianiu powołania w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym chrześcijanina. VI rok słuchał wykładów bezpośrednio związanych już z przygotowaniem do pracy duszpasterskiej, szczególnie zaś ze spowiednictwem<sup>59</sup>. Ksiądz Kazimierz Kułakowski zaznaczył, że pomimo dokładania wszelkich starań niezwykle trudne okazało się zrealizowanie zaproponowanego programu<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 268.

<sup>58</sup> Por. DFK 16.

<sup>59</sup> Por. K. Kułakowski, *Teologia moralna...*, s. 269.

<sup>60</sup> Rozdzielono teologię moralną na 4 lata po 3 godziny tygodniowo. Fundamentalne zagadnienia wykładano razem na dwóch rocznikach III i IV, zaś na V i VI teologię moralną szczegółową. Taka sytuacja nie utrzymała się jednak długo. W kolejnych latach III rok miał już część fundamentalną oddzielnie. VI rok poświęcony był uzupełnieniom nauki szczegółowej. Taką też tematykę poruszano na połączonych ze sobą kursach IV i V. Kolejne lata stanowią ciągłe zmiany polegające na łączeniu i rozdzielaniu wykładów

W 1972 r. wspomniane *Ratio* zostało włączone do większego dokumentu dotyczącego formacji duchowej, intelektualnej i pastoralnej w polskich seminariach – *Ratio Institutionis Sacerdotalis*<sup>61</sup>. Według niego w wykładzie teologii moralnej fundamentalnej należy w pierwszym rzędzie wyjść od ukazania człowieka w jego wymiarze stworzenia przez Boga, człowieka upadłego w grzech i odkupionego przez Chrystusa. Człowiek ten przez moralnie dobre działanie realizuje swoje powołanie do życia z Bogiem. Natomiast w teologii moralnej szczegółowej powinno się ukazać urzeczywistnianie powołania chrześcijańskiego jako rzeczywistości dynamicznej i rozwojowej. Proces ten jest oparty na osobowym spotkaniu człowieka ze Stwórcą, które dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni sakramentalnej i jest zainicjowane przez Boga. Z kolei odpowiedź człowieka powinna być stała i przeniknięta praktykowaniem życia cnotliwego. Zatem pełne urzeczywistnienie powołania dokonuje się w życiu człowieka poprzez ściśle powiązanie praktyki sakramentalnej z praktyką cnot chrześcijańskich<sup>62</sup>.

Kazimierz Kułakowski realizując soborowe nauczanie wspomagał się syntezami teologicznomoralnymi autorstwa S. Smoleńskiego oraz S. Olejnika. Jak sam zaznaczył, korzystając ze wspomnianych podręczników nie zaniechał przekazywania treści merytorycznych, które sam opracował wcześniej. Uważał, że te „archiwa” szczególnie dotyczące ocen moralnych działania człowieka, uchronią jego słuchaczy od praktykowania relatywizmu moralnego<sup>63</sup>.

Ostatnie dwa paragrafy artykułu ks. Kułakowskiego odnoszą się do form sprawdzania zdobytej podczas wykładów wiedzy oraz procesu wdrażania studentów do samodzielnej pracy naukowej w trakcie seminarium naukowego z teologii moralnej<sup>64</sup>. Podsumowując swój dyskurs Profesor wspomniał, że miał świadomość tego, iż przyszło mu podjąć pracę dydaktyczną w niełatwym czasie przeprowadzania zmian wywołanych postulatami Soboru Watykańskiego II<sup>65</sup>. Jednocześnie konsekwentnie podejmował starania przeniesienia na grunt białostockiego Seminarium Duchownego soborowych postulatów, pozostając w łączności ze środowiskiem polskich teologów moralistów.

dla poszczególnych roczników. Zabiegi te miały, rzecz jasna, uczynić bardziej przystępny i możliwie jak najlepiej wyłożony proponowany materiał.

<sup>61</sup> Zgodny z ustaleniami Stolicy Apostolskiej, otrzymał aprobatę Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski dn. 04.05.1971 i został przekazany do realizacji od 1972 r. przez wszystkie Seminarium Duchowne w Polsce.

<sup>62</sup> Por. K. Kułakowski, *Teologia moralna...*, s. 270.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Szczegółowo to zagadnienie zostaje opisane przez K. Kułakowskiego w II i III punkcie artykułu. Por. K. Kułakowski, *Teologia moralna...*, s. 271-273.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 274.

## Zakończenie

Historyczno-teologiczne tło naukowej działalności ks. Kułakowskiego postawiło go w niełatwej sytuacji. Ówczesny bieg wydarzeń niejako obligował go do zajęcia stanowiska wobec pojawiających się postulatów posoborowej odnowy teologii moralnej. Profesor zdaje się być nieufnym i zdystansowanym wobec tego, co stanowiło w tamtym czasie nowość w uprawianej przez niego dyscyplinie teologicznej i choć nie zamykał się na soborowe propozycje, to pozostawał wierny temu, co wyrastało z bogatej przeszłości teologii moralnej, przypominając nieco biblijnego ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare (por. Mt 13,52). Właśnie ten fakt bycia teologiem przełomu czyni jego osobę wartą opracowania i nie chodzi tu tylko o opracowanie jego życia i działalności, ale przede wszystkim o analizę sposobu, w jaki ujmował i wyładał uprawianą przez siebie dyscyplinę.

**Słowa kluczowe:** teologia moralna, Sobór Watykański II, dydaktyka, wykład naukowy, reorientacja.

## Bibliografia:

1. Inlender B., *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej*, STV 6:1968 nr 1, s. 71-86.
2. Juros H., *Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych*, CT 40:1970 nr 3, s. 63-74.
3. Juros H., *Przepowiadanie katolickiej nauki moralnej*, STV 11:1973 nr 2, s. 129-163.
4. Juros H., *Sprawozdanie z dyskusji*, STV 6:1968 nr 1, s. 87-100.
5. Juros H., *Z dyskusji nad projektami polskiego podręcznika teologii moralnej*, CT 39:1969 nr 1, s. 126-127.
6. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis Splendor*, Watykan (06.08.1993).
7. Kałucki I., *Teologia moralna fundamentalna*, CT 48:1978 nr 2, s. 115-118.
8. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (07.12.1965), [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 526-606.
9. Kopciński J., *Polska teologia moralna XX wieku*, Kraków 2002.
10. Kułakowski K., *Odnova teologii moralnej w polskich publikacjach posoborowych*, STB 1:1983, s. 63-75.
11. Kułakowski K., *Teologia moralna w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku w latach 1961-1991*, STB 10:1992, s. 267-274.
12. Nagórny J., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa (red.), Lublin 2009.
13. Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, Watykan (06.06.1964).
14. Perz Z., *Główne postulaty co do treści teologii moralnej w świetle dokumentów soborowej odnowy*, STV 6:1968 nr 1, s. 29-48.
15. Pryszmont J., *Wokół nowszych ujęć problematyki teologicznomoralnej*, CT 49:1979 nr 4, s. 5-19.

16. Pryszmont J., *Z historii teologii moralnej w ostatnich wiekach. W kierunku odnowy*, STV 21:1983 nr 1, s. 7-51.
17. Sailer J. M., *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*. T. 1-3, München 1817.
18. Sikorski T., *Kształtowanie katolickiej nauki moralnej*, STV 11:1973 nr 2, s. 119-128.
19. Smoleński S., *Teologia moralna wobec potrzeb świata współczesnego: z moralnych aspektów Konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, CT 38:1968 nr 1, s. 19-29.
20. Stachowiak L. R., *Biblijne ujęcie węzłowych zagadnień moralnych*, STV 6:1968 nr 1, s. 11-27.
21. Witek S., *Zagadnienie źródeł w teologii moralnej*, CT 39:1969 nr 1, s. 17-34.
22. Zadykowicz T., *Ksiądz Kazimierz Kułakowski – teolog moralista*, [w:] *Polska teologia moralna – czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, J. Nagórny, J. Gocko (red.), Lublin 2006, s. 277-293.
23. Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.

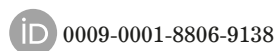
### **Pomoce dydaktyczne ks. Kazimierza Kułakowskiego**

1. Kułakowski K., *Współczesne tendencje i postulaty teologii moralnej* (Białystok, 16.12.1965) (mps).
2. Kułakowski K., *Współczesne tendencje i postulaty teologii moralnej* (Białystok, 19.09.1968) (mps).

Polina Pavlusenko

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

DOI: 10.15290/std.2025.11.05



# WIARA I RELIGIA W RADZENIU SOBIE Z TRAUMĄ WOJENNĄ UKRAIŃCÓW: PRZEGLĄD LITERATURY I BADAŃ EMPIRYCZNYCH

## **THE ROLE OF RELIGION IN COPING WITH WAR TRAUMA AMONG UKRAINIANS: A LITERATURE REVIEW AND EMPIRICAL EVIDENCE**

This article presents a review of literature and empirical studies on the role of religion and spirituality in coping with war-related trauma among Ukrainian refugees following the Russian invasion in 2022. The aim of the study was to determine the extent to which religiosity functions as a psychological resource supporting refugee adaptation to a new social environment. The analysis included 14 studies conducted between 2022 and 2024, employing quantitative, qualitative, and mixed research methods. The findings indicate that religion can play both a protective and ambivalent role: it fosters hope, a sense of meaning, and social integration, while also potentially triggering moral conflicts and existential doubts. The importance of religious communities as environments offering emotional and material support is also emphasised. The article identifies the existing research gaps and suggests directions for future studies, especially in longitudinal and intersectional perspectives.

**Key words:** religion, trauma, refugees, Ukraine, coping (strategies).

## Wstęp

Od 24 lutego 2022 r., kiedy Federacja Rosyjska rozpoczęła pełnoskalową inwazję na Ukrainę, Europa stanęła przed największym kryzysem uchodźczym od czasów II wojny światowej. Według danych UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees, 2025), ponad 8 milionów osób opuściło Ukrainę, szukając schronienia w krajach sąsiednich i na całym świecie. W kwietniu 2025 r. ta liczba zmniejszyła się do 7 milionów osób, które wyemigrowały poza kraj (6 917 800, stan na 17 kwietnia 2025 r.) oraz około 3,5 miliona wewnątrzprzesiedlonych osób (3 757 000, stan na 4 kwietnia 2025 r.). Większość uchodźców znalazła się w Polsce, Niemczech, Czechach oraz innych państwach Unii Europejskiej czy poza nią. W wyniku tego przemieszczenia miliony Ukraińców zmagają się nie tylko z trudnościami adaptacji w nowym środowisku społecznym i kulturowym, ale także z ogromnym obciążeniem psychicznym spowodowanym traumą wojenną, niepewnością przyszłości i utratą dotychczasowego sposobu życia.

Ukraina, jako kraj historycznie i kulturowo zróżnicowany religijnie, z dominującym prawosławiem oraz znacznymi społecznościami katolików i protestantów, stanowi unikalny obszar badań. W niniejszym przeglądzie literatury i badań empirycznych skoncentrowano się właśnie na tym, jaką rolę dla Ukraińców odgrywa religia i duchowość, czy występuje jako zasób pomagający im zmierzyć się z doświadczeniami wojny oraz skutecznie zaadaptować się w nowym środowisku lub czy ma inne znaczenie. Głównym celem artykułu jest przedstawienie kompleksowego obrazu tego, jak religijność i duchowość wspierają proces radzenia sobie z traumą wojenną u uchodźców z Ukrainy oraz zidentyfikowanie obszarów, które wymagają dalszych badań.

## Część teoretyczna

### Radzenia sobie oraz odporność psychiczna oparte na religii

Radzenie ze stresem (*coping*) definiowane jest jako zbiór poznawczych i behawioralnych wysiłków podejmowanych przez jednostkę w celu poradzenia sobie z wymaganiami, które są oceniane jako przekraczające jej zasoby<sup>1</sup>. Klasyczna teoria stresu i radzenia sobie autorstwa Lazarusa i Folkmana (1984) zakłada, że skuteczność strategii radzenia sobie zależy od procesu oceny poznawczej – najpierw stresor jest oceniany jako zagrażający, krzywdzący lub wyzywający, a następnie jednostka podejmuje działania zmierzające do jego redukcji lub adaptacji do niego. Strategie radzenia sobie można podzielić na dwie główne kategorie: strategie skoncentrowane na problemie (*problem-focused coping*), które

<sup>1</sup> R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal, and coping*, New York 1984.

mają na celu zmianę sytuacji stresowej, oraz strategie skupione na emocjach (*emotion-focused coping*), które zmierzają do regulacji emocjonalnej reakcji na stres<sup>2</sup>. W literaturze pojawiają się również uzupełniające podejścia, takie jak strategie unikania (*avoidant coping*) czy pozytywnego przewartościowania (*positive reappraisal*)<sup>3</sup>. Badania pokazują, że efektywność poszczególnych strategii zależy od kontekstu stresu oraz cech indywidualnych, takich jak temperament, osobowość czy zasoby społeczne<sup>4</sup>. Na przykład strategie skoncentrowane na problemie uznawane są za bardziej adaptacyjne w sytuacjach możliwych do zmiany, natomiast strategie emocjonalne mogą być bardziej skuteczne w obliczu stresorów niekontrolowanych<sup>5</sup>. Coraz większe znaczenie w badaniach nad radzeniem sobie ze stresem przypisuje się również czynnikom duchowym i religijnym. Pojęcie takie jak religijne radzenie sobie (*religious coping*) odnosi się do wykorzystania przekonań, praktyk i doświadczeń duchowych w celu interpretacji oraz przezwyciężenia sytuacji stresowych<sup>6</sup>. Zostały wyróżnione cztery style religijnego radzenia sobie: współdziałający (*collaborative*), w którym jednostka aktywnie współpracuje z Bogiem; samodzielny (*self-directing*), zakładający autonomiczne podejmowanie decyzji przy akceptacji Bożej wolności wyboru; odraczający (*deferring*), polegający na pełnym zawierzeniu Bogu kontroli nad sytuacją oraz negatywny (*religious struggle*), gdzie jednostka zмага się z wewnętrznymi konfliktami religijnymi (np. poczuciem bycia ukaranym przez Boga). Spośród nich styl współdziałający uznawany jest za najbardziej sprzyjający adaptacji<sup>7</sup>. Również wykazano, że religia ma zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki dla zdrowia psychicznego i adaptacji, zależnie od rodzaju

<sup>2</sup> S. Folkman, J.T. Moskowitz, *Coping: Pitfalls and promise*, „Annual Review of Psychology” 55 (2004), s. 745-774, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141456>.

<sup>3</sup> C.S. Carver, M.F. Scheier, J.L. Weintraub, *Assessing coping strategies: A theoretically based approach*, „Journal of Personality and Social Psychology” 56(2) (1989), s. 267-283, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.56.2.267>

<sup>4</sup> E. Compas, J.K. Connor-Smith, H. Saltzman, A.H. Thomsen, M.E. Wadsworth, *Coping with stress during childhood and adolescence: Problems, progress, and potential in theory and research*, „Psychological Bulletin” 127(1) (2001), s. 87-127, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.1.87>

<sup>5</sup> R.S. Lazarus, *From psychological stress to the emotions: A history of changing outlooks*, „Annual Review of Psychology” 44 (1993), s. 1-21, <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.44.020193.000245>

<sup>6</sup> K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, Guilford Press 1997.

<sup>7</sup> Tamże.

stosowanych strategii<sup>8</sup>, lecz pozytywne strategie radzenia sobie (poszukiwanie wsparcia duchowego, współpraca z Bogiem czy pozytywna reinterpretacja sytuacji życiowej) wiążą się z lepszą adaptacją psychiczną – lepsze samopoczucie oraz wyższa samoocena<sup>9</sup>.

Odporność psychiczna (*resilience*) stanowi kluczowy mechanizm umożliwiający powrót do równowagi psychicznej po doświadczeniu sytuacji trudnych lub traumatycznych, definiowane jako zdolność jednostki do skutecznego funkcjonowania w sytuacjach kryzysu oraz do przetrwania trudności przy minimalnych stratach psychicznych. Odnosi się ono do elastyczności i plastyczności psychicznej, rozumianej jako wewnętrzna siła (*strengths*) oraz tendencja do samonaprawy (*self-righting tendency*)<sup>10</sup>. Jest to dynamiczny proces, w którym istotną rolę odgrywa interakcja czynników indywidualnych i środowiskowych, umożliwiających konstruktywne radzenie sobie z przeciwnościami losu<sup>11</sup>. W świetle takiej definicji religia działa jako zasób odporności psychicznej poprzez kilka kluczowych mechanizmów. Po pierwsze, dostarcza ram interpretacyjnych, które pomagają jednostkom nadawać sens trudnym wydarzeniom życiowym poprzez akceptację i przewartościowanie, odnaleźć sens życia oraz kształtować nadzieję. Religia w życiu osób wierzących może pełnić funkcję terapeutyczną, demonstrując skuteczniejsze radzenie sobie z cierpieniem i stresem. Zatem religia stanowi ważny element tożsamości oraz źródło wsparcia emocjonalnego i społecznego<sup>12</sup>. Po drugie, przynależność do wspólnoty religijnej oferuje dostęp do rozbudowanej sieci wsparcia emocjonalnego i materialnego. Wspólnoty te stanowią nieocenione źródło praktycznej pomocy oraz wzmacniają poczucie przynależności społecznej, co jest kluczowe

<sup>8</sup> K.I. Pargament, H.G. Koenig, L.M. Perez, *The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE*, „Journal of Clinical Psychology”, 56(4) (2000), s. 519-543, [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)

<sup>9</sup> G.G. Ano, E.B. Vasconcelles, *Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis*, „Journal of Clinical Psychology” 61(4) (2005), s. 461-480.

<sup>10</sup> A. Masten, J. Obradović, *Competence and resilience in development*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1094 (2006), s. 13-27, <https://doi.org/10.1196/annals.1376.003>

<sup>11</sup> I.M. Sikorska, *Odporność psychiczna w ujęciu psychologii pozytywnej: Edukacja i terapia przez przygodę*, „Psychoterapia” 181(2) (2017), s. 75-86, <https://www.psychoterapiaptp.pl/Odpornosc-psychiczna-w-ujciu-psychologii-pozytywnej-nedukacja-i-terapia-przez-przygode,75152,0,1.html>

<sup>12</sup> K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice.*, Guilford Press 1997; M. Wnuk, J.T. Marcinkowski, *Psychologiczne funkcje religii w kształtowaniu nadziei*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93(1) (2012), s. 239-243, [https://www.researchgate.net/profile/Marcin-Wnuk-3/publication/303844219\\_Psychologiczne\\_funkcje\\_religii\\_Psychological\\_functions\\_of\\_religion/links/5757fddc08ae5c654907363a/Psychologiczne-funkcje-religii-Psychological-functions-of-religion.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Marcin-Wnuk-3/publication/303844219_Psychologiczne_funkcje_religii_Psychological_functions_of_religion/links/5757fddc08ae5c654907363a/Psychologiczne-funkcje-religii-Psychological-functions-of-religion.pdf)

w sytuacjach kryzysowych<sup>13</sup>. Kolejnym mechanizmem działania religii jest regulacja emocji. Praktyki religijne, takie jak modlitwa czy medytacja, umożliwiają redukcję lęku, obniżenie objawów depresyjnych oraz wspierają rozwój pozytywnych emocji, takich jak nadzieja i optymizm. Według teorii logoterapii Viktora Frankla<sup>14</sup> religia występuje jako czynnik odgrywający zasadniczą rolę w przezwyciężaniu kryzysów egzystencjalnych. Wiara umożliwia jednostce odnalezienie sensu w cierpieniu i trudnych doświadczeniach życiowych, co sprzyja osiągnięciu poczucia spełnienia i wewnętrznej satysfakcji<sup>15</sup>. Badania wskazują, że osoby angażujące się w praktyki religijne, takie jak modlitwa czy uczestnictwo w obrzędach, częściej doświadczają poczucia nadziei i celu, co sprzyja lepszemu radzeniu sobie z przeciwnościami losu<sup>16</sup>. Religijność może również promować zdrowe style życia, obejmujące unikanie używek oraz zachowań ryzykownych, co dodatkowo wzmacnia zarówno zdrowie psychiczne, jak i fizyczne<sup>17</sup>. Podsumowując, religia pełni wielowymiarową funkcję jako zasób psychologiczny – dostarczając sensu, wsparcia emocjonalnego, narzędzi do regulacji emocji oraz sprzyjając zdrowemu stylowi życia, co czyni ją istotnym elementem procesu budowania odporności i zdrowia psychicznego w obliczu trudności i kryzysów, z którymi borykają się uchodźcy.

### Religijna sytuacja w Ukrainie – opis statystyczny

Zgodnie z danymi wypracowanymi przez Razumkov Centre (Центр Разумкова, 2024) można wyprowadzić następujące wnioski o ogólnej sytuacji religijnej w Ukrainie. Około połowa dorosłej populacji Ukrainy identyfikuje się jako prawosławna, z przewagą wyznawców Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego – ПЦУ (Православна Церква України – 35% w 2024 r.), jednak ten wskaźnik wyraźnie spadł w ciągu 10 lat: z 70% w 2014 r. do 55% w 2024 r. Tożsamość religijna jest dla Ukraińców mniej ważna niż tożsamość obywatelska i regionalna – 2% respondentów identyfikuje się przede wszystkim z osobami tego samego wyznania, co oni sami, a 0,7% z osobami należącymi do ich Kościoła, lecz większość ludzi utożsamia się z obywatelami Ukrainy

<sup>13</sup> H.G. Koenig, *Research on religion, spirituality, and mental health: A review*, „Canadian Journal of Psychiatry” 54(5) (2009), s. 283-291, <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>

<sup>14</sup> V.E. Frankl, *Wola sensu: Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2010.

<sup>15</sup> G.G. Ano, E.B. Vasconcelles, *Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis*, „Journal of Clinical Psychology” 61(4) (2005), s. 461-480.

<sup>16</sup> K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, Guilford Press (1997).

<sup>17</sup> H.G. Koenig, *Research on religion, spirituality, and mental health: A review*, „Canadian Journal of Psychiatry” 54(5) (2009), s. 283-291, <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>

(70%). Większość obywateli uważa, że wiara religijna nie wymaga obowiązkowej jasności wyznania. Różnice regionalne wyglądają następująco: zachodnia część Ukrainy tradycyjnie ma najwyższy poziom religijności, z kolei wschodnie i centralne regiony wykazują niższy poziom religijności. Głównymi motywami uczęszczania na nabożeństwa są: komunikacja z Bogiem (48%), uczestnictwo w modlitwach i rytuałach (45,5%), uspokojenie, pozwalające zapomnieć o niepokojach (34,5%), rozwiązywanie problemów moralnych (30%), potrzeba przebywania wśród podobnie myślących ludzi (23%). Osoby starsze (60+) są bardziej zmotywowane łącznością z Bogiem i modlitwą, podczas gdy osoby młodsze (18-24) częściej wspominają o pomocy w rozwiązywaniu problemów moralnych.

Tabela 1. Zmiany poziomu religijności w regionach Ukrainy (2022-2024)

| 2022                                                                                                                                                                     | 2024                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Poziom religijności w regionie centralnym wzrósł do 76%, we wschodnim – do 63%, z kolei w zachodnim i południowym regionach nie odnotowano statystycznie istotnych zmian | Poziom religijności w regionie centralnym obniżył się do 65%, we wschodnim – do 55%, z kolei w zachodnich i południowych regionach nie odnotowano statystycznie istotnych zmian |
| Bardziej zrównoważona postawa do Kościoła jako autorytetu moralnego                                                                                                      | Na wschodzie kraju większość populacji nie uważa Kościoła za autorytet moralny – 51%                                                                                            |
| Wśród najmłodszej grupy wiekowej (18-24 lata) 60,9% osób deklaruje się jako wierzące, z kolei 39,1% – jako niewierzące                                                   | Wśród najmłodszej grupy wiekowej (18-24 lata) 57,4% osób deklaruje się jako wierzące, z kolei 42,6% – jako niewierzące. Zmniejszenie części osób wierzących spośród młodzieży   |
| Utrzymuje się trend wyższej religijności wśród kobiet (76%) w porównaniu do mężczyzn (58%)                                                                               | Utrzymuje się trend wyższej religijności wśród kobiet (76%) w porównaniu do mężczyzn (58%)                                                                                      |
| Jest podobne do sytuacji w 2024 r.                                                                                                                                       | Odsetek osób wierzących na obszarach wiejskich pozostaje wyższy niż na obszarach miejskich (76,5% w porównaniu z 63,5%)                                                         |
| Jest zgodne z trendem w 2024 r.                                                                                                                                          | Według samooceny 22% obywateli stało się bardziej religijnych od wybuchu wojny, co jest zgodne z trendem w 2022 r.                                                              |

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Centrum Razumkova (2024).

Religijność w Ukrainie ulega stopniowej transformacji – choć większość obywateli nadal identyfikuje się jako prawosławni, znaczenie religijnej tożsamości

spada na rzecz tożsamości obywatelskiej. Religia pełni coraz bardziej indywidualną, emocjonalno-moralną funkcję, szczególnie jako źródło ukojenia i wsparcia w trudnych czasach, a nie jako wyraz przynależności instytucjonalnej czy wspólnotowej.

### Metodyka przeglądu

W celu zapewnienia rzetelności i transparentności niniejszego przeglądu literatury przyjęto systematyczne podejście, zgodne z wytycznymi PRISMA dla przeglądów literatury narracyjnej i systematycznej. Proces wyszukiwania obejmował badania spełniające następujące kryteria: 1) Tematyka: publikacje dotyczące roli religii i duchowości w radzeniu sobie ze stresem, traumą lub kryzysem wśród uchodźców z Ukrainy po 24 lutego 2022 r.; 2) Rodzaj badań: badania empiryczne (ilościowe, jakościowe lub mieszane), raporty badawcze, przeglądy systematyczne; 3) Język publikacji: angielski, polski i ukraiński; 4) Okres publikacji: od lutego 2022 do kwietnia 2025 r.; 5) Dostępność: publikacje recenzowane, dostępne w pełnym tekście (open access lub poprzez instytucjonalny dostęp z platformy e-kul). Wyszukiwania przeprowadzono w następujących bazach danych: PubMed, Scopus, Web of Science, Google Scholar (w celu uzupełnienia mniej dostępnych publikacji), PsyArXiv, SocArXiv oraz OSF Preprints (dla najnowszych badań jeszcze przed pełną publikacją). Dodatkowo, przejrano raporty organizacji badawczych zajmujących się sytuacją uchodźców (np. Centrum Razumkowa, Pew Research Center, International Organization for Migration – IOM). Do wyszukiwania stosowano kombinacje słów kluczowych i operatorów logicznych (AND, OR), np.: „Ukrainian refugees” AND „religion” AND „coping”; „faith-based coping” AND „Ukrainian war trauma”; „spirituality” OR „religious resilience” AND „forced migration” AND „Ukraine”; „religijność” AND „uchodźcy z Ukrainy” AND „radzenie sobie ze stresem” AND „trauma wojenna”; „українська міграція” AND „ситуація українських мігрантів”. Korzystano również z funkcji „snowballing” – przeglądania bibliografii wybranych artykułów w celu znalezienia kolejnych istotnych pozycji. Proces selekcji przebiegał w trzech etapach: 1. Selekcja tytułów i streszczeń: wstępne odrzucenie publikacji niezgodnych z tematyką (np. dotyczących uchodźców innych narodowości, wyłącznie badań teologicznych bez wymiaru psychologicznego). 2. Analiza pełnych tekstów: wybór publikacji spełniających kryteria tematyczne i metodologiczne. 3. Ewaluacja jakości badań: oceniono jakość metodologiczną wybranych badań na podstawie jasno określonych kryteriów: przejrzystość opisu próby badawczej, użyte metody analizy, adekwatność narzędzi pomiarowych (np. skale oceny religijności, skale odporności psychicznej). Ostatecznie w przeglądzie

uwzględniono 14 badań empirycznych (w tym 7 badań ilościowych, 5 badań jakościowych i 2 badania o charakterze mieszanym). Badania obejmowały różne kraje przyjmujące uchodźców (Polska, Czechy, Niemcy, Słowacja, Włochy, Hiszpania, Rumunia, Bułgaria, Holandia) oraz badania przeprowadzone na uchodźcach przebywających w Ukrainie (IDPs – osoby wewnętrznie przesiedlone) i studentach uniwersytetów. Przebadane populacje obejmowały zarówno dorosłych, jak i młodzież. Ewentualnymi ograniczeniami może być to, że duża część danych pochodzi z badań jakościowych na małych próbach, co ogranicza możliwość uogólnienia (generalizacji) uzyskanych wyników na całą populację uchodźców. Krótki okres od wybuchu wojny utrudnia ocenę długofalowych efektów religijności na adaptację uchodźców. Niedostateczne uwzględnienie różnic wyznaniowych i międzyregionalnych w Ukrainie (np. podział między zachodnią a wschodnią Ukrainą).

Tabela 2. Charakterystyka badań empirycznych (14 artykułów).

| Autorzy (rok)                  | Kraj badania | Próba badawcza                                                                  | Cel badania                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------|--------------|---------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Kuryliak & Balaklytskyi (2023) | Ukraina      | Opis wspólnot religijnych (89 odpowiedzi na pytanie o niezadowolenie z pomocy); | Ocena roli wspólnot religijnych (w szczególności protestanckich) w budowaniu odporności społecznej (resilience) wśród Ukraińców, którzy zostali ich klientami w czasie inwazji rosyjskiej oraz zbadanie związku między świadczonymi usługami społecznymi a poziomem odporności społecznej osiągniętej przez beneficjentów; | Badanie ilościowe – sondaż (ankieta) wśród klientów wspólnot protestanckich;<br><br>Dane ilościowe dotyczące satysfakcji z otrzymanej pomocy, poziomu zaangażowania we wspólnotę religijną oraz ewentualnych zmian religijności i światopoglądu – interpretacja wyników w kontekście teorii odporności (resilience) i hierarchii potrzeb Masłowa; | I. Większość respondentów była zadowolona z pomocy humanitarnej świadczonej przez wspólnoty religijne;<br><br>II. Pomoc obejmowała zaspokojenie podstawowych potrzeb fizjologicznych (żywność, schronienie, leki), potrzeb bezpieczeństwa (wsparcie psychologiczne) i społecznych (poczucie przynależności i wsparcia);<br><br>III. Nieliczni respondenci (3,3%) dołączyli do wspólnot religijnych w wyniku otrzymanej pomocy, ale ponad połowa zauważyła pozytywne postrzeganie osób wierzących jako cnotliwych, co może sprzyjać budowaniu przyszych więzi;<br><br>IV. Krytyczne uwagi dotyczyły najczęściej niedostatecznej, nieregularnej lub trudno dostępnej pomocy, a także w niewielu przypadkach uwarunkowania pomocy uczestnictwem w nabożeństwach; | Religijne społeczności (działalność różnych wyznań religijnych w Ukrainie) są ważnym filarem pomocy, która wzmacnia psychologicznie i społecznie osoby dotknięte wojennymi zniszczeniami, a dzięki temu przyczyniają się do społecznej odporności i odbudowy; |

| Autorzy (rok)            | Kraj badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                              | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                         |
|--------------------------|--------------|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mazhak & Maltseva (2024) | Czechy       | 919 kobiet     | Określenie poziomu postrzeganego stresu w badanej grupie oraz identyfikacja czynników społecznych i strategii radzenia sobie z poziomem postrzeganego stresu u ukraińskich kobiet uchodźczyń w Czechach; | <p>Badanie ilościowe – ankiety online</p> <p>I. Perceived Stress Scale (PSS-14 i PSS-10) – pomiar poziomu postrzeganego stresu;</p> <p>II. BRIEF-COPE – kwestionariusz obejmujący 28 pozycji, mierzący 14 różnych strategii radzenia sobie ze stresem, pogrupowanych na trzy wymiary: radzenie sobie, skoncentrowane na problemie, emocjach i unikaniu;</p> <p>III. Ponadto zastosowano ankietę online (pytania o samoocenę zdrowia fizycznego i psychicznego, barier adaptacyjnych oraz danych demograficznych);</p> | <p>I. Poziom postrzeganego stresu był na poziomie umiarkowany – wysoki;</p> <p>II. Wyższy poziom stresu korelował z pogorszeniem stanu zdrowia psychicznego i fizycznego, problemami finansowymi i mieszkaniowymi, dyskryminacją, barierami językowymi i trudnościami w integracji;</p> <p>III. Wsparcie społeczne, dobre relacje rodzinne i sąsiedzkie oraz uczestnictwo w działaniach społecznych i religijnych wiązały się z niższym poziomem stresu;</p> <p>IV. Stosowanie strategii radzenia sobie polegających na unikaniu (avoidant coping) było związane ze wzrostem odczuwanego stresu;</p> <p>V. Skala PSS-10 okazała się bardziej użyteczna i praktyczna niż PSS-14;</p> | <p>Udział w ukraińskich wspólnotach religijnych był istotnie powiązany ze zmniejszeniem poziomu postrzeganego stresu oraz stanowił jeden z elementów integracji społecznej, co pomogło zredukować stres w nowym kraju;</p> |

| Autorzy (rok)  | Kraj badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                                                          |
|----------------|--------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Długosz (2023) | Polska       | 737 ankiet     | Zdiagnozowanie zdrowia psychicznego ukraińskich uchodźców: częstość ryzyka wystąpienia zaburzeń lękowych, depresji i PTSD (RHS-15), analiza związku między zmiennymi socjodemograficznymi a wynikami testów oraz opis strategii radzenia sobie ze stresem stosowanych przez uchodźców i ich wpływu na ryzyko zaburzeń psychicznych; | Badania ilościowe – ankiety online (Computer-Assisted Web Interview – CAWI)<br>I. Kwestionariusz Refugee Health Screener-15 (RHS-15) przetłumaczony na język ukraiński, służący do przesiewowego wykrywania objawów lęku, depresji i PTSD;<br>II. Skala nominalna mierząca strategię radzenia sobie ze stresem (strategii skoncentrowanych na problemie oraz na emocjach) | I. Większość respondentów (73%) miało pozytywny wynik RHS-15 świadczący o występowaniu PTSD, mniejsza część (66%) badanych wykazała poziom cierpienia psychicznego (emotional distress);<br>II. Wyższe poziomy zaburzeń psychicznych obserwowano u kobiet, osób młodszych (≤34 lata) oraz u uchodźców nieznających języka polskiego;<br>III. Uchodźcy częściej stosowali strategię skoncentrowaną na problemie niż emocjach;<br>IV. Najniższe poziomy stresu i traum odnotowano u osób stosujących aktywne strategie radzenia sobie;<br>V. Strategia rezygnacji (poddawanie się, zazywanie środków uspokajających) wiązała się z najwyższym poziomem zaburzeń; | Modlitwa jako strategia radzenia sobie ze stresem nie wykazała istotnego efektu ochronnego wobec objawów traumacyjnych (co jest niezgodne z wynikami innych badań dotyczących uchodźców syryjskich czy ukraińskich, u których duchowość i modlitwa odgrywały istotną rolę); |

| Autorzy (rok)               | Kraj badania                                         | Próba badawcza                   | Cel badania                                                                                                                                                                                    | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Rola religii/wiary                                                                                                                                     |
|-----------------------------|------------------------------------------------------|----------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Trofimov & Shabanova (2024) | Polska, Niemcy, Rumunia, Holandia, Czechy i Bułgaria | 45 osób (6 mężczyzn i 39 kobiet) | Zbadanie stanu zdrowia psychicznego ukraińskich migrantów przynusowych pod wpływem wojny oraz eksploracja hipotezy, czy wiara religijna działa jako czynnik odpornościowy (resilience factor); | <p>Badanie ilościowe – ankiety internetowe (formularz Google)</p> <p>I) Post-traumatic Stress Disorder Checklist (PCL-5) – mierzenie objawów PTSD;</p> <p>II. Beck's Depression Inventory (BDI) – ocena nasilenia objawów depresji;</p> <p>III. Skala samooceny stanów psychicznych według Eysencka;</p> <p>IV. Skala samotności UCLA;</p> <p>V. Pytania dotyczące wiary i praktyk religijnych;</p> | <p>I. Wysoka częstość występowania PTSD, ciężkiej depresji, umiarkowanego lęku, frustracji, agresywności i samotności w grupie badanej;</p> <p>II. Istotna korelacja pozytywna między samotnością a PTSD oraz depresją – złożony związek izolacji społecznej z zaburzeniami zdrowia psychicznego;</p> <p>III. Brak statystycznie istotnej korelacji pomiędzy poziomem religijności (praktyk i przynależności religijnej) a wskazaniami zdrowia psychicznego, takimi jak PTSD, depresja czy lęk;</p> <p>IV. Część respondentów (33%) uważała, że wiara pomaga im radzić sobie z wyzwaniem wojny, mimo niskiej częstotliwości praktyk religijnych;</p> | Większa istotność wpływu wiary (przekonanie, duchowość) na zdrowie psychiczne w porównaniu do praktyk religijnych i dostępnym do wspólnot religijnych; |

| Autorzy (rok)                  | Kraj badania   | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                        |
|--------------------------------|----------------|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Skalski-Bednarz et al., (2024) | Polska, Niemcy | 243 osoby      | Zbadanie związku między złością na Boga a dojrzałością wiary, przebaczeniem de-cyzyjnym oraz dobrostanem psychicznym i duchowym wśród ukraińskich uchodźców wojennych przebywających w Polsce i Niemczech; | Badania ilościowe – kwestionariusze papierowe (pomiar złości na Boga, dojrzałości wiary, przebaczenia de-cyzyjnego, dobrostanu psychicznego oraz dobrostanu duchowego);<br><br>Skale zostały przetłumaczone na język ukraiński przez dwóch niezależnych tłumaczy według zasad adaptacji międzykulturowej (według Sousa & Rojjanasirrat, 2011); | I. Złość na Boga jest wyraźnie negatywnym predyktorem dojrzałości wiary, decyzji o przebaczeniu oraz dobrostanu (psychicznego i duchowego);<br><br>II. Dojrzałość wiary pozytywnie wiąże się z decyzją o przebaczeniu, która z kolei poprawia dobrostan;<br><br>III. Zarówno dojrzałość wiary, jak i decyzja o przebaczeniu stanowią mediatory (pośredniki) w relacji między złością na Boga a dobrostanem – złość na Boga obniża dojrzałość wiary, co zmniejsza przebaczenie, a to prowadzi do niższego dobrostanu. Przebaczenie również mediowało tę relację samodzielnie;<br><br>IV. Pominie obecności złości na Boga, osoby z większą dojrzałością wiary i częściej przebaczeniem potrafią doświadczać lepszego dobrostanu; | Religia i wiara odgrywają istotną rolę w radzeniu sobie z trudnościami wojennymi poprzez mechanizmy dojrzałości wiary i przebaczenia, które łagodzą złość na Boga i wspierają dobrostan uchodźców (psychiczny i duchowy); |

| Autorzy (rok)          | Kraj badania | Próba badawcza                                               | Cel badania                                                                                                                                                                                                                      | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                 |
|------------------------|--------------|--------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Kurapov et al., (2023) | Ukraina      | 589 respondentów (69,2% studenci i 30,8% pracownicy uczelni) | Ocena psychicznego i emocjonalnego wpływu wojny na akademicką społeczność w Ukrainie – poziom lęku wojennego, odporności psychicznej, wypalenia, samotności, a także zmian w używaniu substancji oraz zachowaniach żywieniowych; | <p>Badania ilościowe – ankieta online na platformie Qualtrics</p> <p>I. Zmodyfikowana wersja Fear of War Scale (FWS-U) (10 pozycji) – dwa czynniki lęku (reakcje psychoemocjonalne i egzystencjalne obawy);</p> <p>II. Brief Resilience Scale (BRS) – pomiar odporności psychicznej;</p> <p>III. Short Burnout Measure (SBM) – pomiar;</p> <p>IV. De Jong Gierveld 6-Item Loneliness Scale – oceny samotności;</p> | <p>I. Prawie całość (97,8%) respondentów zgłosiło pogorszenie swojego stanu psychoemocjonalnego: depresji (84,3%), wyzerpania (86,7%), samotności (51,8%), nerwowości (84,4%) i złości (76,9%);</p> <p>II. Studenci i kobiety doświadczają silniej negatywnych skutków niż kadra i mężczyźni;</p> <p>III. Wzrost spożycia substancji (tytoń, alkohol, leki przeciwbólowe i środki uspokajające), który koreluje z poziomem lęku, wypalenia i samotności;</p> <p>IV. Osoby zgłaszające psychoemocjonalne pogorszenie wykazywały wyższe poziomy lęku i wypalenia oraz niższą odporność;</p> | Religijność jest czynnikiem powiązanym z odczuwanym strachem/lękiem wojennym (72,3% osób religijnych) – wiara i stan duchowy mogą mieć ochronny wpływ lub modyfikować reakcje na wojenne stresory; |

| Autorzy (rok)     | Kraj badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                 | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                          | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                                                |
|-------------------|--------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Xu et al., (2023) | Ukraina      | 801 osób       | Zbadanie różnych strategii radzenia sobie oraz ocena rozpowszechnienia objawów zdrowia psychicznego i związku między przyjętymi strategiami radzenia sobie a symptomami psychicznymi podczas trwania wojny; | Badania ilościowe – ankieta online<br>I. Kwestionariusz Brief COPE (dystres psychiczny, lęk, depresja, bezsenność);<br>Dane zostały zebrane metodą internetowego, przekrojowego sondażu z zastosowaniem próby kwotowej; | I. Ponad połowa badanych Ukraińców wykazywała symptomy dystresu psychicznego i lęku już w wczesnym etapie wojny;<br>II. Strategie problemowo zorientowane (np. planowanie, aktywne działanie) – osoby bardziej dotknięte symptomami częściej próbowały aktywne radzić sobie z problemem lub stres wymuszał większe zaangażowanie w takie strategie;<br>III. Strategie emocjonalne (np. humor, religia, korzystanie ze wsparcia emocjonalnego) miały mieszane lub brak jednoznacznych efektów – uważano, że mogą na początku konfliktu nie mieć wyraźnego wpływu na objawy psychiczne Ukraińców;<br>IV. Różne strategie unikania lub rozproszenia, takie jak dystrakcja czy wycofanie się, miały sprzeczne powiązania z symptomami zdrowia psychicznego;<br>V. Istnieje duże zapotrzebowanie na profesjonalne, oparte na dowodach interwencje psychologiczne na Ukrainie, gdyż dostęp do nich jest mocno ograniczony i wiąże się z różnymi barierami; | Religia jako strategia radzenia sobie generalnie nie wykazywała silnych powiązań z symptomami psychicznymi – była stosunkowo rzadko adaptowana lub nie miała dużego wpływu na samopoczucie mentalne ukraińskiej społeczności w trakcie pierwszych tygodni inwazji |

| Autorzy<br>(rok)                 | Kraj<br>badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                        | Metodologia/Narzędzia<br>badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Rola religii/<br>wiary                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|----------------------------------|-----------------|----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Denysevych<br>& Dubrow<br>(2024) | Ukraina         | 22 osoby       | Uchwycenie emocji oraz strategii radzenia sobie w momencie skrajnego kryzysu, ze szczególnym uwzględnieniem roli wiary religijnej jako mechanizmu wsparcia psychicznego i radzenia sobie z trudnościami wojennymi; | Badanie jakościowe – wywiady półstrukturalizowane i częściowo konwersacyjne, prowadzone przez głównego autora (będącego uchodźcą z wojny) z 22 dorosłymi obywatelami Ukrainy, zarówno przebywającymi na Ukrainie, jak i uchodźcami za granicą (10-30 min.), obejmowały pytania dotyczące m.in. najtrudniejszych doświadczeń, myśli, emocji (np. strachu, nienawiści, samotności), odczuwania wsparcia, zmian w sobie oraz perspektyw na przyszłość; | I. Ukraińcy doświadczali multienocjonalnych stanów, gdzie negatywne emocje (strach, nienawiść, samotność) współistniały z pozytywnymi (nadzieja, dumna, wdzięczność);<br>II. Strach był intensywny, często związany z troską o bliskich i własne życie, ale potrafił przekształcać się w motywację do działania, np. poprzez wolontariat;<br>III. Nienawiść była skierowana na konkretne osoby/grupy (np. rosyjskich żołnierzy i Putina), ale wywoływała konflikty moralne i uczucia wstydu;<br>IV. Samotność pojawiała się raczej sporadycznie; respondenci podkreślali raczej korzystanie ze wsparcia społecznego i działania wspólnotowe;<br>V. Strategie radzenia sobie obejmowały społeczne wsparcie, wolontariat, a także religijną wiarę, które pomagały tworzyć poczucie wspólnoty i celu w tym trudnym czasie;<br>VI. Emocje i coping były dynamiczne, przechodziły przemiany w czasie, od negatywnych stanów do momentów nadziei i jedności społecznej; | Wiara religijna była kluczowym mechanizmem radzenia sobie, zapewniającym pewien komfort, nadzieję i interpretację cierpienia, jednak była też wystawiona na próby przez wojnę i związane z nią emocje (np. gdy emocje nienawiści kolidowały z moralnością religijną, co prowadziło do autorefleksji i chwilowych stanów wstydu); |

| Autorzy (rok)         | Kraj badania              | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                       | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-----------------------|---------------------------|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Owiedo et al., (2022) | Polska, Włochy, Hiszpania | 94 osoby       | I. Lepsze zrozumienie strategii radzenia sobie (coping) wśród uchodźców wojny na Ukrainie oraz ich roli w osiągnięciu odporności psychicznej (resilience);<br>II. Identyfikacja pozytywnych wartości i postaw uchodźców w trudnej sytuacji;<br>III. Zbadanie doświadczeń uchodźców, ich relacji z osobami goszczącymi i wolontariuszami; | Badanie jakościowe – półstrukturyzowane wywiady;<br>94 wywiady z uchodźcami oraz 10 wywiadów z wolontariuszami/zespołem pomocy, zebrane materiały tłumaczone na język angielski i kodowane przy użyciu oprogramowania MAXQDA 2022; Zastosowanie analizy hermeneutyczno-etnograficznej analizujących treści narracji; | I. Większość badanych doświadczyła bardzo trudnej lub stresującej podróży jako uchodźcy, jednak przez większość badanych wsparcie ze strony osób goszczących i wolontariuszy było oceniane bardzo pozytywnie (66% „bardzo miło”, 30% „dość miło”);<br>II. Niezbędne jest uwzględnienie wsparcia duchowego i pielęgnacji życia religijnego, nawet w obliczu problemów z dostępem do własnych praktyk religijnych (ukraińscy prawosławni uchodźcy w katolickich krajach); | I. Modlitwa i wiara zwiększają odporność psychiczną oraz są jedną z kluczowych strategii odporności uchodźców – ponad 56% badanych modliło się więcej podczas wojny, modlitwa była stosowana dla uzyskania pocieszenia, siły i odporności;<br>II. Modlitwa miała szeroki zakres intencji: o pokój, bezpieczeństwo bliskich, o zwycięstwo w wojnie oraz o pokonanie lęku i niepokoju; |

| Autorzy<br>(rok)            | Kraj<br>badania                 | Próba badawcza                                                           | Cel badania                                                                                                                                                                                                                                                                                           | Metodologia/Narzędzia<br>badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | Rola religii/<br>wiary                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------|---------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Miliutina et<br>al., (2023) | Ukraina<br>(Kijów<br>i okolicy) | 115 rodzin<br>(minimum<br>jedno zwierzę<br>domowe) – 148<br>respondentów | Rola zwierząt<br>domowych<br>(psów, ko-<br>tów, innych<br>zwierząt)<br>w zachowaniu<br>emocjonalnego<br>i duchowego<br>dobrostanu<br>mieszkańców<br>Ukrainy oraz<br>zbadanie wpły-<br>wu obecności<br>zwierząt na<br>subiektyw-<br>ne poczucie<br>dobrostanu<br>w trudnych<br>warunkach<br>wojennych; | Badanie jakościowe<br>o charakterze eksplora-<br>cyjnym i opisowym (ze<br>wsparciem ilościowym)<br>I. Wywiady pogłębione<br>(free in-depth inte-<br>rviews) z rodzinami po-<br>siadającymi zwierzęta;<br>II. Skala Psycholo-<br>gicznego Dobrostanu<br>Ryffa (42-punktowa),<br>pozwalająca na pomiar<br>różnych wymiarów<br>dobrostanu psychicz-<br>nego, takich jak<br>autonomia, relacje<br>z innymi, cele życiowe,<br>samoakceptacja;<br>III. Technika „rodzin-<br>nego atomu” oraz<br>analiza narracji („My<br>i nasz zwierzątko”) dla<br>pogłębionej analizy<br>relacji rodzinnych i in-<br>terakcji ze zwierzętami;<br>IV. Analiza publikacji<br>i mediów społeczno-<br>ściowych w Ukrainie<br>(dodatkowe źródło<br>informacji); | I. Zwierzęta domowe są<br>postrzegane jako członkowie<br>rodziny, stanowią ważne źró-<br>dło wsparcia emocjonalnego,<br>szczególnie dla dzieci i osób<br>dotkniętych wojną;<br>II. Migranci i uchodźcy, któ-<br>rzy zabrali ze sobą zwierzęta,<br>odnotowali poprawę dobro-<br>stanu psychicznego i szyb-<br>ciej wracali do aktywności<br>zawodowej i społecznej;<br>III. Obecność zwierząt popra-<br>wiała subiektywny dobrostan<br>psychologiczny części doro-<br>słych (15% odczuło popra-<br>wę), ale także wywoływała<br>uczucia niepokoju i poczucia<br>winy związane z ich bezpie-<br>czeństwem oraz logistycznymi<br>trudnościami w czasie wojny;<br>IV. Nie zaobserwowano<br>masowego porzucania czy<br>uśmiercania zwierząt; | Potencjalnie<br>ważna rola<br>zwierząt we<br>wspiera-<br>niu opieki<br>pastoralnej<br>i duchowej,<br>zwłaszcza do-<br>tyczającej zdro-<br>wia personelu<br>medycznego;<br>Wskazanie na<br>potrzebę po-<br>szerzenia ana-<br>lizy o aspekt<br>duchowy<br>i religijny, (np.<br>w kontekście<br>wsparcia<br>pastoralnego<br>oraz dobro-<br>wego dobro-<br>stanu podczas<br>kryzysu); |

| Autorzy (rok)        | Kraj badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                             | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                          |
|----------------------|--------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Baran et al., (2024) | Polska       | 33 kobiety     | Identyfikacja czynników, które wspierają lub osłabiają odporność psychiczną ukraińskich kobiet uchodźczyń w Polsce – opracowanie rekomendacji dla organizacji pozarządowych (trzeciego sektora) wspierających uchodźców | Badania jakościowe (indywidualne wywiady półstrukturalizowane) – 33 wywiady przeprowadzone online i osobiście, w językach ukraińskim, rosyjskim lub mieszanekach językowych (surżyk), (27 do 167 minut – średnio ~73 minuty); | <p>I. Ukraińskie kobiety uchodźczynie wykazały znaczną odporność psychiczną, aktywnie stosując różnicowane strategie radzenia sobie, m.in. planowanie, modlitwę, ćwiczenia fizyczne, medytację, jogę, kontakt z naturą i powtarzające się małe rytuały codzienne (małe przyjemności);</p> <p>II. Pięć głównych źródeł odporności psychicznej to:</p> <p>1) różnorodność strategii radzenia sobie (tzw. „Superbohaterki po traumie”),</p> <p>2) mowyacja wynikająca z odpowiedzialności za dzieci („Wszystko dla dzieci”),</p> <p>3) zaspokojenie podstawowych potrzeb („Podstawowe potrzeby”),</p> <p>4) rola relacji społecznych, w tym drobne akty życzliwości i solidarności („Małe lecz potężne akty dobroci”),</p> <p>5) budowanie silnej tożsamości narodowej („Nowy patriotyzm”);</p> | Wiara i praktyki religijne są jedną z istotnych strategii wspierających odporność psychiczną uchodźczyń – pomagają im zyskać poczucie kontroli i wsparcie emocjonalne w trudnych momentach; |

| Autorzy<br>(rok)          | Kraj<br>badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                   | Metodologia/Narzędzia<br>badawcze                                                                                                                                                                 | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Rola religii/<br>wiary                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------------------|-----------------|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Sanchez et<br>al., (2024) | Czechy          | 13 kobiet      | Badanie odporności psychicznej (resilience) kobiet uchodźczyń z Ukrainy z ich własnej perspektywy – opisanie, w jaki sposób te kobiety radzą sobie z traumą przesiedlenia oraz jakie czynniki temu sprzyjają; | Badania jakościowe (indywidualne wywiady półstrukturalizowane) – 13 wywiadów twarzą w twarz w języku ukraińskim z pomocą tłumacza (około 21–63 min.), uczestniczki same wybierały miejsce wywiadu | I. Kobiety uchodźczynie z Ukrainy wykazują odporność psychiczną dzięki wsparciu z trzech kluczowych obszarów:<br>1) rodzina i przyjaciele – byli nie tylko źródłem informacji i praktycznej pomocy, ale także motywacją do przetrwania, zwłaszcza gdy uczestniczki musiały opiekować się dziećmi lub chorymi członkami rodziny;<br>2) społeczność goszczącej – pomoc otrzymywana od wolontariuszy na granicach, rządu Czech oraz obcych osób była kluczowa w zaspokajaniu potrzeb praktycznych i emocjonalnych;<br>3) wspólnoty religijne – kościoły lokalne stanowiły miejscę wsparcia, przynależności i praktycznej pomocy (np. zapewnienie jedzenia, ubrań, mieszkania, tłumaczeń);<br><br>II. Te trzy środowiska wzajemnie się uzupełniały, dostarczając zarówno praktycznej pomocy, jak i poczucia przynależności, bezpieczeństwa i nadziei kobietom; | Osobista wiara w Boga oraz uczestnictwo w praktykach religijnych (lokalne kościoły) były integralną częścią mechanizmów radzenia sobie i budowania odporności psychicznej tych uchodźczyń – dawały poczucie przynależności i bezpieczeństwa; |

| Autorzy (rok)      | Kraj badania    | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                            | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------|-----------------|----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Rizzi i in. (2022) | Polska, Ukraina | 352 osoby      | Ocena stanu zdrowia psychicznego przesiedlonych osób wewnętrznie (IDPs) z Ukrainy mieszkających w Polsce, pod kątem objawów PTSD, depresji i strategii radzenia sobie; | Badanie mieszane – kwestionariusze i wywiady otwarte<br>I. Kwestionariusz samooceny DSM-5 TR Rated Level i Cross Cutting Symptom Measure – Adult (CCSM): Wersja zrewidowana, przetłumaczona na język ukraiński metodą tłumaczenia wprzód i z powrotem (back-translation);<br>II. Wywiady jakościowe z pytaniami otwartymi | I. Wysoki poziom lęku, depresji, złości i zaburzeń snu wśród ukraińskich uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych;<br>II. Pogorszenie zdrowia psychicznego związane z długocią podróżą i czasem rozłąki z rodziną;<br>III. Kluczowa rola rodziny i bliskich jako czynników ochronnych wspierających odporność psychiczną;<br>IV. Istotna rola religii i wiary jako źródła nadziei i wsparcia emocjonalnego w trudnej sytuacji wojennej; | Wiara i religia jako jedyna forma radzenia sobie z traumą/czynnik ochrony w kontekście podtrzymywania nadziei i wewnętrznej siły (modlitwa o zwycięstwo Ukrainy nad Rosją), także jako źródło poczucia sensu i wsparcia emocjonalnego; |

| Autorzy (rok)     | Kraj badania | Próba badawcza | Cel badania                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Metodologia/Narzędzia badawcze                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | Wyniki                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Rola religii/wiary                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|-------------------|--------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Kazmyrchuk (2024) | Słowacja     | 91 osób        | <p>I. Wpływ przymusowej migracji na praktyki religijne ukraińskich uchodźców na Słowacji;</p> <p>II. Funkcjonowanie religijności jako wskaźnika adaptacji kulturowej w nowym środowisku społecznym;</p> <p>III. Analiza elastyczności religijności poprzez zastosowanie koncepcji „osycylacji metamodernistycznej”;</p> | <p>Badanie mieszané – ankiety i wywiady pogłębione</p> <p>I. Półustrukturyzowane wywiady pogłębione;</p> <p>II. Ankiety online: Ankieta otwarta (open-ended survey) — zawierająca pytania o profil demograficzny, przekonania religijne i zmianę światopoglądu po rozpoczęciu wojny, umożliwiająca swobodną wypowiedź uczestników.</p> <p>Ankieta zamknięta (closed-ended survey) – 23 pytania dotyczące danych demograficznych, przynależności religijnej, tradycji rodzinnych i zmian w praktykach religijnych po inwazji Rosji w 2022 r.;</p> <p>III. Obserwacja uczestnicząca</p> | <p>I. Ukraińscy uchodźcy w Słowacji przejawiają elastyczną religijność, łącząc zachowania tradycyjnej tożsamości prawosławnej z adaptacją do nowych warunków, np. uczestnictwem w nabożeństwach katolickich czy zmianą dat świąt;</p> <p>II. Jednocześnie te osoby balansują między utrzymaniem więzi z przeszłością a dostosowaniem do nowej społeczności (potwierdzenie koncepcji metamodernistycznej osycylacji jako kluczowego mechanizmu adaptacji migracyjnej);</p> <p>III. Wskazanie też na potrzebę uwzględniania religijnych potrzeb uchodźców w politykach integracyjnych;</p> | <p>Religia jest istotnym elementem tożsamości i wsparcia dla ukraińskich uchodźców, ale jej rola i formy wyrazu ulegają dostosowaniom wynikającym z doświadczeń migracji i traumy. Praktyki religijne służą zarówno utrzymaniu ciągłości kulturowej, jak i adaptacji do nowej rzeczywistości społecznej;</p> |

Źródło: opracowanie własne na podstawie artykułu Rizzi et al., 2023.

## Wyniki przeglądu badań empirycznych

### Wnioski

Dla wielu uchodźców wiara i praktyki religijne dostarczają poczucia sensu, kontroli, nadziei, wewnętrznego spokoju i bezpieczeństwa, co pomaga w zmniejszaniu negatywnych emocji, takich jak lęk, smutek czy poczucie bezsilności. Umożliwia to uchodźcom lepsze znoszenie stresu związanego z traumatycznymi doświadczeniami wojny. Praktyki duchowe, modlitwa oraz uczestnictwo w życiu wspólnot religijnych przyczyniają się do budowania odporności psychicznej, redukują poziom lęku i depresji, a także sprzyjają procesom adaptacyjnym w nowym otoczeniu. Także wiara pomaga przetrwać chwile strachu, niepewności oraz rozłąki z bliskimi, które często doświadczają uchodźcy<sup>18</sup>. Dostęp do wspólnot religijnych zapewnia nie tylko duchowe wsparcie, lecz także realną pomoc społeczną i poczucie przynależności, które przeciwdziałają izolacji i samotności, co z kolei jest kluczowym czynnikiem pogarszającym zdrowie psychiczne uchodźców. Religijne organizacje i wspólnoty odgrywają rolę agentów odporności społecznej, wsparcia, mobilizacji pomocy, tworzeniu sieci wsparcia społecznego oraz ułatwianiu integracji uchodźców, co przekłada się na poprawę dobrostanu psychicznego, pomagając uchodźcom w integracji i budowaniu poczucia przynależności w nowym środowisku. Jak wykazały badania w wielu państwach przyjmujących uchodźców (np. Polska, Słowacja, Niemcy), wolność religijna oraz wsparcie ze strony wspólnot religijnych odgrywają znaczącą rolę

<sup>18</sup> J.N. Sanchez, L. Dryjanska, R. Hagues, "I need to be strong": *Refugee women embody resilience within personal, host, and faith communities*, „Transformation” 42(1) (2024), s. 68-82, <https://doi.org/10.1177/02653788241279282> (original work published 2025); L. Oviedo, B. Seryczyńska, J. Torralba, P. Roszak, J. Del Angel, O. Vyshynska, I. Muzychuk, S. Churpita, *Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 19(20) (2022), 13094, <https://doi.org/10.3390/ijerph192013094>; D. Rizzi, G. Ciuffo, G. Sandoli, M. Mangiagalli, P. de Angelis, G. Scavuzzo; M. Nych, M. Landoni, C. Ionio, C., *Running Away from the War in Ukraine: The Impact on Mental Health of Internally Displaced Persons (IDPs) and Refugees in Transit in Poland*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 19, (2022), 16439, <https://doi.org/10.3390/ijerph192416439>; O. Denysevych, J.L. Dubrow, *Emotions, Religious Faith, and Coping Strategies of Ukrainians at the Beginning of the 2022 Russo-Ukraine War: A Qualitative Study*, „Journal of Religion and Health” 2024, <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02221-2>; M. Baran, H. Grzymała-Moszczyńska, M. Zjawieńska, L. Sugay, I. Pujszo, Y. Ovsienko, V. Naritsa, J. Niedziałek, M. Boczkowska, *Superhero in a skirt: Psychological resilience of Ukrainian refugee women in Poland. A thematic analysis*, „International Journal of Clinical and Health Psychology”, 24(4), (2024), 100506, <https://doi.org/10.1016/j.ijchp.2024.100506>; A. Kurapov, V. Pavlenko, A. Drozdov, V. Bezliudna, A. Reznik, R. Isralowitz, *Toward an understanding of the Russian-Ukrainian war impact on university students and personnel*, „Journal of Loss and Trauma”, 28(2) (2023), s. 167-174, <https://doi.org/10.1080/15325024.2022.2084838>

w procesie adaptacji i integracji uchodźców oraz ich lepszej adaptacji w nowym środowisku kulturowym<sup>19</sup>. Dodatkowo udowodniono, że obecność zwierząt domowych ma pozytywny wpływ na zdrowie psychiczne, zwłaszcza dzieci (daje uczucie spokoju i radości) i prawdopodobnie personelu medycznego, choć w przypadku personelu medycznego konieczne są dalsze badania dla potwierdzenia tej roli<sup>20</sup>. Niektóre badania odnotowują, że wojna stawia pod znakiem zapytania wiarę i moralność, prowadząc u części osób do chwilowych kryzysów wiary i poczucia wstydu, zwłaszcza gdy emocje takie jak nienawiść czy poczucie winy kolidują z wyznawanymi wartościami, co jednak często jest przezwyciężane dzięki aktywnemu poszukiwaniu duchowego wsparcia oraz elementom dojrzałości duchowej: refleksji, negocjacji i przebaczenia<sup>21</sup>.

Rola religii jest zróżnicowana – dla niektórych osób jest to pierwszorzędna strategia radzenia sobie, dla innych mniej dominująca w porównaniu z innymi metodami, takimi jak wsparcie społeczne czy działania praktyczne. Poziom zaangażowania religijnego, sposób praktykowania wiary oraz afiliacja religijna są zróżnicowane, a ich wpływ na dobrostan psychiczny i strategie radzenia sobie różni się indywidualnie i kontekstowo<sup>22</sup>. Jednak efektywność religii jako czynnika radzenia sobie jest ograniczona przez trudności w dostępie do znanych sobie

<sup>19</sup> V. Kuryliak, M. Balaklytskyi, *Churches and religious communities in Ukraine during the Russian invasion: Challenges and responses*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” 43(4) (2023), s. 6-25, <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2550>; M. Kazmyrchuk, *The religiousness of Ukrainian refugees in Slovakia as an indicator of their adaptive potential to cultural integration*, „Národopisný věstník” 41(2) (2024), s. 34-56, <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.03>; P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>; I. Mazhak, D. Maltseva, *Perceived Stress and Coping Strategies Among Ukrainian Female Refugees in the Czech Republic*, „BMC Public Health” 24 (2024), Article 321, <https://doi.org/10.1186/s12889-024-18164-0>

<sup>20</sup> K. Miliutina, Z. Trofimov, V. Zelenin, T. Andrushchenko, L. Karamushka, *The Role of Pets in Preserving the Emotional and Spiritual Wellbeing of Ukrainian Residents During Russian Hostilities*, „Journal of Religion and Health” 62 (2023), s. 500-509, <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01669-4>

<sup>21</sup> J.N. Sanchez, L. Dryjanska, R. Hagues, *“I need to be strong”: Refugee women embody resilience within personal, host, and faith communities*, „Transformation”, 42(1) (2024), s. 68-82, <https://doi.org/10.1177/02653788241279282> (original work published 2025); O. Denysevych, J.L. Dubrow, *Emotions, Religious Faith, and Coping Strategies of Ukrainians at the Beginning of the 2022 Russo-Ukraine War: A Qualitative Study*, „Journal of Religion and Health” (2024), <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02221-2>

<sup>22</sup> P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>; M. Kazmyrchuk, *The religiousness of Ukrainian refugees in Slovakia as an indicator of their adaptive potential to cultural integration*, „Národopisný věstník” 41(2) (2024), s. 34-56, <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.03>

instytucji religijnych (np. kościołów prawosławnych, szczególnie w krajach o odmiennym wyznaniu dominującym), młodszy wiek i niższe zaangażowanie religijne części uchodźców oraz doświadczane kryzysy i wyzwania moralne. To wszystko powoduje osłabienie pozytywnego wpływu duchowości i religii w adaptacji do nowego środowiska społecznego, najbardziej w kontekście kulturowym i religijnym<sup>23</sup>. Niektóre badania nie potwierdzają istotnej statystycznie korelacji między poziomem religijności a symptomami PTSD czy depresji, sugerując, że religia jest jednym z wielu czynników wpływających na radzenie sobie, a jej efekt może zależeć od indywidualnych i społecznych uwarunkowań<sup>24</sup>. W świetle powyższego, najlepsze efekty przynosi wsparcie łączące pomoc psychologiczną z dostępem do praktyk duchowych i wspólnot religijnych, dostosowane do konkretnych potrzeb uchodźców<sup>25</sup>.

### **Luki badawcze oraz przyszłe kierunki badań**

W swoim badaniu Trofimov i Shabanova (2024)<sup>26</sup> wskazują na kilka luk badawczych, na które należy zwrócić uwagę w przyszłych badaniach. Pierwszą jest konieczność prowadzenia badań podłużnych (longitudinalnych) – większość badań ma charakter przekrojowy, ograniczając się do jednego punktu czasowego. Brakuje wieloletnich badań śledzących zmiany w poziomie

<sup>23</sup> P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>; A. Trofimov, N. Shabanova, *The Influence of Faith on the Mental Health of Ukrainian Forced Migrants During the Russian-Ukrainian War: An Exploratory Study via Social Media*, „Journal of Religion and Health”, <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02169-3>

<sup>24</sup> P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>; W. Xu, I. Pavlova, X. Chen, P. Petrytsa, L. Graf-Vlachy, S.X. Zhang, *Mental health symptoms and coping strategies among Ukrainians during the Russia-Ukraine war in March 2022*, „International Journal of Social Psychiatry” 69(4) (2023), s. 957-966, <https://doi.org/10.1177/00207640221143919>

<sup>25</sup> P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>; V. Kuryliak, M. Balaklytskyi, *Churches and religious communities in Ukraine during the Russian invasion: Challenges and responses*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” 43(4) (2023), s. 6-25, <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2550>; J.N. Sanchez, L. Dryjanska, R. Hagues, *“I need to be strong”: Refugee women embody resilience within personal, host, and faith communities*, „Transformation” 42(1) (2024), s. 68-82, <https://doi.org/10.1177/02653788241279282> (original work published 2025)

<sup>26</sup> A. Trofimov, N. Shabanova, *The Influence of Faith on the Mental Health of Ukrainian Forced Migrants During the Russian-Ukrainian War: An Exploratory Study via Social Media*, „Journal of Religion and Health”, <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02169-3>

religijności, zdrowia psychicznego i strategii radzenia sobie na różnych etapach migracji i adaptacji. Badania longitudinalne pozwoliłyby lepiej zrozumieć dynamikę oscylacji religijności, strategii radzenia sobie i odporności psychicznej w dłuższym okresie<sup>27</sup>. Drugą z kolei, jest brak badań intersekcyjnych uwzględniających płeć, wiek, status społeczny – często nie biorą pod uwagę złożonych interakcji między płcią, wiekiem, statusem migracyjnym a religijnością i zdrowiem psychicznym. Wiele prac ma przewagę kobiet w próbie, co ogranicza możliwość generalizacji wyników. Potrzebne są badania analizujące, jak intersekcyjne tożsamości wpływają na strategie radzenia sobie i rolę religii. I następnie, ograniczona liczba oraz zróżnicowanie próby – wiele badań opiera się na małych, często jednorodnych próbach (np. 45 osób, głównie kobiety), co zmniejsza moc statystyczną i generalizację wyników. Jest to wyzwanie szczególne w analizach korelacji między religijnością a zdrowiem psychicznym. Przykładem prac uwzględniających powyższe luki badawcze może być badanie Connor (2009)<sup>28</sup>, które opierało się na danych z Longitudinal Survey of Immigrants to Canada (LSIC) o 7,731 imigrantów biorących udział w trzech falach migracji do Kanady (2001, 2003 i 2005), badanie obejmowało legalnych imigrantów, którzy ubiegali się o wizy imigracyjne poza Kanadą, wykluczając uchodźców, studentów międzynarodowych oraz pracowników tymczasowych. Także za inny wzorzec może służyć opracowanie Molteni (2021)<sup>29</sup>, w którym autor skoncentrował się na danych Europejskiego Badania Społecznego (European Social Survey – ESS), którego próba uwzględniała wiele krajów europejskich (np. Belgia, Francja, Włochy i Niemcy) i różne narodowości (z akcentem na imigrantów muzułmańskich w krajach zachodniej Europy oraz imigrantów chrześcijańskich i inne grupy w Europie Wschodniej). Autor kolejnego badania – Długosz (2023)<sup>30</sup> – wspomina takie obszary wymagające dopracowania, jak brak uwzględnienia wpływu lokalnych uwarunkowań społecznych i dostępności wsparcia religijnego. Ponieważ badania wskazują na

<sup>27</sup> D. Rizzi, G. Ciuffo, M. Landoni, M. Mangiagalli, C. Ionio, *Psychological and environmental factors influencing resilience among Ukrainian refugees and internally displaced persons: A systematic review of coping strategies and risk and protective factors*, „Frontiers in Psychology”, 14, (2023), 1266125, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1266125>

<sup>28</sup> P. Connor, *Immigrant religiosity in Canada: Multiple trajectories*, „Journal of International Migration and Integration” 10 (2009), s. 159-175, <https://doi.org/10.1007/s12134-009-0097-9>

<sup>29</sup> F. Molteni, *Between assimilation and discrimination: Immigrants' religiosity in Europe*, „Culture e Studi del Sociale” 6(1) (2021), s. 13-34, <http://www.cussoc.it/index.php/journal/issue/archive>

<sup>30</sup> P. Długosz, *War trauma and strategies for coping with stress among Ukrainian refugees staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8 (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>

bariery w dostępie do odpowiednich wspólnot religijnych w krajach przyjmujących (np. Polska, Słowacja, Czechy), ale rzadko analizują, jak różne systemy wsparcia religijnego i integracji społecznej modyfikują skuteczność religii jako czynnika radzenia sobie. I następne jest niewystarczające uwzględnienie czynników społeczno-ekonomicznych i politycznych (np. stabilność finansowa, warunki mieszkaniowe czy polityka migracyjna) – ich wpływ na relację religii i zdrowia psychicznego jest słabo zbadany. Także inni autorzy wspomnieli, że niedostatecznie zostały wykorzystane metody jakościowe i mieszane. Chociaż istnieją badania jakościowe, brakuje integracji z danymi ilościowymi w podejściu mieszanym, co mogłoby zapewnić głębszy i bardziej wielowymiarowy obraz roli religii i mechanizmów radzenia sobie<sup>31</sup>. Również istnieje potrzeba badań nad negatywnymi aspektami religii – większość prac koncentruje się na pozytywnych rolach religii, natomiast brakuje systematycznego badania wpływu negatywnego radzenia sobie religijnego (*religious struggle*)<sup>32</sup> na adaptację uchodźców oraz innych negatywnych zjawisk, takich jak krzywda doświadczana w ramach wspólnot religijnych, kryzysy wiary oraz konflikty religijne (Skalski, 2024)<sup>33</sup>. Istnieje ponadto niewystarczające uwzględnienie różnic kulturowych i religijnych – większość prac skupia się na religijności ogólnie lub na dominujących tradycjach (np. prawosławie), a rzadziej analizuje wpływ innych wierzeń, sekularyzmu czy agnostycyzmu oraz uwarunkowań kulturowych różnych grup uchodźców<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> M. Baran, H. Grzymała-Moszczyńska, M. Zjawieńska, L. Sugay, I. Pujszo, Y. Ovsienko, V. Naritsa, J. Niedziałek, M. Boczkowska, *Superhero in a skirt: Psychological resilience of Ukrainian refugee women in Poland. A thematic analysis*, „International Journal of Clinical and Health Psychology”, 24(4), (2024), 100506, <https://doi.org/10.1016/j.ijchp.2024.100506>

<sup>32</sup> K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, Guilford Press 1997.

<sup>33</sup> S.B. Skalski-Bednarz, K. Konaszewski, M. Niesiobędzka, O. Gladysz, L.L. Toussaint, J. Surzykiewicz, *Anger toward God and Well-being in Ukrainian War Refugees: the Serial Mediating Influence of Faith Maturity and Decisional Forgiveness*, „Journal of Beliefs & Values” 45(1) (2022), s. 86-100, <https://doi.org/10.1080/13617672.2022.2158019>

<sup>34</sup> D. Rizzi, G. Ciuffo, M. Landoni, M. Mangiagalli, C. Ionio, *Psychological and environmental factors influencing resilience among Ukrainian refugees and internally displaced persons: A systematic review of coping strategies and risk and protective factors*, „Frontiers in Psychology”, 14, (2023), 266125, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1266125>; M. Kazmyrchuk, *The religiousness of Ukrainian refugees in Slovakia as an indicator of their adaptive potential to cultural integration*, „Národopisný věstník” 41(2) (2024), s. 34-56, <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.03>

## Podsumowanie

Trauma wojenna charakteryzująca populację ukraińską po 24 lutego 2022 r. manifestuje się poprzez szerokie spektrum objawów psychologicznych: lęk, depresja, zaburzenia snu, PTSD (zespół stresu pourazowego), poczucie utraty sensu życia czy beznadziejność (APA, 2020). Szczególnie dotkliwie odczuwają ją grupy najbardziej wrażliwe, takie jak dzieci, kobiety, osoby starsze oraz osoby, które utraciły bliskich lub doświadczyły bezpośredniej przemocy fizycznej czy psychicznej<sup>35</sup>. W takich ekstremalnych sytuacjach, jak wykazują liczne badania psychologiczne i socjologiczne, religia i duchowość mogą pełnić niezwykle istotną rolę w radzeniu sobie z traumą i wspieraniu procesu adaptacji. Religia dostarcza mechanizmów pomagających w interpretacji wydarzeń traumatycznych, oferuje nadzieję na przyszłość, a także wzmacnia więzi społeczne poprzez wspólnoty religijne, które nierzadko stają się miejscem integracji, wsparcia emocjonalnego oraz materialnego. Duchowość natomiast, rozumiana jako wewnętrzna sfera przeżyć jednostki, może przyczyniać się do zwiększenia indywidualnej odporności psychicznej (*resilience*), dając poczucie sensu, kontroli nad sytuacją oraz umożliwiając odbudowę tożsamości osobistej po traumatycznych doświadczeniach<sup>36</sup>. Podsumowując, religia, wiara i duchowość pomagają uchodźcom ukraińskim radzić sobie z traumą przede wszystkim jako źródło duchowej siły, społecznego wsparcia i nadziei, jednak jej skuteczność jest uwarunkowana przez indywidualne doświadczenia, dostęp do wspólnot religijnych oraz integrację z innymi formami pomocy. Pomimo rosnącej liczby badań na ten temat wciąż istnieje potrzeba pogłębionych analiz uwzględniających specyfikę ukraińskiego kontekstu kulturowego i religijnego oraz kompleksowe podejście uwzględniające ambiwalentne i wielowymiarowe aspekty religii i duchowości.

**Słowa kluczowe:** religia, trauma, uchodźcy, Ukraina, radzenie sobie.

## Bibliografia:

1. American Psychological Association, *Publication Manual of the American Psychological Association* (7th ed.), American Psychological Association 2020.
2. Ano G.G., Vasconcelles E.B., *Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A meta-analysis*, „Journal of Clinical Psychology” (2005), 61 (4), s. 461-480, <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>

<sup>35</sup> J.L. Herman, *Trauma and recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*, Basic Books 1997.

<sup>36</sup> K.I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press 1997.

3. Baran M., Grzymała-Moszczyńska H., Zjawińska M., Sugay L., Pujszo I., Ovsiienko Y., Naritsa V., Niedzialek J., Boczkowska M., *Superhero in a Skirt: Psychological Resilience of Ukrainian Refugee Women in Poland. A Thematic Analysis*, „International Journal of Clinical and Health Psychology” 24(4) (2024), 100506, <https://doi.org/10.1016/j.ijchp.2024.100506>
4. Carver C.S., Scheier M.F., Weintraub J.K., *Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach*, „Journal of Personality and Social Psychology” 56(2) (1989), s. 267-283, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.56.2.267>
5. Compas B.E., Connor-Smith J.K., Saltzman H., Thomsen A.H., Wadsworth M.E., *Coping with Stress during Childhood and Adolescence: Problems, Progress, and Potential in Theory and Research*, „Psychological Bulletin” 127(1) (2001), s. 87-127, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.1.87>
6. Connor P. *Immigrant Religiosity in Canada: Multiple Trajectories*, „Journal of International Migration and Integration” 10 (2009), s. 159-175, <https://doi.org/10.1007/s12134-009-0097-9>
7. Constantine N., Benard B., Diaz M. *Measuring Protective Factors and Resilience Traits in Youth: The Healthy Kids Resilience Assessment*, „American Psychologist” 55 (1999), s. 647-654.
8. Denysevych O., Dubrow J.K., *Emotions, Religious Faith, and Coping Strategies of Ukrainians at the Beginning of the 2022 Russo-Ukraine War: A Qualitative Study*, „Journal of Religion and Health” (2024), <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02221-2>
9. Długosz P., *War Trauma and Strategies for Coping with Stress among Ukrainian Refugees Staying in Poland*, „Journal of Migration and Health” 8, (2023), 100196, <https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.100196>
10. Folkman S., Moskowitz J.T., *Coping: Pitfalls and Promise*, „Annual Review of Psychology” 55 (2004), s. 745-774, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141456>
11. Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2009.
12. Frankl V.E., *Wola sensu: Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2010.
13. Herman J.L., *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*, Basic Books 1997.
14. Kazmyrchuk M., *The Religiousness of Ukrainian Refugees in Slovakia as an Indicator of their Adaptive Potential to Cultural Integration*, „Národopisný věstník”, 41(2) 2024, s. 34-56, <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.03>
15. Koenig H.G., *Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review*, „Canadian Journal of Psychiatry” 54(5) 2009, s. 283-291, <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>
16. Kurapov A., Pavlenko V., Drozdov A., Bezliudna V., Reznik A., Isralowitz R., *Toward an Understanding of the Russian-Ukrainian War Impact on University Students and Personnel*, „Journal of Loss and Trauma” 28(2) (2023), s. 167-174, <https://doi.org/10.1080/15325024.2022.2084838>
17. Kuryliak V., Balaklytskyi M., *Churches and Religious Communities in Ukraine during the Russian Invasion: Challenges and Responses*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” 43(4) (2023), s. 6-25, <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2550>

18. Lazarus R.S., Folkman S., *Stress, Appraisal, and Coping*, New York 1984.
19. Lazarus R.S., *From Psychological Stress to the Emotions: A History of Changing Outlooks*, „Annual Review of Psychology” 44 (1993), s. 1-21, <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.44.020193.000245>
20. Masten A., Obradović J., *Competence and Resilience in Development*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1094 (2006), s. 13-27, <https://doi.org/10.1196/annals.1376.003>
21. Mazhak I., Maltseva D., *Perceived Stress and Coping Strategies Among Ukrainian Female Refugees in the Czech Republic*, „BMC Public Health” 24 (2024), Article 321, <https://doi.org/10.1186/s12889-024-18164-0>
22. Miliutina K., Trofimov A., Zelenin V., Andrushchenko T., Karamushka L., *The Role of Pets in Preserving the Emotional and Spiritual Wellbeing of Ukrainian Residents During Russian Hostilities*, „Journal of Religion and Health” 62 (2023), s. 500-509, <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01669-4>
23. Molteni F., *Between Assimilation and Discrimination: Immigrants' Religiosity in Europe*, „Culture e Studi del Sociale” 6(1) (2021), s. 13-34, <http://www.cussoc.it/index.php/journal/issue/archive>
24. Oviedo L., Seryczyńska B., Torralba J., Roszak P., Del Angel J., Vyshynska O., Muzychuk I., Churpita S., *Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 19(20) (2022), 13094, <https://doi.org/10.3390/ijerph192013094>
25. Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L.M., *The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE*, „Journal of Clinical Psychology” 56(4) (2000), s. 519-543, [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)
26. Pargament K.I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press 1997.
27. Rizzi D., Ciuffo G., Sandoli G., Mangiagalli M., de Angelis P., Scavuzzo G., Nych M., Landoni M., Ionio C., *Running Away from the War in Ukraine: The Impact on Mental Health of Internally Displaced Persons (IDPs) and Refugees in Transit in Poland*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 19 (2022), 16439, <https://doi.org/10.3390/ijerph192416439>
28. Rizzi D., Ciuffo G., Landoni M., Mangiagalli M., Ionio C., *Psychological and Environmental Factors Influencing Resilience among Ukrainian Refugees and Internally Displaced Persons: A Systematic Review of Coping Strategies and Risk and Protective Factors*, „Frontiers in Psychology” 14 (2023), 1266125, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1266125>
29. Sanchez J.N., Dryjanska L., Hagues R., *“I Need to Be Strong”: Refugee Women Embody Resilience within Personal, Host, and Faith Communities*, „Transformation” 42(1) (2024), s. 68-82, <https://doi.org/10.1177/02653788241279282> (Original work published 2025)
30. Sikorska I. M., *Odporność psychiczna w ujęciu psychologii pozytywnej: Edukacja i terapia przez przygodę*, „Psychoterapia” 181(2) (2017), s. 75-86, <https://www.psychoterapiaptp.pl/Odpornosc-psychiczna-w-ujciu-psychologii-pozytywnej-nedukacja-i-terapia-przez-przygode,75152,0,1.html>

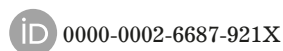
31. Skalski-Bednarz S.B., Konaszewski K., Niesiobędzka M., Gladysz O., Toussaint L.L., Surzykiewicz J., *Anger toward God and Well-being in Ukrainian War Refugees: the Serial Mediating Influence of Faith Maturity and Decisional Forgiveness*, „Journal of Beliefs & Values” 45(1) (2022), s. 86-100, <https://doi.org/10.1080/13617672.2022.2158019>
32. Sousa V.D., Rojjanasirrat W., *Translation, Adaptation and Validation of Instruments or Scales for Use in Cross-cultural Health Care Research: a Clear and User-friendly Guideline*, „Journal of Evaluation in Clinical Practice” 17(2) (2011), s. 268-274, <https://doi.org/10.1111/j.1365-2753.2010.01434.x>
33. Trofimov A., Shabanova N., *The Influence of Faith on the Mental Health of Ukrainian Forced Migrants During the Russian-Ukrainian War: An Exploratory Study via Social Media*, „Journal of Religion and Health” (2024), <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02169-3>
34. UNHCR Regional Bureau for Europe. *Ukraine Situation: Flash Update #79*. United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2025, April 30, <https://data.unhcr.org/en/documents/details/116050>
35. Wnuk M., Marcinkowski J.T., *Psychologiczne funkcje religii w kształtowaniu nadziei*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93(1) (2012), s. 239-243, [https://www.researchgate.net/profile/Marcin-Wnuk-3/publication/303844219\\_Psychologiczne\\_funkcje\\_religii\\_Psychological\\_functions\\_of\\_religion/links/5757fddc08ae5c654907363a/Psychologiczne-funkcje-religii-Psychological-functions-of-religion.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Marcin-Wnuk-3/publication/303844219_Psychologiczne_funkcje_religii_Psychological_functions_of_religion/links/5757fddc08ae5c654907363a/Psychologiczne-funkcje-religii-Psychological-functions-of-religion.pdf)
36. Xu W., Pavlova I., Chen X., Petrytsa P., Graf-Vlachy L., Zhang S.X., *Mental Health Symptoms and Coping Strategies among Ukrainians during the Russia-Ukraine War in March 2022*, „International Journal of Social Psychiatry” 69(4) (2023), s. 957-966, <https://doi.org/10.1177/00207640221143919>
37. Центр Разумкова, *Українське суспільство, держава і Церква під час війни: Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024* [Інформаційні матеріали; PDF-файл]. Київ, Україна 2024.

Mariusz Piecyk

Université Catholique de Lyon

Institut Diocésain de Formation Pastorale (La Castille)

DOI: 10.15290/std.2025.11.06



# LE MINISTÈRE ORDONNÉ DANS LES DOCUMENTS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

## THE ORDAINED MINISTRY IN THE DOCUMENTS OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES

The question of ordained ministry remains one of the most complex and debated topics in the contemporary theology. It touches both on the apostolicity of the Church and on the continuity of the Christian testimony since its origins. While all Churches claim to live in fidelity to the apostolic teaching, their understandings of ministry still differ profoundly. The first ecumenical conferences sought to identify the common foundations of ecclesial ministry. They recognised it as a gift from Christ, animated by the Holy Spirit, in the service of preaching, the sacraments, and the leadership of the community. Despite these convergences, the major differences remain in the understanding of ministerial authority, the nature of ordination, and apostolic succession. Subsequent dialogues have deepened these questions. The document *The Catholicity and Apostolicity of the Church* (1970) highlighted three essential elements: apostolic teaching, apostolic ministry, and life in conformity with the Gospel. These convergences acknowledge the continuity of ministry with its origins, while calling for constant purification and renewal under the action of the Spirit. The ordained minister acts in the name of Christ to build up the community, not possessing personal authority but exercising his service in communion with the whole people of God. More recent documents have emphasised the importance of the relationship between the local Church and the universal

Church. The bishop, successor of the apostles, is seen as a sign of unity and fidelity to the apostolic tradition, although models of the ecclesial organisation vary among the confessions (episcopal, presbyterian, congregational, etc.). Even today, divergences concerning apostolic succession, the exercise of charismatic authority, or the relationship between ministry and the Eucharistic validity remain sensitive issues. Nevertheless, all agree that the essential mission of ordained ministry is to serve the Word and the sacraments in the power of the Spirit, for the sake of the visible unity of the Church and the witness of Christ in the world. The WCC, therefore, encourages the ongoing theological work aimed at a renewed christological and ecclesiological understanding of ministry, so that diversity may become a sign of communion rather than a source of division.

**Key words:** ordained ministry, apostolicity, apostolic succession, universal Church, local Church, priesthood, ordination, mission of the Church, ecclesiological renewal, interconfessional dialogue, unity of the Churches.

La théologie contemporaine ne connaît pas de question plus difficile ni plus controversée que celle du sacerdoce ordonné. Ce problème possède un double fondement dogmatique. D'une part, on peut observer les conséquences des décisions prises par les Églises au cours des siècles afin d'assurer, dans des circonstances culturellement et politiquement diverses, une vie de l'Évangile vécue de manière signifiante, une annonce compréhensible du message du Christ et l'accomplissement dans la foi de la mission salvifique reçue du Père par le Christ et transmise à ses apôtres. D'autre part, la seconde difficulté est celle de l'apostolicité de l'Église<sup>1</sup>, qui englobe tout un ensemble de questions liées à la manière dont la communauté chrétienne actuelle peut reconnaître que sa vie et son message demeurent en continuité authentique avec les premières communautés fondées par les disciples du Christ pour annoncer sa mission salvifique<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « L'apostolicité signifie la transmission constante de l'Évangile à tous les hommes et à toutes les nations par les actes de culte, le témoignage et le service humain dans le monde. L'Église est apostolique parce qu'elle demeure fidèle à la foi et à la mission des apôtres. » *Czwarte Zgromadzenie Ogólne ŚRK. Uppsala, Szwecja, 4-20 lipca 1968*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 4(1988)24, n° 16, p. 96 (ci-après : SiDE).

<sup>2</sup> Cf. H. J. Ryan, *The Meaning of Ordained Priesthood in Ecumenical Dialogues*, dans : *To be a priest* (éd. R. E. Terwillinger, U. T. Holmes), New York 1975, p. 91. L'apostolicité relie l'Église contemporaine à toutes les générations passées du peuple de Dieu. L'Église apostolique exprime ses racines, c'est-à-dire un passé qui s'actualise sans cesse à travers la « Parole et le Sacrement », tout en embrassant, dans l'espérance, l'avenir dont elle « conserve le trésor impérissable dans des vases d'argile » (cf. 2 Co 4, 7). Cf. *Document*

Dès l'abord, il faut dire que la signification du sacerdoce est sans aucun doute controversée. Pratiquement chaque Église chrétienne affirme qu'elle demeure dans la continuité vivante avec l'Église des premiers apôtres et que son témoignage de vie sacramentelle et de proclamation de la Parole fait en sorte que la personne et le message de Jésus ne restent pas sans écho dans le monde contemporain. Il convient cependant de souligner que toutes les Églises ne s'accordent pas sur les questions les plus essentielles concernant le ministère ordonné. Déjà, les deux Conférences mondiales des Églises sur la « Foi et la Constitution », organisées à Lausanne en 1927 et à Édimbourg en 1937, avaient reconnu la nécessité d'un « ministère reconnu dans chaque partie de l'Église, comme bénéficiant de la sanction de l'ensemble de l'Église »<sup>3</sup>. Avec le recul de près d'un siècle, on voit que la mise en œuvre de ce postulat laisse encore beaucoup à désirer. Néanmoins, il faut souligner qu'au fil des années passées, un consensus œcuménique est apparu, proposant que la nature et la signification du sacerdoce ordonné dans l'ensemble du monde chrétien correspondent largement à la structure et à la compréhension d'un

*d'étude sur la catholicité et l'apostolicité*, éd. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1931-1982*, vol. I, Paderborn-Frankfurt am Main 1983, n° 6, p. 642 (ci-après : DwÜ I). En outre, l'Église possède le caractère apostolique parce qu'elle a été envoyée, c'est-à-dire constituée « par le don de la mission », confiée par le Père à son Fils. Le Christ a accompli cette mission une fois pour toutes, et celle-ci s'achève à la fin des temps par l'Esprit Saint. Jésus, envoyé par le Père, a confié aux hommes le mystère du Royaume de Dieu (cf. Mc 4, 11) ; c'est pourquoi il appelait à la conversion, pardonnait les péchés, guérissait les malades, pour enfin, par sa Passion, prendre sur lui le poids des péchés des hommes et, par sa Résurrection, leur rendre possible la participation à sa vie. C'est dans ce but que Dieu appelle des hommes pour continuer la mission du Christ. Afin d'accomplir cet envoi, l'Église a été dotée par l'Esprit Saint d'un mandat particulier (*exousia*), confiant à des personnes choisies l'exécution de cette tâche dans la communauté. C'est pourquoi l'Église est apostolique grâce à l'envoi dans le monde des disciples de Jésus. Cette mission, accomplie par la puissance de l'Esprit Saint, se manifeste, se réalise et se transmet dans la communauté qui a été « sanctifiée et envoyée » à l'image du Christ (cf. Jn 17, 18-19). Dans cette perspective, l'apostolicité est liée à l'accomplissement, jusqu'à la fin des temps, du dessein salvifique de Dieu. Cf. W. Hanc, *Katolickość i apostolskość Kościoła w świetle dialogowego dokumentu studyjnego Ekumenicznej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego*, dans : *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii dialogu i nadziei. W 70. rocznicę urodzin Wacława Hryniewicza* (éd. P. Kantyka), Lublin 2006, p. 198-199.

<sup>3</sup> T. Talow, *The World Conference on Faith and Order*, dans : *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (éd. R. Rouse, S. C. Neill), Philadelphie 1968, p. 405-441. Voir aussi : *SiDE* 1 (2004), p. 108-119 ; 120-156. La question du ministère ordonné fut reprise à nouveau lors de la conférence de Montréal (1963), tandis qu'au cours de la rencontre de Bristol (1967), il fut décidé de formuler un accord préliminaire interconfessionnel, en particulier sur l'Eucharistie, le baptême et les ministères ordonnés. Cf. W. Łydk, *Refleksje na temat "Dokumentu z Limy"*, dans : *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarz* (éd. W. Hryniewicz, S. Koza), Lublin 1989, p. 67.

tel ministère spirituel telles qu'elles existaient dans l'Église au temps des quatre premiers conciles œcuméniques<sup>4</sup>.

La conférence de Lausanne a permis de dégager un convergence de vues fondamentale dans cinq domaines essentiels concernant le ministère ecclésial : 1) le ministère ecclésial constitue un don de Dieu offert par le Christ à l'Église, don nécessaire à son existence et à son développement ; 2) le ministère tire sa force et reçoit son autorité propre de Jésus et de l'Esprit Saint ; 3) l'objectif essentiel du ministère ordonné est de transmettre aux hommes les actes salvifiques et sanctifiants du Christ à travers le service pastoral, la prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements, qui deviennent efficaces par la foi ; 4) le ministère ecclésial exerce une fonction de direction et de discipline dans la communauté, tant au niveau universel que particulier ; 5) les personnes choisies, dotées des charismes nécessaires à l'exercice du ministère ordonné, sont – par le rite de l'ordination, accompagné de la prière et de l'imposition des mains, c'est-à-dire comme personnes élues par l'Esprit et reconnues par l'Église – autorisées à remplir les devoirs qui découlent de ce ministère<sup>5</sup>.

Au fil des siècles, diverses formes de ministère ordonné ont vu le jour, par lesquelles l'Esprit Saint a réalisé son œuvre d'illuminer le monde, de convertir les pécheurs et de perfectionner les saints. Cependant, les différences dans la compréhension de l'autorité et de la fonction du ministère ordonné se sont

<sup>4</sup> Cf. H. J. Ryan, *The Meaning of Ordained Priesthood in Ecumenical Dialogues*, op. cit., p. 91.

<sup>5</sup> Cf. *Enchiridion Oecumenicum. Fede e costituzione. Conferenze mondiali 1927-1993*, vol. 6 (ci-après : EOe VI), Bologna 2006, n° 933, p. 429-430. Les représentants de l'Église orthodoxe présents lors de la Conférence de Lausanne ont souligné que le ministère ecclésial dans l'Église provient de l'institution du Christ. Ils ont également affirmé que le ministère des évêques, des presbytres et des diacres doit avoir pour fondement la succession apostolique ininterrompue. C'est pourquoi, selon eux, il n'est pas possible de parvenir à un quelconque accord sur cette question avec les communautés qui l'interprètent autrement. Il convient également de souligner que le christianisme occidental comporte lui aussi des différences visibles. Il faut notamment remarquer que l'ordination est un acte sacramentel institué par Dieu ; elle devient donc indispensable, car elle confère à un ministère déterminé un don particulier de l'Esprit. Seuls les évêques peuvent procéder à cette ordination, et la succession apostolique est la condition *sine qua non* pour que le ministère ecclésial obtienne son autorité en vue de la communion visible de l'Église et de la validité des sacrements célébrés. D'autre part, il existe des communautés pour lesquelles il n'y a qu'un seul ministère ordonné : le ministère de la Parole et des sacrements. Celui-ci est conforme au témoignage du Nouveau Testament, possède l'autorité nécessaire, et les sacrements célébrés en vertu de ce ministère sont valides. Il reste particulièrement significatif d'affirmer que la grâce d'exercer ce ministère est reçue directement de Dieu par le croyant ; ainsi, dans l'ordination, elle n'est pas conférée mais simplement reconnue. Enfin, on relève également des opinions intermédiaires entre les positions mentionnées ci-dessus. Cf. EOe VI, ibid., n° 943-945, p. 432-434

reflétées dans ses divers modèles, devenant la cause de nombreux malentendus, de questions, voire de doutes. Ces divergences élargissent également le mur qui sépare les Églises, compliquant le retour à la communion désirée et constituant, en particulier sur le terrain missionnaire, un contre-témoignage<sup>6</sup>.

En tenant compte du modèle d'une future Église unie, le rapport final de la Conférence de Lausanne confirme l'importance de la place occupée, dans la constitution primitive de l'Église, par les évêques, le collège des presbytres et la communauté des baptisés, ainsi que la formation historique de trois structures ecclésiales au sein des grandes communautés chrétiennes – épiscopale, presbytérienne et congrégationaliste – considérées par leurs partisans comme une organisation nécessaire et adéquate. Le document exprime en même temps la conviction que tous ces éléments devront trouver leur juste place dans la vie de la nouvelle communauté unie. Toutefois, si cette proposition venait à être reconnue et mise en œuvre, l'adoption d'un modèle concret d'ordination, en tant que méthode naturelle et légale d'accès au ministère ecclésial, ne pourrait être comprise comme impliquant l'acceptation d'une théorie particulière sur l'origine, l'essence ou la fonction de l'un de ces ministères. Cela ne pourrait pas non plus conduire à mettre en question la validité des ordinations dans ces parties de l'Église universelle qui sont convaincues de conserver un ordre apostolique valide au sein d'autres modèles d'ordination. Le ministère de la Parole et du sacrement, qui a existé sous différentes formes dans le passé ou existe encore, et dont l'Esprit Saint s'est servi pour sanctifier les fidèles, ne saurait être, dans sa signification essentielle, ni rejeté ni diminué par l'introduction d'une nouvelle forme d'ordination. C'est pourquoi la Conférence de Lausanne, consciente qu'un accord ne peut être atteint sur de nombreux aspects du ministère ecclésial, recommande d'engager un débat sur des mesures concrètes qui rapprocheraient, ou exprimeraient déjà, l'unité existante<sup>7</sup>.

Le rapport final de la Deuxième Conférence mondiale sur la « Foi et la Constitution » de l'Église, tenue à Édimbourg (3-18 août 1937), confirme dans l'ensemble le message de Lausanne.<sup>8</sup> Néanmoins, il présente certains éclaircissements dogmatiques assez importants concernant le ministère

<sup>6</sup> Cf. EOe VI, n° 934-936, p. 430-431.

<sup>7</sup> Ibid., n° 937-941, p. 431-432. Le problème est en réalité particulièrement complexe, puisque même certains représentants du système épiscopal ne considèrent pas la succession apostolique comme un élément nécessaire de celui-ci, ou bien la rejettent totalement. D'autres ne voient pas la nécessité de l'existence d'un ministère épiscopal historique. Dans le système presbytérien, on soutient l'opinion que le ministère apostolique peut être transmis par les presbytres. Quant aux partisans du système congrégationaliste, ils estiment que leur ministère est transmis selon le modèle des témoignages du Nouveau Testament. Cf. EOe VI, *ibid.*, n° 945, p. 433-434.

<sup>8</sup> Ibid., n° 1304-1309, p. 602-604.

ecclésial. Le rapport affirme que toutes les Églises s'accordent à reconnaître que le ministère ecclésial doit sa naissance à Jésus, mais des divergences apparaissent déjà quant à la manière dont il a été institué. La question de l'imposition des mains comme forme d'ordination est également problématique, en particulier en ce qui concerne la signification de ce geste et la personne exerçant le ministère. D'autres différences d'interprétation proviennent de la doctrine de la succession apostolique, qui, pour les Églises épiscopales, signifie la succession des évêques dans les principaux sièges chrétiens, transmettant et gardant l'enseignement des apôtres, ainsi que la succession par l'imposition des mains. Cette double « transmission du ministère » a été associée à la célébration responsable des sacrements et, selon certaines Églises, constitue le véritable et unique garant de la grâce sacramentelle et de la rectitude doctrinale. Une opinion semblable est partagée par les catholiques, les orthodoxes, les vieux-catholiques et une partie des anglicans. Certains fidèles anglicans comprennent cependant la succession d'une manière plus générale, comme la transmission, de génération en génération, de l'autorité de la supervision spirituelle sur le clergé et les laïcs dans l'Église, ce qu'ils considèrent en même temps comme un symbole et un lien d'unité. En revanche, certaines communautés presbytériennes et réformées estiment que l'ordination résulte de l'action des presbytres réunis en tant qu'autorité épiscopale légitimement élue, en mettant surtout l'accent sur la juste proclamation de la Parole et la célébration des sacrements. Enfin, le rapport recommande que les autres communautés qui n'utilisent pas le terme de « succession apostolique » puissent l'accepter dans le sens de la continuité du témoignage des apôtres, par la proclamation fidèle de l'Évangile et la célébration des sacrements. On ne peut cependant nier que toutes les Églises croient et reconnaissent la succession apostolique comme un bien précieux. Il est toutefois essentiel que la forme future de l'Église ne repose pas uniquement sur le passé, mais dépende avant tout de la direction constante de l'Esprit Saint<sup>9</sup>.

Par nature, l'Église porte la responsabilité de transmettre le témoignage vivant des apôtres. C'est de là que découle le sens de l'existence des différents ministères ecclésiaux. De plus, le ministère des apôtres et toute la variété des formes de service sont transmis et maintenus par la puissance de l'Esprit Saint ; dès lors, c'est en cet Esprit qu'ils doivent être exercés et rendus efficaces par sa force. Cependant, parmi les chrétiens, il n'existe pas d'accord sur l'évaluation de ces ministères. Ce qui demeure incontestable, en revanche, est la foi des disciples du Christ en l'apostolicité de l'Église, car, grâce à la grâce divine, elle demeure fidèle à sa mission, proclamée dans la Parole et dans le

<sup>9</sup> EOe VI, n° 1297-1303, p. 599-602.

ministère sacramentel hérité des apôtres<sup>10</sup>. Dans la compréhension de nombreuses communautés, tel est le véritable sens de la succession apostolique ; c'est pourquoi, dans cette perspective, de nouvelles possibilités d'accord entre les Églises apparaissent. Le document d'étude du Conseil œcuménique des Églises et de l'Église catholique romaine, *La catholicité et l'apostolicité de l'Église* (1970), souligne une convergence des points de vue sur trois questions : 1) Pour mettre en évidence le caractère apostolique de l'Église, sont essentiels et, à la lumière de l'Écriture et de la Tradition, cohérents : l'enseignement apostolique, le ministère apostolique et la vie conforme à l'Évangile ; 2) Bien qu'au fil des siècles la compréhension et la fonction du ministère ordonné aient évolué, la continuité de l'Église avec ses origines apostoliques n'a pas été rompue. À la lumière du message primordial des apôtres, l'Église doit constamment rester consciente de sa responsabilité face au dessein dynamique de Dieu, car ce n'est que dans cette attitude – animée d'un esprit de pénitence et de conversion – qu'elle pourra purifier et renouveler le caractère et le style propres à son ministère ; 3) La tâche principale du ministère demeure toujours la réalisation de la mission de l'Église, accomplie grâce à la force vivifiante de l'Esprit de Dieu et dans l'attente eschatologique du retour du Christ.<sup>11</sup>

Puisque les points de vue communs ont été énumérés, il convient également de mentionner les différences qui apparurent dès les origines de l'Église et qui – selon le Document – constituent une bénédiction, même si elles sont devenues la source des divisions confessionnelles. Parmi les questions controversées, il faut donc compter : la signification de la succession apostolique dans le ministère épiscopal, existant depuis les temps apostoliques ; la fidélité à l'enseignement de l'Écriture Sainte ; la préservation de la doctrine de l'Église ; l'exercice de l'autorité charismatique ainsi que la continuité dans la foi apostolique. Et bien qu'il existe – comme on le voit – des controverses multiples et complexes, il faut néanmoins souligner le désir de maintenir l'unité dans l'Église, également au sein de la communauté des apôtres, ainsi que les efforts entrepris pour surmonter les divergences doctrinales. Il ne serait

<sup>10</sup> Le mot « apostolique » n'exprime pas seulement la fidélité de l'Église au témoignage et à la foi des apôtres, mais il se rapporte également aux sacrements. L'Église garde sa continuité grâce au lien constant qu'elle maintient avec sa source. Cette relation s'exprime particulièrement dans le sacrement de l'ordination sacerdotale, qui renvoie en même temps à l'Esprit Saint, garant de la continuité. Cf. J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Rozmowa z Peterem Seewaldem*, Kraków 2005, p. 323.

<sup>11</sup> Cf. DwÜ I, n° 7-8, p. 642-643. Cf. W. Hanc, *Katolickość i apostolskość Kościoła...*, op. cit., p. 200-201.

donc pas exagéré d'affirmer que le dialogue œcuménique dans ce domaine se poursuit depuis les tout premiers temps de l'Église<sup>12</sup>.

L'évaluation détaillée de la valeur du ministère ordonné est abordée dans le rapport de la Commission « Foi et Constitution » de 1974 : *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three Agreed Statements*<sup>13</sup>. La théologie du sacerdoce ordonné présentée dans ce document met en lumière quatre domaines clés qui aident à comprendre la question traitée : l'apostolicité, l'*episkopé* (la fonction de surveillance pastorale), l'ordination, ainsi que la différence entre le sacerdoce ordonné et le sacerdoce universel de tous les baptisés<sup>14</sup>.

Dans le rapport de la Commission « Foi et Constitution », le ministère ordonné est désigné comme un « ministère particulier ». Dès le début du chapitre consacré au *Ministry*, la relation entre ce ministère et l'apostolicité est définie. Le document affirme que le Christ a choisi les apôtres et leur a confié la parole de la réconciliation, afin que son œuvre rédemptrice puisse être proclamée et attestée jusqu'aux extrémités de la terre, et que ses fruits puissent être transmis à l'Homme. Déjà, au sein des communautés chrétiennes des premiers siècles de l'Église, les apôtres exerçaient une fonction unique et fondamentale, qui ne pouvait être transmise. Toutefois, dans la mesure où ils assumaient une responsabilité particulière – mais non exclusive – pour l'annonce de la Bonne Nouvelle de la réconciliation, en fondant des Églises et en les édifiant dans la foi apostolique, leur ministère devait être poursuivi. Bien que dans l'Église primitive existât une diversité de dons, le Nouveau Testament mentionne cependant la distinction d'un ministère, à savoir l'élection d'un « ministère particulier ». Ce ministère spécifique était alors essentiel, et il le demeure en tout temps, en toute circonstance et en tout lieu. De plus, un tel ministère est exercé par des personnes appelées au sein de la communauté, qui ont reçu le charisme et l'autorité de transmettre le témoignage vivant des apôtres<sup>15</sup>.

Le « ministère particulier » est ensuite défini dans la catégorie de l'*episkopé*. Selon le document, il faut affirmer la fonction fondamentale et unique de ce type de service, qui consiste à rassembler et à édifier la communauté chrétienne par la prédication et l'enseignement de la Parole de Dieu, ainsi

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 201.

<sup>13</sup> Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three Agreed Statements*, Geneva 1975, p. 1-61.

<sup>14</sup> Cf. H. J. Ryan, *The Meaning of Ordained Priesthood in Ecumenical Dialogues*, op. cit., p. 97.

<sup>15</sup> Cf. Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 13.

que par la présidence de la vie liturgique et sacramentelle de la communauté eucharistique<sup>16</sup>. La communauté chrétienne et le « ministère particulier » sont donc mutuellement liés. Le ministre ne peut exister ni accomplir sa mission dans l'isolement, car il a besoin du soutien et de l'encouragement de ses frères dans la foi. D'un autre côté, la communauté a besoin du ministère ordonné pour coordonner et unifier les divers charismes, ainsi que pour fortifier et rendre possible le sacerdoce de tout le Peuple de Dieu. Il faut donc souligner que cette relation et cette cohérence mutuelle montrent que l'Église n'est pas la maîtresse de la Parole et du Sacrement, ni la source de sa foi, de son espérance et de son unité, car la vie chrétienne – tout comme le ministère ordonné – est reçue du Christ vivant dans l'Église<sup>17</sup>.

L'intégration au « ministère particulier » s'accomplit par l'ordination. Le rapport affirme que le choix divin d'instituer l'état clérical exige de l'Église un discernement : quelle forme d'ordination avait déjà été découverte au temps des apôtres (cf. 2 Tm 1, 6s) et quelle forme ultérieure est devenue l'ordination

<sup>16</sup> Le mot grec *episkopos*, traduit par « évêque », signifie à l'origine le soin porté à quelque chose ou à quelqu'un, et peut désigner, dans son champ conceptuel, la surveillance exercée par une personne sur l'accomplissement d'une tâche ou sur un groupe de personnes ; il peut également désigner la vigilance personnelle de Dieu sur un individu ou sur le déroulement d'un événement. D'un point de vue œcuménique, il convient de noter que, dans le Nouveau Testament, ce mot apparaît rarement et le plus souvent dans des textes tardifs (à l'exception de Ph 1, 1) : Ac 1, 20 ; 20, 28 ; 1 P 2, 25 ; 1 Tm 3, 1-2 ; Tt 1, 7. La première citation des Actes des Apôtres (1, 20) décrit la légitimation du choix d'un disciple pour remplacer Judas. La seconde (20, 28) fait partie du discours de Paul, qui encourage les anciens de l'Église à veiller sur « tout le troupeau au sein duquel l'Esprit Saint vous a établis évêques, afin que vous preniez soin de l'Église de Dieu ». Les trois autres passages se rapportent aux exigences liées au rôle et à la fonction de l'*episkopos* dans l'Église. Le débat qui se poursuit autour de ce terme se concentre surtout sur l'évolution du ministère d'« évêque ». Toutefois, des questions demeurent : le mot « évêque » désignait-il une charge d'autorité dans l'Église existant dès l'époque apostolique ? Ou bien s'agissait-il d'un terme général conférant, dans une certaine mesure, respect et autorité à tout croyant ? Il ne fait aucun doute que les différentes traditions chrétiennes apportent des réponses diverses à ces questions. Cf. J. A. Overman, *Biskup*, dans : *Słownik wiedzy biblijnej* (éd. B. M. Metzger, M. D. Coogan), Warszawa 1996, p. 68.

<sup>17</sup> *Faith and Order Commission of the Council of Churches, One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 15. Les ministres ordonnés exercent un rôle unique et qui leur est propre, rôle pour l'accomplissement duquel ils doivent d'abord être greffés sur le sacerdoce du Christ, auquel ils participent directement grâce à l'ordination. Ce fait ne nie nullement l'existence du sacerdoce commun dans l'Église, mais il souligne l'existence d'un sacerdoce particulier, dont l'essence consiste non seulement à participer au sacerdoce du Christ, mais aussi à représenter et rendre présent Jésus lui-même – le Prêtre. Cf. L. Balter, *Posoborowe spojrzenie na kapłaństwo katolickie*, „Homo Dei” 143 (1971) 1, p. 18.

universellement reconnue<sup>18</sup>. Il convient donc de relever que la signification de l'ordination est décrite de manière assez succincte à l'endroit où le rapport précise les limites de la personne ordonnée dans l'exercice de l'*episkopé*. De plus, l'exercice de ce ministère possède une autorité divine, qui appartient en premier lieu à Jésus, car c'est lui qui l'a reçue du Père (cf. Mt 28, 18). Et puisque l'ordination, dans son essence, est un choix accompagné de la prière pour les dons de l'Esprit Saint en vue de l'édification permanente du Corps, l'autorité du ministère ordonné ne peut être comprise comme une propriété personnelle de l'ordonné, mais appartient à l'ensemble de la communauté, au sein de laquelle et pour laquelle la personne a été désignée au ministère. Ainsi, l'autorité, exercée en quelque sorte au nom de Dieu, doit inclure, dans sa mise en œuvre, la participation de toute la communauté. Le ministre ordonné manifeste et accomplit ce service en vertu de l'autorité du Christ, de la même manière que Jésus lui-même a révélé au monde, dans la communauté et par elle, l'autorité de Dieu<sup>19</sup>.

Considérant le fait que le Nouveau Testament n'emploie pas les termes « prêtre » (*hiereus*) ou « sacerdote » (*hierateuma*) en référence au ministre ordonné ou au ministère ecclésial, il faut toutefois noter que ces termes apparaissent fréquemment dans la Tradition. Selon le document, bien que les Églises issues de la Réforme évitent le mot « sacerdote » pour désigner le ministère ordonné, les Églises de tradition catholique, elles, utilisent ce concept sous diverses formes : ministère sacerdotal, sacerdote du ministère ecclésial, ou encore service dans le sacerdoce<sup>20</sup>. La recherche d'un consensus quant à la

<sup>18</sup> Cf. Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 16.

<sup>19</sup> Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 18. Le pouvoir sacerdotal ne peut agir par lui-même, mais doit chaque fois recevoir du Christ la force qui le conduit à atteindre son effet propre. Il faut souligner qu'en comparaison avec l'autorité sacerdotale de Jésus, l'autorité conférée par l'ordination est strictement subordonnée. Ainsi, lorsque le ministre ordonné, au moment de l'offrande et de la célébration des sacrements, n'est qu'un instrument en relation avec le Christ, le fruit de son action consiste à transmettre les richesses de Jésus au monde. Cf. Ch. Journet, *Kościół Chrystusowy*, Poznań 1960, p. 125. Dans ce sens, les personnes marquées du sceau sacerdotal possèdent un sacerdoce distinct de celui des autres baptisés. Ce sacerdoce doit être compris comme un signe visible, une présence perceptible, et même une condition actuelle permettant l'action effective du sacerdoce même du Christ dans l'Église. Cf. L. Balter, *Posoborowe spojrzenie na kapłaństwo katolickie*, art. cit., p. 18.

<sup>20</sup> La difficulté fondamentale du dialogue interconfessionnel concernant le sacerdoce ordonné est l'absence d'une définition universellement admise du sacerdoce. Dans la théologie catholique, il en existe diverses formes : le sacerdoce naturel (découlant de la nature des êtres raisonnables), le sacerdoce des représentants culturels des différentes religions non chrétiennes, le sacerdoce hiérarchique, le sacerdoce de la lignée d'Aaron

manière d'exercer ces ministères sacerdotaux les rend particulièrement utiles dans la discussion sur la définition même du sacerdoce<sup>21</sup>. Cette manière de s'exprimer se rapporte toujours à la fonction des prêtres dans l'accomplissement de la mission sacerdotale, mission qui constitue le fondement de leurs tâches ; mais cette mission ne va pas au-delà de ce cadre, car il s'agit en réalité de l'unique sacerdoce du Christ ainsi que du sacerdoce royal, universel et commun des baptisés (cf. 1 P 2, 9 ; Ap 1, 6 ; 3, 10 ; 20, 6). Le sacerdoce du Christ et le sacerdoce de la communauté des baptisés dérivent tous deux du sacrifice et de l'intercession. De même que le Christ s'offre pour tous les hommes, le chrétien offre toute son existence comme un sacrifice vivant (cf. Rm 12, 1). De même que le Christ intercède auprès du Père pour tous, le disciple de Jésus prie également pour le salut de tous ses frères. Par analogie, on peut donc dire que le ministre ordonné, participant – comme tous les chrétiens – au sacerdoce du Christ et, en même temps, agissant au nom de tout le Peuple de Dieu, accomplit ainsi son service sacerdotal de consolidation, d'édification et d'explicitation du sacerdoce royal et prophétique des fidèles par le service de l'Évangile, la présidence de la vie sacramentelle et liturgique de la communauté eucharistique et par l'intercession<sup>22</sup>.

---

et du Peuple élu de l'Ancienne Alliance, le sacerdoce de Marie, le sacerdoce universel du Peuple de Dieu dans l'Église, le sacerdoce des anges, etc. Il convient de noter que la définition donnée par Pie XI (« le prêtre est un homme choisi parmi les hommes et établi pour eux comme médiateur, afin de les réconcilier avec Dieu par des sacrifices et des prières ») a un caractère plus sociologique que théologique. En effet, on a transposé au christianisme les attributs des représentants culturels des religions païennes. C'est pourquoi apparaissent de grandes difficultés lorsqu'il s'agit de décrire le sacerdoce du Christ et celui des ministres, ainsi que le sacerdoce universel. Pour éviter de tels problèmes et imprécisions, il conviendrait d'écarter, voire d'exclure totalement, le sens sociologique du sacerdoce dans ces discussions. Cf. L. Balter, *Posoborowe spojzenie na kapłaństwo katolickie*, art. cit., p. 10-11. Voir aussi : R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. II : Étude théologique, Paris 1953, p. 60.

<sup>21</sup> Cf. Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 20.

<sup>22</sup> Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit., n° 21. Les ministres de la Nouvelle Alliance – à l'exemple des apôtres – bien qu'ils ne soient pas appelés prêtres, exercent cependant leur service au profit du sacerdoce de Jésus-Christ, que le Nouveau Testament appelle le Souverain Prêtre de tous les hommes. C'est pourquoi, après les apôtres, ces ministres sont désignés comme les intendants de Dieu (Tt 1, 7), les dispensateurs des mystères (1 Co 4, 2) et de la grâce (1 P 4, 10). Cette thèse demeure la perspective et le cadre dans lesquels s'élabore la théologie du sacerdoce chrétien, qui comprend en lui trois degrés hiérarchiques (l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat). Il est indéniable que ce ministère est identique, dans ses fonctions, à celui décrit dans le Nouveau Testament. Il s'exerce par la puissance des mêmes charismes et trouve sa source dans le ministère même des apôtres. Cf. P. Grelot, *Posługa*, dans : *Slownik teologii biblijnej*, op. cit., p. 727.

Ainsi, le ministre ordonné au service ecclésial possède un caractère totalement nouveau et distinct de celui du sacerdoce sacrificiel de l'Ancien Testament. Et de même que le Christ offre sa vie pour le service missionnaire dans le monde et pour l'édification de l'Église, de même le ministre ordonné est – comme se définit saint Paul – « prêtre de Jésus-Christ parmi les païens, exerçant le service sacré de l'Évangile de Dieu, afin que l'offrande des païens soit agréée et sanctifiée par l'Esprit Saint » (Rm 15, 16)<sup>23</sup>.

Dans la discussion engagée par le Groupe de travail mixte sur la *koinonia* dans l'Église locale et universelle, il a également été question du ministère ordonné, et plus particulièrement du service de l'évêque<sup>24</sup>. Le document d'étude *L'Église : locale et universelle* aborde la question de la relation entre l'Église locale et l'Église universelle, en affirmant dès le début que la communauté locale – étant véritablement l'Église – professe la foi apostolique (en mettant fortement l'accent sur la foi en la Trinité et la seigneurie de Jésus), proclame la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture Sainte, baptise ses membres, célèbre l'Eucharistie et les autres sacrements, reconnaît et répond à la présence de l'Esprit Saint et de ses dons, annonce et attend le Royaume de Dieu, et reconnaît le ministère ordonné exerçant l'autorité au sein de la communauté. Il est évident que les éléments mentionnés ci-dessus doivent coexister pour constituer une Église locale dans le cadre de la communion de l'Église de Dieu, car la communauté locale ne représente pas un sujet existant de manière indépendante et autosuffisante<sup>25</sup>.

En général, toutes les traditions du monde chrétien peuvent s'accorder sur la définition de l'Église locale comme communauté des baptisés dans laquelle la Parole de Dieu est proclamée, la foi apostolique confessée, les sacrements célébrés, le témoignage rendu à la mission rédemptrice du Christ dans le monde, et où le ministère épiscopal (*episkopé*) – exercé par les évêques ou par d'autres ministres – est accompli au service de tous les membres de la communauté.

<sup>23</sup> Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry...*, op. cit, n° 22.

<sup>24</sup> Voir le document d'étude du Groupe de travail mixte « *L'Église : locale et universelle* », dans : *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1982-1990*, vol. 2 (éd. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer) (ci-après : DwÜ II), Paderborn-Frankfurt am Main 1992, n° 12-18; 41-47, p. 738-740 ; 747-749.

<sup>25</sup> Cf. DwÜ II, n° 13, p. 738. « L'Église du Christ est véritablement présente (*vere adest*) dans toutes les assemblées locales légitimes de fidèles qui, dans la mesure où elles demeurent unies à leurs pasteurs, sont appelées dans le Nouveau Testament des Églises » (*Lumen gentium*, n° 26).

Il faut toutefois immédiatement préciser que les différences entre les Églises concernent le rôle et la place de l'évêque en relation avec l'Église locale<sup>26</sup>.

Dans l'enseignement des Églises de tradition catholique, l'évêque est une personne clé pour la compréhension et la structure de l'Église locale. Les évêques, successeurs des apôtres, constituent la règle visible et le fondement de l'unité dans leurs propres communautés particulières. En tenant compte du premier rapport de la commission mixte catholique-orthodoxe, le document d'étude affirme que l'évêque se trouve au cœur de l'Église locale en tant que ministère chargé de discerner les charismes et d'exercer le soin pastoral dans l'harmonie, pour le bien commun et dans la fidélité à la tradition apostolique. En citant, par ailleurs, la Commission internationale anglicano-catholique

<sup>26</sup> DwÜ I, n° 15, p. 739. On peut dire sans la moindre hésitation que l'un des ministères les plus essentiels dans l'Église est celui de l'évêque. C'est lui qui rend pleinement présent et qui constitue l'Église locale, tout en représentant l'autorité même du Christ. Pendant des siècles, la conscience de foi du peuple et le magistère épiscopal ont en quelque sorte constitué les deux piliers qui soutenaient la vérité de la Bonne Nouvelle. Au long des deux millénaires de christianisme, on a pu constater cette interpénétration entre le peuple croyant et ses maîtres dans la foi, ce que confirment de nombreux conciles, et tout particulièrement le phénomène de l'arianisme dans l'Église primitive ainsi que la Réforme protestante de l'époque moderne. D'un point de vue historique, il faut reconnaître que, du temps de Luther, le ministère épiscopal existait sous une forme qui, au lieu de manifester la présence de Jésus apportant réconciliation, pardon et justification, présentait l'image d'un Dieu reflétant une autorité, des exigences et une justice humaines, en contradiction avec la justice, les exigences et l'autorité de Dieu. Le renouveau de l'épiscopat survint après le Concile de Trente, lorsque l'on mit l'accent sur le service et la réforme des communautés locales ; cependant, à l'exemple de la vie du Christ et guidés par le radicalisme évangélique, les évêques redécouvrirent en eux-mêmes l'appel à vivre comme des pasteurs donnant leur vie pour leurs brebis, sans faire de leur ministère apostolique un piédestal de gloire personnelle, mais en accomplissant le testament du Christ, qui s'était livré au service et voyait la plus grande gloire dans le don de sa vie pour les autres. Le premier Concile du Vatican apporta un accent tout à fait nouveau dans la compréhension et la réalisation du ministère épiscopal dans l'Église, en se concentrant sur le primat de l'évêque de Rome. Cela eut des conséquences assez regrettables pour la réflexion ecclésiale et ecclésiologique du siècle suivant, introduisant la prédominance du primat du pape sur le collège des évêques. Le concile suivant rétablit l'équilibre rompu, ce qui contribua à percevoir l'Église comme le reflet d'une monarchie spirituelle et des pouvoirs absolus de ce monde. Dans la théologie postconciliaire, l'idée que tous les évêques sont successeurs du Christ a particulièrement résonné, tandis que sur l'évêque de Rome repose la responsabilité évangélique de veiller à l'unité du collège épiscopal et de l'Église tout entière. En regardant les siècles passés, il n'est pas surprenant qu'aucune théologie équilibrée et concrète du ministère épiscopal n'ait encore été élaborée, qui aurait pu répondre aux visions extrêmes des idéologies anciennes ou actuelles. Il n'existe donc pas de « modèle épiscopal » de l'Église contemporaine, ce qui rend d'autant plus difficile le rapprochement œcuménique autour de cette question. Cf. O. Gonzales de Cardedal, *Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenie posługi biskupiej*, dans : *Kapłaństwo*, (collection Communio), Poznań-Warszawa 1988, p. 117-120.

romaine (dite ARCIC I), le rapport définit l'Église locale comme l'unité des communautés locales placées sous l'autorité de l'évêque. À la lumière de ce qui précède, il faut dire que l'Église se réalise plus pleinement lorsque le peuple de Dieu est réuni avec son pasteur au cours de la célébration eucharistique<sup>27</sup>.

Pour les Églises issues de la Réforme ainsi que pour les traditions libres ecclésiales, qui ont développé une grande diversité de structures institutionnelles, l'expression « Église locale » n'est pas d'un usage aussi courant et, par conséquent, elle n'est pas définie en référence au ministère de l'évêque<sup>28</sup>.

Dans la perspective du document étudié du Conseil œcuménique des Églises et de l'Église catholique romaine, la *communio* de l'Église se rapporte à une réalité dynamique, spirituelle et objective, inscrite dans les structures ecclésiales. Le don de l'unité ne constitue pas une réalité amorphe, mais une *koinonia* organique, qui exige en même temps une expression canonique, afin que les Églises locales, vivant dans une communion réciproque, puissent exister dans l'harmonie et la fidélité à la foi « qui a été transmise une fois pour toutes aux saints » (Jude 3)<sup>29</sup>.

Pour exprimer ce type de communion dans l'Église catholique romaine, l'unité avec l'évêque de Rome est nécessaire ; on met ainsi l'accent sur la « communion hiérarchique » (cf. *Lumen gentium*, n° 21-22 ; *Dei Verbum*, n° 5). On ne peut devenir membre du collège des évêques que par l'ordination sacramentelle et par l'unité hiérarchique avec la tête et les autres membres du collège. Lors de l'ordination, l'évêque reçoit le ministère de sanctification, d'enseignement et de gouvernement<sup>30</sup>, qui ne peut être exercé qu'en unité hiérarchique avec la tête et les membres du collège épiscopal. Il faut ajouter que, bien que les évêques possèdent ces triples responsabilités du fait de leur

<sup>27</sup> DwÜ II, n° 16, p. 739.

<sup>28</sup> Ibid., n° 17, p. 739.

<sup>29</sup> Ibid., n° 42, p. 747.

<sup>30</sup> Chaque évêque ordonné exerce son ministère de deux manières : en tant que membre du collège épiscopal et en tant que responsable de l'Église locale. Cela implique une double responsabilité : pour le bien de l'Église universelle et pour le développement de l'Église locale qui lui est confiée. L'activité de l'évêque est donc un service pastoral, qu'il convient d'envisager dans la structure classique du ministère prophétique, sacerdotal et pastoral. Et bien qu'elle contienne des éléments de « gouvernement », elle constitue avant tout un service rendu à la communauté, que le Nouveau Testament désigne par le terme de *diakonia* (cf. Ac 1, 17.25 ; 21, 19 ; Rm 11, 13 ; 1 Tm 1, 12). Il faut souligner que c'est par la puissance de la consécration sacramentelle que l'évêque devient un authentique enseignant de la foi, un pasteur et un successeur des apôtres. Par la réalisation de sa triple mission, Jésus devient présent et agit dans l'Église locale, et l'évêque est en quelque sorte son délégué et son représentant (cf. *Lumen gentium*, n. 21). Cf. R. Kamiński, *Posługa biskupa w diecezji*, dans : *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii* (éd. M. Marczewski), Lublin 1998, p. 349-350.

ordination, ils ne peuvent cependant les exercer en un lieu déterminé sans la désignation explicite, par l'évêque de Rome, de la « mission canonique ». Cela montre que le collège des évêques ne peut agir indépendamment du Pape, puisque le caractère collégial de ce corps ne posséderait pas de valeur juridique sans sa tête<sup>31</sup>.

Dans la vie et la pratique des Églises orthodoxes apparaissent certaines différences, mais, sur la base d'une tradition canonique commune, elles professent que l'ordination épiscopale impose à l'ordonné l'obligation de sanctifier, d'enseigner et de gouverner. En outre, la tradition de l'Orient chrétien connaît des pratiques analogues à celles de l'Église catholique concernant la désignation et la nomination des évêques. On constate également un accord quant à l'unité hiérarchique avec la tête du synode<sup>32</sup>.

La Réforme et les Églises dites « libres » ont, au fil des ans, développé leurs propres structures canoniques, exprimant et protégeant l'unité au sein de leur propre communauté. Conformément à leur héritage spécifique, elles recourent à des structures presbytériennes et synodales et, dans de nombreux cas, également à des ministères épiscopaux, y compris à la fonction de l'évêque<sup>33</sup>.

Historiquement parlant, ont subsisté jusqu'à nos jours certaines figures et attitudes d'évêques qui sont les vestiges d'un style de pouvoir et de ministère hérité des anciennes cours impériales. Il existe aussi des Églises et des communautés où l'on a exagérément accentué la dimension de fraternité et de solidarité dans la relation avec les fidèles, si bien que les ministres ordonnés n'ont pas eu le courage d'annoncer la parole normative de Jésus avec l'autorité, la force et l'audace qui leur sont propres, et qui leur auraient permis de toucher les cœurs à l'exemple de saint Paul, capable de s'opposer à ceux qui niaient la valeur salvifique ou l'eschatologie définitive de l'Évangile de la croix du Christ. Néanmoins, le modèle du ministère qui rappelle l'attitude intérieure des serviteurs du Crucifié et du Ressuscité s'est maintenu. Quoi qu'il en soit, les Églises du troisième millénaire se trouvent devant une grande et importante tâche: rétablir certaines formulations théoriques de la foi apostolique et de ses institutions qui, tenant compte de l'expérience historique des Églises des siècles passés, tout en se sentant profondément solidaires des besoins actuels et urgents des hommes, et surtout en puisant leur vitalité aux origines de l'Église, conduiraient à l'élaboration d'une synthèse générale où les commencements, la mémoire historique, la responsabilité présente et la

<sup>31</sup> DwÜ II, n° 43, p. 747.

<sup>32</sup> Ibid., n° 44, p. 747-748.

<sup>33</sup> Ibid., n° 45, p. 748.

fidélité au Christ trouveraient leur juste place et leur raison d'être dans le ministère ordonné<sup>34</sup>.

En résumé des réflexions ci-dessus, il faut dire que, dans l'histoire de l'Église, diverses formes de ministère ordonné ont vu le jour, par lesquelles l'Esprit Saint est intervenu dans le monde en opérant sa sacralisation. Il n'est cependant pas possible de nier que les divergences dans la compréhension de la légitimité et de la fonction du ministère ordonné se sont exprimées dans ses différents modèles, devenant bien souvent la cause de malentendus. Ces différences ont efficacement accru les divisions existant entre les Églises, compliquant le chemin vers l'unité et constituant en même temps un contre-témoignage. Dans les documents du Conseil œcuménique des Églises, on relève que la tâche fondamentale du ministère, reconnue par toutes les traditions, est la réalisation de la mission de l'Église, qui peut être accomplie grâce à la force vivifiante de l'Esprit Saint et dans l'attente eschatologique située entre le « déjà » et le « pas encore ». C'est pourquoi la question du ministère ordonné doit être théologiquement retravaillée sous l'angle christologique et dans la perspective d'une ecclésiologie renouvelée. Malheureusement, demeurent encore des points sensibles, tels que : la signification de la succession apostolique dans le ministère épiscopal, la compréhension de *l'episkopé*, l'exercice de l'autorité charismatique, la continuité dans la foi apostolique, ainsi que la relation interne entre la validité de l'Eucharistie et des ministères et la dimension ecclésiale des communautés chrétiennes. C'est pourquoi les documents de dialogue du Conseil œcuménique des Églises recommandent un travail constant visant à surmonter les difficultés et les problèmes encore non résolus, tout en proposant de poursuivre les échanges interconfessionnels tant au niveau international que local.

**Mots clés :** ministère ordonné, apostolicité, succession apostolique, Église universelle, Église locale, sacerdoce, ordination, mission de l'Église, renouveau ecclésiologique, dialogue interconfessionnel, unité des Églises.

## Bibliographie

1. Balter L., *Posoborowe spojrzenie na kapłaństwo katolickie*, „Homo Dei” 143 (1971) 1, p. 9-20.
2. *Czwarte Zgromadzenie Ogólne ŚRK. Uppsala, Szwecja, 4-20 lipca 1968*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4(1988)24, p. 92-98.

<sup>34</sup> Cf. O. Gonzales de Cardedal, *Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenie posługi biskupiej*, art. cit., p. 121.

3. *Document d'étude sur la catholicité et l'apostolicité*, éd. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1931-1982*, vol. I, Paderborn-Frankfurt am Main 1983, n° 6, p. 614-662.
4. Faith and Order Commission of the Council of Churches, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three Agreed Statements*, Geneva 1975.
5. Gonzales de Cardedal O., *Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenie posługi biskupiej*, dans : *Kapłaństwo*, (collection Communio), Poznań-Warszawa 1988, p. 115-138.
6. Hanc W., *Katolickość i apostolskość Kościoła w świetle dialogowego dokumentu studyjnego Ekumenicznej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego*, dans : *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii dialogu i nadziei. W 70. rocznicę urodzin Wacława Hryniewicza* (éd. P. Kantyka), Lublin 2006, p. 187-202.
7. Journet Ch., *Kościół Chrystusowy*, Poznań 1960.
8. Kamiński R., *Posługa biskupa w diecezji*, dans : *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii* (éd. M. Marczewski), Lublin 1998, p. 349-364.
9. Laurentin R., *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. II : *Étude théologique*, Paris 1953.
10. « *L'Église : locale et universelle* », dans : *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1982-1990*, vol. 2 (éd. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer), Paderborn-Frankfurt am Main 1992, p. 732-750.
11. Łydka W., *Refleksje na temat "Dokumentu z Limy"*, dans : *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarz* (éd. W. Hryniewicz, S. Koza), Lublin 1989, p. 67-77.
12. Overman J.A., *Biskup*, dans : *Słownik wiedzy biblijnej* (éd. B. M. Metzger, M.D. Coogan), Warszawa 1996, p. 68-69.
13. Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Rozmowa z Peterem Seewaldem*, Kraków 2005.
14. Ryan H.J., *The Meaning of Ordained Priesthood in Ecumenical Dialogues*, dans : *To be a priest* (éd. R. E. Terwillinger, U. T. Holmes), New York 1975, p. 91-99.
15. Talow T., *The World Conference on Faith and Order*, dans : *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (éd. R. Rouse, S. C. Neill), Philadelphia 1968.

## ŹRÓDŁA MYŚLI EKLEZJOLOGICZNEJ PAPIEŻA FRANCISZKA

### SOURCES OF POPE FRANCIS'S ECCLESIOLOGICAL THOUGHT

The article presents the sources of Pope Francis's ecclesiological thought. The basic concepts used by Francis were placed in their proper context in order to understand the innovations from the pastoral perspective. The papal thought on the continual need for pastoral conversion, the preferential option for the poor, the theology of the people, and the change in the pastoral paradigm has been placed in the context of its emergence in the life and pastoral activity of Francis. The author points to the need for in-depth studies on the thought of Pope Francis.

**Key words:** ecclesiology, Francis, pastoral conversion, theology of the people, inculturation, New Evangelization, poverty.

Świat, w którym żyjemy to nie tylko zmiana epoki, ale *epoka zmian*, to nie tylko proces zachodzących zmian, ale pokorne uznanie, że to współczesny człowiek jest zmianą. Współczesność rozumiana jako *wiek przemocy neuronów* (Byung-chul Han) nie jest już uporządkowanym światem dzielonym pomiędzy domem i pracą, lecz społeczeństwem biurowców, klubów fitness, centrów handlowych, smartfona, IT. Ze społeczeństwa więzi płynnie przeszliśmy do społeczeństwa osiągnięć (a przez co i zmęczenia). Nowy człowiek w *społeczeństwie płynnym* staje się wezwaniem dla nauki, kultury, polityki, społeczeństwa i chrześcijaństwa.

Wyzwanie to przez 11 lat podejmował, jako bystry obserwator świata, papież Franciszek, który odważnie i często prowokacyjnie zapraszał Kościół do rozeznania i rozpoznania znaków czasów, aby spotkać się z drugim człowiekiem (kultura spotkania) i dać świadectwo nadziei, która jest w nas (opcja preferencyjna na rzecz ubogich) oraz radości osobistego spotkania z osobą Jezusa Chrystusa (ewangelizacja, permanentny stan misji). „Nie żyjemy już w chrześcijańskim świecie. Dzisiaj nie jesteśmy jedynymi, którzy tworzą kulturę, nie pierwszymi ani bardziej słuchanymi” – powiedział Franciszek 27 listopada 2014 r. podczas Międzynarodowego Kongresu Pastoralnego Wielkich Miast<sup>1</sup>. Owa zamiana paradygmatu nie jest widziana przez Franciszka jako zagrożenie, ale zaproszenie do kreatywnej ewangelizacji i tworzenia relacji interpersonalnych. W świecie, gdzie, to, co nowe określa się (w przeciwieństwie do starego) dodając przyrostek „post”-chrześcijaństwo, nie jako model społeczeństwa, którego już nie ma, ale jako osobiste spotkanie z Chrystusem wydaje się być raczej „przed” chrześcijaństwem. Optymistyczne spojrzenie Papieża na złożoną rzeczywistość nadal jest zaproszeniem dla wszystkich wierzących do zaangażowania w budowanie i przekazywanie chrześcijaństwa jako osoby Chrystusa. Swoisty sposób myślenia Franciszka ma swoje źródła w formacji, zarówno naukowej jak i pastoralnej wynikającej z bliskości z Ludem Bożym.

Papież Franciszek od początku pontyfikatu dokonywał ewangelicznej rewolucji wywracając ustalony porządek w celu przywrócenia pierwszeństwa i radości Ewangelii. Nie bez znaczenia jest fakt, że trzy pierwsze adhortacje w tytule zawierają słowo radość: *Evangelii gaudium* (2013), *Amoris laetitia* (2016), *Gaudete et exultate* (2018). Przywrócenie zmęczonemu i często smutnemu z powodu wewnętrznej pustki chrześcijaninowi radości płynącej z wiary jawi się jako priorytet w nauczaniu i posłudze pierwszego latynoamerykańskiego papieża. W nauczaniu papieskim często pojawia się sformułowanie „marzenie”, ażeby cały Kościół stał się autentycznie misyjny (EG 27).

Teologia Franciszka ma specyficzny charakter, gdyż jest swoistą próbą łączenia przeciwności i trzeba ją odczytywać w kluczu hermeneutyki ciągłości i zgodnie z zasadą komplementarności. Ciekawym kluczem do odczytania myśli Bergoglio jest próba pojednania, łączenia, nawet na zasadzie syntezy przeciwstawieństw (J.M. Bergoglio doktorat napisał o biegunowych przeciwieństwach Romano Guardiniego)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cytat za: Ai partecipanti al Congresso Internazionale della Pastorale delle Grandi Città (27 novembre 2014) (dnia 30.09.2025).

<sup>2</sup> Tytuł pracy brzmi: *Opozycja biegunowa jako struktura codziennego myślenia i chrześcijańskiego orędzia*. Ten swoisty model myślowy można zastosować w filozofii, naukach społecznych i teologii. Polega on na konfrontacji przeciwieństw, które będąc w napięciu do siebie mogą się wzajemnie wyjaśniać i uzupełniać.

Swoista jedność myśli z doświadczeniem (być może także jako owoc formacji jezuickiej), powoduje metodologiczne trudności w całościowym ujęciu myśli Papieża pochodzącego z Ameryki Łacińskiej. Teologiczną myśl papieża Franciszka należy odczytywać w łączności z całą Jego działalnością – jego spotkaniami, wizytami, rozmowami, gestami. Należy podkreślić, że Franciszek nie jest papieżem teologicznych dywagacji, ideologicznych założeń, politycznych myśli, ale troskliwym pasterzem widzącym konkretnego człowieka w jego konkretnej sytuacji, zgodnie z zasadą *ver-juzgar-actuar* (widzieć-oceniać-działać). Wiara Papieża zdaje się być utkana codziennością i pisana codziennymi gestami miłości zanurzonymi w sercu Jezusa.

Papieską wizję Kościoła należy odczytywać w szerszym kontekście teologicznym, a szczególnie w podstawowych pojęciach bliskich teologii Ameryki Łacińskiej takich jak opcja preferencyjna na rzecz ubogich, nawrócenie pastoralne oraz teologia ludu i peryferii.

### Opcja preferencyjna na rzecz ubogich

Samo pojęcie opcji na rzecz ubogich ma swoje korzenie w Ameryce Łacińskiej. Po raz pierwszy w nauczaniu Kościoła występuje w dokumencie końcowym CELAM (Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów) z Medellín (1968) w rozdziale 14 poświęconym ubóstwu Kościoła, gdzie dokonano rozróżnienia na trzy rodzaje ubóstwa:

1. Ubóstwo jako brak dóbr tego świata (nazywane także ubóstwem ekonomicznym lub biedą) – owoc niesprawiedliwości społecznej i grzechu ludzi.
2. Ubóstwo duchowe, które jest otwartością na Boga, dyspozycyjnością człowieka, który uznaje swoją zależność od Boga.
3. Ubóstwo jako wezwanie do odpowiedzialności, jaką człowiek powinien przyjąć w wolności wobec świata<sup>3</sup>.

Podstawowe założenia opcji na rzecz ubogich zostały zdefiniowane kilka lat później w tym samym gronie CELAM w Puebli w Meksyku (1979):

Preferencyjna opcja na rzecz ubogich ma na celu przepowiadanie Chrystusa Zbawiciela, który im ukaze godność, pomoze w ich wysilkach wyzwolenia ze wszystkich

<sup>3</sup> Medellín 14, 4. Więcej o opcji na rzecz ubogich w: A. Parra, *Medellín: la Iglesia de los pobres de ayer y de mañana*, [w:] J.J. Legorreta (red.), *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín*, México 2018, s. 193-214; L.A. Gallo, *Reforma de la Iglesia desde la Iglesia de los pobres*, [w:] J.J. Legorreta (red.), *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín*, México 2018, s. 215-240; C. Boff, *La opción preferencial por los pobres*, [w:] *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Buenos Aires 1992, s. 363-366; J. de San Ana, *Los pobres y el nuevo sistema económico mundial*, [w:] *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Buenos Aires 1992, s. 49-62.

niedostatków i doprowadzi do komunii z Ojcem i braćmi poprzez życie ubóstwem ewangelicznym<sup>4</sup>.

Franciszek wielokrotnie wyrażał pragnienie Kościoła ubogiego dla ubogich, czego szczegółową wykładnię zawarł w adhortacji *Evangelii gaudium* (53-60, 186-258). W adhortacji apostolskiej Papież wskazuje na źródło opcji preferencyjnej na rzecz ubogich: „Z naszej wiary w Chrystusa, który stał się ubogim, będąc zawsze blisko ubogich i wykluczonych, wypływa troska o integralny rozwój osób najbardziej opuszczonych przez społeczeństwo”<sup>5</sup>. Chrystoformizacja ucznia Jezusa wymaga także przyjęcia ewangelicznego ubóstwa jako stylu życia w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym:

Każdy chrześcijanin i każda wspólnota jest wezwana, aby być narzędziem działania Boga w służbie wyzwolenia i promocji ubogich, aby mogli oni w sposób pełny zintegrować się w społeczeństwie. Wymaga to życzliwej troski, aby usłyszeć krzyk ubogich i odpowiedzieć na niego w sposób ewangeliczny<sup>6</sup>.

Uwrażliwiając na potrzeby ubogich Franciszek wprowadził w Kościele powszechnym Światowy Dzień Ubogich, wyznaczając XXXIII Niedzielę Zwykłą jako dzień szczególnej pamięci i troski o potrzebujących. W pierwszym orędziu w roku 2017 Papież przywołując postać św. Franciszka z Asyżu wskazał na opcję na rzecz ubogich oraz przypomniał ewangeliczne racje troski o biednych:

Zapraszam cały Kościół, mężczyzn i kobiety dobrej woli, do spojrzenia w tym szczególnym dniu na tych wszystkich, którzy wyciągają ręce wołając o pomoc i przyzywając naszej solidarności. To są nasi bracia i nasze siostry, stworzeni i kochani przez tego samego Ojca Niebieskiego. Dzień ten powinien zwrócić uwagę wierzących, aby przeciwstawili się kulturze odrzucenia i marnotrawstwa, a uczynili kulturę spotkania swoim stylem życia. Jednocześnie chciałbym również poprosić wszystkich, niezależnie od przynależności religijnej, o otwarcie się na wspólnotę z biednymi i na każdą formę solidarności z nimi jako konkretny znak braterstwa. Bóg stworzył niebo i ziemię dla wszystkich, niestety ludzie wzniesli granice, mury i ogrodzenia, zdradzając pierwotny zamysł i dar przeznaczony dla ludzkości, z której nikt nie miał być wykluczony<sup>7</sup>.

Warto podkreślić, że ideał Kościoła ubogiego i dla ubogich został wskazany podczas Soboru Watykańskiego II, podczas którego niektórzy Ojcowie Soboru włożyli uroczyste śluby ubóstwa ewangelicznego znane jako pakt z katakumb

<sup>4</sup> Puebla nr 1153, [w:] Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, Rio de Janeiro, Medellín, Puebla Santo Domingo, Bogotá 1995.

<sup>5</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie Evangelii gaudium*, Kraków 2013, nr 186.

<sup>6</sup> Francisco, *A Igreja da Misericórdia. Minha Visão para a Igreja*, Milano 2014, s. 25.

<sup>7</sup> Franciszek, „Nie milujmy słowem, ale czynem. Orędzie na I Światowy Dzień Ubogich, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 8 (394), s. 6.

w dniu 16 listopada 1965 r.<sup>8</sup> Zachęty do szczególnej troski o potrzebujących były głoszone przez papieży posoborowych, szczególnie Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, co jest kontynuowane przez Franciszka w duchu hermeneutyki ciągłości. Teologiczną myśl papieża Franciszka należy odczytywać w łączności z całą Jego działalnością – jego spotkaniami, wizytami, rozmowami, gestami. Należy podkreślić, że Franciszek nie jest papieżem teologicznych dywagacji, ideologicznych założeń, politycznych myśli, ale troskliwym pasterzem widzącym konkretnego człowieka w jego konkretnej sytuacji. Personalistyczne podejście papieża do rzeczywistości trzeba studiować łącząc nauczanie z gestami głowy Kościoła (teologia i praxis).

### Nawrócenie pastoralne

Pojęcie „nawrócenie pastoralne” zostało sprecyzowane we wspólnych pracach episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, w których uczestniczył także jako przedstawiciel Argentyny J.M. Bergoglio. Autorzy dokumentu CELAM z Aparecida w Brazylii (2007) tak definiują podstawowe założenie nawrócenia duszpasterskiego: „Nawrócenie pastoralne naszych wspólnot wymaga przejścia z duszpasterstwa jedynie zachowawczego do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego”<sup>9</sup>. Owo nawrócenie to zmiana sposobu myślenia i działania, wyzwolenie się z myślowych schematów: „podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są” (EG 25). Stanowi ono przeciwieństwo duszpasterstwa zmęczonego, zrezygnowanego. Nowe dokumenty papieskie wskazują już nie tylko na osobiste nawrócenie, ale na nawrócenie pastoralne całych wspólnot, parafii, struktur kościelnych, nawrócenie więzi. Trzeba pamiętać, że parafia to nie tylko ludzie wierzący uczestniczący pobożnie w niedzielnej liturgii, ale także zagubieni, poszukujący, nieszukający już niczego, niewierzący. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* wskazuje na potrzebę *misyjnego nawrócenia* (EG 30), tak, aby wszystkie struktury, urzędy, instytucje, osoby służyły naglącej potrzebie misji. Nawrócenie duszpasterskie wydaje się być pojęciem kluczowym do odczytania eklezjologii Franciszka wskazując na swoisty proces stawania się z uczniem – uczniem-misjonarzem (aktywny podmiot ewangelizacji). Proces nawrócenia

<sup>8</sup> Oliver Clement posługuje się określaniem sakramentu ubogich – aby obok Chrystusa w Eucharystii czcić Go także w osobach ubogich.

<sup>9</sup> Aparecida nr 370, [w:] V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Aparecida. *Dokument końcowy Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014. Warto podkreślić, że z inicjatywy Franciszka powstał także dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa – Instrukcja Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji i ewangelizacji Kościoła.

pastoralnego związany jest z odkrywaniem podwójnej tożsamości: ucznia i misjonarza. Tożsamość ta jest konsekwencją przyjęcia sakramentu Chrztu Świętego – świadomości bycia częścią Ludu Bożego czyniąc go aktywnym podmiotem ewangelizacji. Nawrócenie pastoralne jest powiązane z soborową myślą *Ecclesia semper reformanda* stając się każdego dnia bliższym Ewangelii Jezusa Chrystusa i Jego stylowi życia. Skutkiem nawrócenia duszpasterskiego powinno być duszpasterstwo realizowane w kluczu misyjnym z zachowaniem szczególnej otwartości na nowość – unikając starych schematów w stylu: zawsze tak było – nigdy tak nie było (por EG33). Owa otwartość na nowe poszukiwania duszpasterskie zakłada szczególną współpracę ze świeckimi jako równoprawnymi partnerami w działaniach pastoralnych. Fundamentem nawrócenia pastoralnego Kościoła i wszystkich jego struktur jest zawsze nawrócenie osobiste, które jest owocem modlitwy<sup>10</sup>. Szukanie osobistej relacji z Chrystusem poprzez modlitwę, adorację, sakramenty i Słowo Boże – jest początkiem misyjnego zapалу.

### Teologia ludu

Teologia ludu to pojęcie szczególnie bliskie papieżowi. Bliscy współpracownicy Franciszka podkreślają, że kiedy słyszy on słowo lud to widać blask w Jego oczach i uśmiech na twarzy. Teologia ludu jest daleka od wszelkich ideologii (także marksistowskich czy wyzwoleniczych). Zakłada ona, że lud myśli swoimi własnymi kategoriami, żyje swoją własną wiarą, tworzy drogi wychodząc od swojej własnej kultury ludowej, procesów historycznych. W odniesieniu do ludu wskazuje się na potrzebę szacunku do jego tożsamości i stylu. Teologia ludu związana jest z takimi nazwiskami jak: Lucio Gera (nazywany przez Papieża ojcem Kościoła argentyńskiego), Juan Carlos Scannone, Rafael Tello, Carlos Galli. Pojęcie to przywołał Franciszek już w pierwszym wywiadzie udzielonym jezuitce Antonio Spadaro:

Lud jest podmiotem, a Kościół jest Ludem Bożym pielgrzymującym poprzez historię, ze swoimi radościami i smutkami. *Sentire cum Ecclesia* jest dla mnie byciem pośród tego ludu. Wspólnota wiernych jest niezawodna w wierze i wyraża swoją nieomyślność w wierze (*infallibilitas in credendo*) poprzez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu pielgrzymującego<sup>11</sup>.

Teologia ludu Franciszka mogła zrodzić się pod wpływem lektury dzieł Yves Congara (szczególnie jego książki *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*), który

<sup>10</sup> Franciszek wskazuje na potrzebę *oddychania płucami modlitwy* (EG 262), która jest nie tylko inspiracją do ewangelizacji, ale pierwszym powołaniem każdego chrześcijanina.

<sup>11</sup> A. Spadaro, *Intervista a Papa Francisco*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3918 (2013), s. 459.

wskazywał na potrzebę ukierunkowania wszystkich działań duszpasterskich na zwykłych wiernych będąc gotowym do słuchania głosu wiernych (co zostanie później podkreślone jako postawa pasterza pachnącego owcami). Niektóre reperkusje teologii ludu wybrzmiewały silnie w nauczaniu Papieża: relacja pomiędzy Ludem Bożym a ubogimi, związek pomiędzy wiarą a kulturą ludu, wartość zmysłu wiary dla religijności ludowej, znaczenie powszechnej mądrości i mistycyzmu w pobożności ludowej<sup>12</sup>. Lud rozumiany we wskazanych kategoriach ukazywany jest w perspektywie rozwoju – staje się bardziej włączający i integrujący oraz skupiony na relacjach interpersonalnych. W rozumieniu teologicznym Lud Boży na mocy Chrztu Świętego staje się żywą wspólnotą uczniów w drodze, który doświadczając łaski wnosi pozytywny wkład w budowanie Kościoła w wymiarze doczesnym i eschatologicznym.

Franciszek rozumie lud w kategorii mistycznej, gdzie ma on znaczenie nie tylko przedmiotowe, a Kościół nie jest tylko rozumiany w wymiarze instytucjonalnym czy hierarchicznym. Papież przyjmuje i rozwija soborową koncepcję Ludu Bożego będącego w drodze – pielgrzymującego i ewangelizującego, który zdaniem W. Kasper – przekracza wymiar instytucjonalny Kościoła<sup>13</sup>. Kategoria ludu wskazuje na potrzebę wyzwolenia się z klerykalizmu uświadamiając duchownym, że są częścią Ludu Bożego (na tych samych prawach i obowiązkach) i ukierunkowania na budowanie braterskich relacji ze sobą.

Franciszek, szczególnie wyczulony na wiarę Ludu Bożego, podkreślał, że także duchowny (hierarcha) jest częścią Ludu Bożego<sup>14</sup>. Taka postawa, będąca istotnym elementem nawrócenia pastoralnego wyzwala z ekskluzywizmu oraz separacji od wiernych.

Myśl eklezjologiczną i zapał misyjny Franciszka należy rozumieć w powyższych kategoriach: opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, nawrócenia pastoralnego, teologii ludu i peryferii. Wskazane wyżej kryteria pozwalają wspólnotom kościelnym zachować świeżość i radość Ewangelii i ewangelizacji.

### Cztery punkty kardynalne w teologii J.M. Bergoglio

Cztery wskazane fundamenty teologii i duszpasterstwa realizowanego przez papieża Franciszka mają swoje początki w myśli Romano Guardiniego. Studium myśli R. Guardiniego połączone z duszpasterską pasją J.M. Bergoglio

<sup>12</sup> Por. A.A. Mello, *Maria-Iglesia. Madre del Pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teologico-pastoral Latinoamericano*, Dayton 2017, s. 126.

<sup>13</sup> Por. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, s. 65.

<sup>14</sup> Więcej w: V.M. Fernandez, *Papież Franciszek: dokąd prowadzi Kościół?* (rozmowa z P. Rodari), Kęty 2014, s. 81-82.

ukierunkowały działania pastoralne i misyjne Papieża w kierunku otwartych poszukiwań drogi do spotkania drugiego człowieka w miejscu, w którym się on aktualnie znajduje. Teologię papieża Franciszka można określić za pomocą czterech paradygmatów: „jedność jest ważniejsza niż konflikt, całość jest ważniejsza niż część, czas jest ważniejszy niż przestrzeń, rzeczywistość jest ważniejsza od idei” – które w konsekwencji mają prowadzić do jedności w działaniu<sup>15</sup>.

Założenie, że jedność jest ważniejsza niż konflikt wskazuje na bliską Franciszkowi idee życzliwego dialogu ze wszystkimi. Dialog nie polega, zdaniem Papieża, na przekonaniu drugiego do swoich racji lecz na próbie zrozumienia drugiego oraz docenienia jego osoby szukając tego, co łączy i jest wspólne. Dialog nie powinien prowadzić do konfliktu, ale ku jego rozwiązaniu, dlatego u jego podstaw powinno znajdować się pragnienie jedności i braterstwa.

Wskazanie na prymat całości nad częścią w konsekwencji prowadzi do pogodnego znoszenia pozornych porażek, aby ostatecznie zwyciężyło dobro. Zasadę tę często przywołuje Papież w odniesieniu do osób konsekrowanych wskazując na potrzebę chrześcijańskiej cnoty pokory w trosce o większe dobro. Skoro całość jest ważniejsza niż część to mądrością chrześcijanina jest umiejętność wycofywania się z osobistych racji na rzecz relacji.

Idea „czas jest ważniejszy niż przestrzeń” polega na daniu pierwszeństwa procesom rozłożonym w czasie, bardziej niż wszelkim próbom zdobywania czy posiadania przestrzeni i miejsc. Zdaniem Papieża czas porządkuje przestrzeń, oświeca i transformuje dlatego dając pierwszeństwo czasowi oraz procesom tworzy się przestrzeń do spotkania i dialogu.

Prymat rzeczywistości nad ideą wymaga uważnego czytania znaków czasów oraz rozeznawania (Ignacy z Loyola). Rozeznawanie pozwala na właściwe usytuowanie idei, aby nie była ona oderwana od rzeczywistości. Uważne postrzeganie rzeczywistości pozwala na zrównoważoną reakcję na pojawiające się problemy dostrzegając drugiego człowieka przed założeniami i ideologiami.

Założenia te wydają się być istotne w wizji Kościoła będącego w permanentnym stanie misji, gdzie ujęcie personalistyczne może czasami domagać się pokornego wyjścia wbrew sobie i przyjętym zasadom, aby pomóc drugiemu zbliżyć się do osobistej relacji z osobą Jezusa Chrystusa. Tak rozumiana eklezjologia staje się z natury swojej misyjna biorąc swoje źródła z wewnętrznych relacji trynitarnych, gdzie Ojciec jest Tym, który posyła Syna w Duchu Świętym. Trynitarny i relacyjny wymiar chrześcijaństwa ukierunkowuje także na duchowość przeżywaną jako spotkanie i osobista relacja z osobą Jezusa

<sup>15</sup> Wskazane tezy można znaleźć w adhortacji *Evangelii gaudium*: 222-237. Ich analizy w duchu R. Guardini podejmuje się Borghesi. Por. M. Borghesi, *Jorge Maria Bergoglio. Biografia intelektualna*, Kraków 2018.

Chrystusa. To osobiste spotkanie Chrystusa i z Chrystusem umacnia i uświęca wspólnotę uczniów w drodze czyniąc ją misyjną.

### **Zmiana paradygmatu w myśli papieża Franciszka**

Misyjny imperatyw obecny był, chociaż w różnych formach i proporcjach, we wszystkich czasach Kościoła, od czasów apostołskich aż po aktualność. U schyłku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa Jan Paweł II przypomniał światu, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i wymaga zaangażowania wszystkich sił chrześcijan:

Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły. To Duch Święty przynagla do głoszenia wielkich dzieł Bożych: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (2 Kor 9,16). W imieniu całego Kościoła muszę powtórzyć to wołanie Świętego Pawła<sup>16</sup>.

Pontyfikat Franciszka rozumiany w kluczu hermeneutyki ciągłości jest rozwinięciem nauczania Jego poprzedników – Jana Pawła II, Benedykta XVI. Kluczowym pojęciem w myśli papieża Franciszka oraz w Jego marzeniu o Kościele wydaje się być rzeczownik – przejście. Wskazuje on na potrzebę zmiany, dojrzewania, przejścia wspólnie drogi.

Metafora drogi zakłada otwartość na nowość oraz potrzebę wysiłku oraz odwagi do wyruszenia w nieznane. W niektórych kręgach, także kościelnych powoduje to swoistą niepewność, lęk, a nawet bunt czy negowanie potrzeby przejścia, zmiany, nawrócenia.

W roku 2023 ludność świata osiągnęła liczbę 8 miliardów, z czego około jedną czwartą stanowią chrześcijanie różnych wyznań. Ponad 6 miliardów ludzi nie poznało jeszcze Jezusa Chrystusa, nie wierzy w Niego, nie weszło z Nim w osobistą relację wiary. W obliczu powyższych danych staje się zasadnym nagły apel Franciszka, aby wszyscy wierni stawali się coraz bardziej odpowiedzialni za głoszenie Ewangelii. Częste przywoływanie tego obowiązku wypływającego z daru Chrztu Świętego ma za zadanie budzenie sumień oraz przypominanie o głoszeniu światu Ewangelii radości. Pierwszym impulsem nowo wybranego papieża Franciszka było odnowienie zapału misyjnego we wspólnocie Kościoła i wszystkich jego strukturach. Podstawową ideą pomocną w porządkowaniu dosyć specyficznej myśli teologicznej argentyńskiego Papieża może być marzenie o zmianie, swoiste przejście, dojrzewanie do bycia

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio*, Kraków 1991, nr 1.

wspólnotą w permanentnym stanie misyjnym. Franciszek, jako realista widział potrzebę gruntownych zmian, przejścia, aby wspólnota nawrócona pastoralnie była misyjna ze swej natury (zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II wskazującego, że Kościół jest misyjny ze swej natury). Owo przejście czy zmiana mentalności (metanoia) wielokrotnie było podkreślane przez Franciszka m.in. w następujących przestrzeniach:

- przejście od kościoła statycznego do misyjnego,
- przejście od czynienia dzieł misyjnych do bycia misją,
- przejście od posiadania do dzielenia się (miłosierdzie),
- przejście od wizji Kościoła jako twierdzy obronnej do domu o otwartych drzwiach,
- przejście od dworskiego stylu życia do umiłowania peryferii,
- przejście od ciągłego stawiania wymagań do radosnego głoszenia kerygmatu,
- przejście określenia świeccy od przedmiotu do podmiotu,
- przejście od twarzy głoszącego pogrzebowej do twarzy radosnej świadka,
- przejście duszpasterza od rybaka do pasterza,
- przejście od klerykalizmu do żywej wspólnoty,
- przejście wiernego od słuchacza do ucznia i od ucznia do ucznia misjonarza,
- przejście od jednostki do wspólnoty,
- przejście od kultury indywidualizmu do kultury spotkania,
- przejście od „sakramentalizmu” do ewangelizacji,
- przejście od struktur do osoby.

Owo przejście jest działaniem łaski, ale zarazem zaangażowaniem każdego ochrzczonego w budowanie relacji w duchu Ewangelii.

Franciszek często przywołuje wskazując na swoistą dynamikę, upadki i wzloty, nieustanne nawracanie się, oscylację pomiędzy niezależnością i indywidualizmem, a pokornym i ufnym pójściem za Chrystusem. Figurę Piotra przywołał Papież w fenomenalnej, moim zdaniem, homilii z okazji 60-lecia otwarcia Soboru Watykańskiego II. Franciszek wskazał na piękno nawrócenia pastoralnego Piotra – od rybaka do pasterza. Rybak łowi, zdobywa, zagarnia do siebie. Pasterz idzie z owcami, jest pomiędzy nimi, żyje z owcami:

Pomyślmy tylko o Piotrze: łowił ryby, a Jezus uczynił go rybakiem ludzi. Teraz przydziela mu nowy zawód, zawód pasterza, którego nigdy nie wykonywał. I jest to przełom, bo o ile rybak bierze dla siebie, przyciąga do siebie, o tyle pasterz troszczy się o innych, pasterzuje innym. Co więcej, pasterz żyje ze stadem, karmi owce, przywiązuje się do nich. On nie stoi ponad, jak rybak, ale pośród. Pasterz staje przed ludem, aby wskazać drogę, pośród ludu jako jego członek, i za ludem, aby być blisko tych, którzy są opóźnieni. Pasterz nie stoi ponad, jak rybak, ale pośród. Oto drugie spojrzenie, którego uczy nas Sobór, spojrzenie pośród: być w świecie

z innymi i nie czując się nigdy ponad innymi, jako służy wznioślejszego Królestwa Bożego; wnosząc dobrą nowinę Ewangelii w życie i języki ludzi, dzieląc ich radości i nadzieje<sup>17</sup>.

Eklezjologia papieża Franciszka, chociaż ma solidne podstawy filozoficzne i teologiczne, nie zrodziła się przy biurku, ale z prostego zachwyty nad wiarą przeżywaną przez Lud Boży. Franciszek przyjmował jako swoje motto zasadę: jeśli chcesz wiedzieć kim jest Chrystus zapytaj o to teologów, ale jeśli chcesz wiedzieć jak Go kochać patrz na Lud Boży! Myśl eklezjologiczna Franciszka wydaje się być trudna do naukowej refleksji z racji na jej praktyczny charakter, jednak wydaje się być potrzebna do lepszego zrozumienia dzisiejszego Kościoła.

Pontyfikat papieża Franciszka pozostawił Kościołowi otwarte drzwi, ażeby w zmieniającym się świecie nieustannie budować mosty i być wobec świata prowokacją (otwartym pytaniem) o swoistą głębię, spojrzenie przekraczające ten świat i otwarte na Nieskończoność. Kościół będący w drodze do oraz za pozostaje z otwartym pytaniem: do czego zaprasza nas dzisiaj Duch Święty?

Chrześcijaństwo przeżywane jako osobiste spotkanie z osobą Jezusa Chrystusa, otwarte na każdego człowieka, poszukujące zagubionych i ubogich, obecne na egzystencjalnych peryferiach będzie zawsze aktualne i niezbędne we współczesnym świecie.

**Słowa kluczowe:** eklezjologia, Franciszek, nawrócenie pastoralne, teologia ludu, inkulturacja, Nowa Ewangelizacja, ubóstwo.

## Bibliografia:

1. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio*, Kraków 1991, nr 1.
2. Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie Evangelii gaudium*, Kraków 2013 (w tekście EG).
3. Franciszek, Wspomnienie św. Jana XXIII, Papieża – Msza św., 60. rocznica otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 października 2022 r.) – Francis (vatican.va) (z dnia 14.11.2022).
4. Franciszek, Ai partecipanti al Congresso Internazionale della Pastorale delle Grandi Città (27 novembre 2014) (z dnia 30.09.2025).
5. Francisco, *A Igreja da Misericórdia. Minha Visão para a Igreja*, Milano 2014.
6. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Aparecida. Dokument końcowy *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
7. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla Santo Domingo*, Bogotá 1995.

<sup>17</sup> Franciszek, Wspomnienie św. Jana XXIII, Papieża – Msza św., 60. rocznica otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 października 2022 r.) | Francis (vatican.va) (z dnia 14.11.2022).

8. Boff C., *La opción preferencial por los pobres*, [w:] *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Buenos Aires 1992, s. 363-366.
9. Borghesi M., *Jorge Maria Bergoglio. Biografia intellettuale*, Kraków 2018.
10. Fernandez V.M., *Papież Franciszek: dokąd prowadzi Kościół?* (rozmowa z P. Rodari), Kęty 2014.
11. Gallo L.A., *Reforma de la Iglesia desde la Iglesia de los pobres*, [w:] J.J. Legorreta (red.), *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín*, México 2018, s. 215-240.
12. Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015.
13. Mello A.A., *Maria- Iglesia. Madre del Pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral Latinoamericano*, Dayton 2017.
14. San Ana J., *Los pobres y el nuevo sistema económico mundial*, [w:] *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Buenos Aires 1992, s. 49-62.
15. Spadaro A., *Intervista a Papa Francisco*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3918 (2013), s. 449-477.

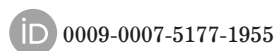
## RECENZJE



Adam Budziński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

DOI: 10.15290/std.2025.11.08



## **Gilbert Keith Chesterton, Święty Tomasz z Akwinu. Nowe tłumaczenie, uzupełnione o nieznane dotąd fragmenty, tłum. Magda Sobolewska, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024, 176 s. [rec.]**

Pod koniec XX wieku myśl św. Tomasza z Akwinu pozostawała w dużej mierze na marginesie zainteresowań badaczy. Jak podkreśla o. Philippe-Marie Marge-lidon OP, redaktor *Revue thomiste*, od blisko ćwierć wieku przeżywa ona jednak kolejny renesans. Współczesne zainteresowanie Akwinatą wykracza dziś daleko poza kręgi historyków filozofii i teologii, obejmując również młode pokolenie badaczy, które odczytuje jego dziedzictwo w perspektywie wyzwań stojących przed dzisiejszym Kościołem. W Europie odrodzenie tomizmu koncentruje się przede wszystkim we Francji, natomiast na świecie najliczniejsze i najbardziej dynamiczne środowisko tomistów działa w Stanach Zjednoczonych. Obecny wzrost zainteresowania św. Tomaszem stanowi w pewnym sensie kontynuację ożywienia intelektualnego z końca XIX wieku, zapoczątkowanego inicjatywą Leona XIII, zachęcającego Kościół do ponownego odkrywania jego myśli. Obserwowane ożywienie przejawia się w licznych publikacjach poświęconych Akwinacie<sup>1</sup>. Jedną z nich jest najnowsze polskie wydanie biografii św. Tomasza autorstwa Gilberta Keitha Chestertona *Święty Tomasz z Akwinu. Nowe tłumaczenie, uzupełnione o nieznane dotąd fragmenty*<sup>2</sup>. Publikacja ukazała się w ramach projektu *Contra Gentiles*, obejmującego dzieła o profilu apologetycznym

<sup>1</sup> Por. K. Bronk, P. Boyer, *Powrót św. Tomasza*, Vatican News, Watykan, 11 czerwca 2025, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2025-06/powrot-sw-tomasza.html> (dostęp: 12.08.2025).

<sup>2</sup> Nowe i uzupełnione tłumaczenie książki przygotowała Magda Sobolewska, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024.

i filozoficznym. Jej promocja zbiegła się z obchodami 750. rocznicy śmierci myśliciela, przypadającej 7 marca 2024 r.

Uznawany za jednego z najwybitniejszych apologetów XX wieku Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) zapisał się w historii literatury jako autor łączący głębię refleksji z poczuciem humoru i błyskotliwą ironią. Twórczość Chestertona obejmuje zarówno pisma apologetyczne, jak i beletrystykę, przede wszystkim popularny cykl opowiadań detektywistycznych o księdzu Brownie. Inspirował kolejne pokolenia czytelników; do wpływu jego myśli przynawał się m.in. C.S. Lewis. Pozostawił bogaty zbiór esejów, felietonów i artykułów, wyróżniających się świeżością spostrzeżeń oraz klarownością stylu. Doświadczenie pisarskie i rozległy dorobek Chestertona znalazły wyraz w narracji, która miała formę popularnego szkicu postaci historycznej. Autor pragnął przybliżyć filozofa tym, którzy niemal go nie znali i nie podzielali jego duchowego dziedzictwa. Jednocześnie ukazał spójny, pełen życia i wciąż aktualny obraz Doktora Anielskiego.

Wzorując się na oryginale i późniejszych przedrukach, redaktorzy obecnego wydania podzielili książkę na osiem rozdziałów, poprzedzonych trzema wstępami (*Od tłumacza*, *Wstęp do obecnego polskiego wydania* oraz *Słowo wstępne* autorstwa Chestertona), które wprowadzają czytelnika w kontekst powstania i recepcji dzieła. Pierwsze rozdziały (*O dwóch zakonnikach*, *Zbiegły opat*) mają charakter narracyjny, przybliżając tło biograficzne i historyczne scholastyka. Autor z wyuczuciem kreśli obraz Tomasza, urodzonego w arystokratycznej rodzinie, który odrzuca życie pełne przywilejów, by wstąpić do nowego zakonu kaznodziejów i nauczycieli, dominikanów. Cichy i oszczędny w słowach, postrzegany jako „niemy wół” (s. 59), okazuje się człowiekiem o niezwykle błyskotliwości, inicjującym rewolucję w myśli chrześcijańskiej. Ciekawym zabiegiem kompozycyjnym jest zestawienie jego postaci ze św. Franciszkiem z Asyżu, niemal rówieśnikiem, którego odmienność ukazana została jako dopełniająca się w relacji komplementarnej. Już w tym aspekcie widać odmienność metody biograficznej Chestertona: autor odchodzi od klasycznego układu chronologicznego oraz schematu tło–życie–wpływ.

W części środkowej (*Arystotelesowska rewolucja*, *Medytacja o manichejczykach*, *Prawdziwe życie św. Tomasza*) autor przedstawia główne elementy formacji intelektualnej Akwinaty. Opisuje jego zmagania z nurtami myślowymi epoki, zwłaszcza wpływ filozofii Arystotelesa oraz oddziaływanie paryskiej kultury, społeczeństwa i polityki. Pokazuje także, jak wydarzenia te odbierali współcześni Tomaszowi, jak interpretuje się je dzisiaj, oraz że sam *Doctor Universalis* miał jeszcze inny sposób ich rozumienia. Kolejne partie (*Spojrzenie na tomizm*, *Filozofia wieczysta*, *Św. Tomasz – ciąg dalszy*) analizują recepcję dzieła teologa wśród późniejszych myślicieli religijnych. Pojawia się tu m.in. Marcin Luter,

inny mnich, który wywarł trwały wpływ na chrześcijaństwo, zestawiony z Tomaszem raczej na zasadzie kontrastu niż porównania. Te rozdziały stanowią także próbę syntezy dorobku filozoficznego i teologicznego Doktora Anielskiego, ukazując jego nieprzemijającą aktualność. Całość zamyka aneks *Fragmenty prozy G.K. Chestertona o św. Tomaszu z Akwinu* zawierający niepublikowane wcześniej w Polsce szkice odnalezione w archiwach.

Na szczególną uwagę w nowym wydaniu zasługuje przekład. Opublikowana w 1933 r. książka Chestertona *Saint Thomas Aquinas* doczekała się polskiego tłumaczenia już w 1949 r., a następnie była wielokrotnie wznawiana. We wstępie *Od tłumacza* wyjaśniono, dlaczego przygotowanie nowej wersji było konieczne. Wznowienia z okresu PRL pozbawione były fragmentów, które mogły zostać uznane za sprzeczne z ówczesną linią ideologiczną. Usunięto z nich zarówno uwagi krytyczne pod adresem bolszewizmu, komunizmu i Związku Sowieckiego, jak i określenie komunizmu mianem nowego wcielenia dawnych herezji. Najnowszy przekład przywraca te fragmenty, w tym finezyjnie ironiczną uwagę o paradoksie ludzi, którzy domagają się szczegółowej kodyfikacji życia społecznego, a zarazem negują możliwość wprowadzenia w nim ładu. W tym kontekście Chesterton przywołuje słowa Bernarda Shawa, że „jedyna złota zasada to brak złotej zasady”, opatrując je kąśliwym komentarzem o jego skłonności do „żelaznych zasad” w stylu rosyjskim (s. 143). Nowy przekład okazał się potrzebny także ze względu na uchybienia językowe, wynikające z ograniczonej znajomości angielskiego u pierwszego tłumacza. Choć tłumacz, Artur Chojecki, posiadał szeroką wiedzę i doświadczenie w pracy nad tekstami z innych języków, jego przekład nie oddawał w pełni intencji autora. Niektóre zwroty Chestertona zostały przetłumaczone w sposób, który przesunął akcenty znaczeniowe, a czasem nawet zmieniał sens wypowiedzi, co wpływało na odbiór całego dzieła (s. 7-8).

Drugim istotnym elementem omawianej publikacji jest aneks, który nadaje obecnemu wydaniu unikatowy charakter, wyraźnie odróżniający je zarówno od oryginalnej wersji, jak i od wszystkich wcześniejszych polskich edycji. Obejmuje on dziewięć tekstów (oznaczonych literami od A do I), dotąd nigdy w Polsce niepublikowanych, w których Chesterton powraca do postaci św. Tomasza z Akwinu (s. 164–176). Rękopisy te, odnalezione w archiwach British Library i należące do Chesterton Institute w Oksfordzie, uznaje się za wczesne warianty fragmentów *Saint Thomas Aquinas* lub za partie pominięte w wersji ostatecznej. Po raz pierwszy zostały opublikowane drukiem w 2004 roku na łamach *The Chesterton Review* w opracowaniu Marka Armitage’a, a obecnie, włączone do pełnego tekstu biografii, trafiają po raz pierwszy do rąk polskiego czytelnika (s. 163).

Pierwszy z przywróconych tekstów (*Fragment A*) ukazuje Tomasza z Akwinu jako myśliciela spokojnego i uprzejmego. Jednocześnie przedstawia go jako zdolnego do stanowczego i strategicznego wystąpienia przeciw skrajnym arystotelikom, inspirowanym interpretacjami arabskimi. W momencie ich triumfu Tomasz odcina ich ujęcia od katolickiej ortodoksji. Kolejna refleksja (*Fragment B*) rozwija ideę tomizmu, według której pierwotnym aktem poznania jest doświadczenie Bytu, poprzedzające wszelkie definicje. Chesterton ilustruje tę zasadę obrazem dziecka patrzącego na księżyc: kontemplacja istnienia wyprzedza tu wszelkie pojęciowe ujęcia. Kolejny tekst (*C*) odsłania Tomaszową koncepcję prawdy, odmienną od platońskiej. Jest ona zakorzeniona w ludzkim doświadczeniu i zależna od umysłu odbierającego oraz interpretującego rzeczywistość. Autor posługuje się przykładem „prawdziwej historii” (s. 167), aby ukazać prawdę jako relację między bytem a poznającym, o wymiarze moralnym i społecznym, wolną od cech oderwanej idei. W części oznaczonej literą D pojawia się tomistyczna interpretacja arystotelesowskiego rozróżnienia między Możliwością a Aktem. Niedoskonałość bytów wskazuje tu na istnienie Bytu doskonałego, Boga jako czystego aktu. Chesterton podkreśla, że uważna obserwacja świata prowadzi do uznania absolutu, a pewność oparta na doświadczeniu zmysłowym stanowi fundament pewności wiary.

W jednej z refleksji (*Fragment E*) przywołana zostaje tomistyczna zasada, zgodnie z którą „wszystko, co znajduje się w intelekcie, wcześniej było w zmysłach” (s. 168) – wprost przeciwstawną koncepcjom platońskim. Pisarz porównuje zmysły do „pięciu okien”, przez które wpada światło rzeczywistości, a intelekt przedstawia jako ten, który aktywnie rozpoznaje istnienie w świetle prawdy. Akwinata łączy w tym podejściu „obiektywny mistycyzm” z głębokim zaufaniem do rozumu. Stawia fakty ponad spekulacje i uważa, że spirytualizm oderwany od konkretnego stanowi większe zagrożenie dla wiary niż materializm. Kolejny odnaleziony tekst (*Fragment F*) zestawia średniowieczny imperializm z ocenami współczesnych Chestertonowi. Autor wskazuje, że krytycy cesarzy nierzadko łagodzą swoje sądy tylko dlatego, że ci pozostawali w sporze z papieżem. Mimo rodzinnych powiązań z cesarstwem Tomasz z Akwinu zachował pełną wierność Kościołowi. Chesterton polemizuje także z Macaulayem, dowodząc filozoficznej solidności scholastyków oraz metody Tomasza, opartej na oczywistych przesłankach. Zauważa przy tym, że praktyczne i komercyjne nastawienie XIX wieku sprzyjało popadaniu w zapomnienie dorobku Tomasza.

W kolejnym fragmencie (*G*) Tomasz z Akwinu zostaje ukazany jako myśliciel zaskakująco bliski współczesności. Wobec sceptycyzmu, który potrafi kwestionować nawet realność świata materialnego, dominikanin zachowuje ufność w prawdy objawione i w świadectwo zmysłów. Chesterton określa go mianem „lekarza współczesnego świata” (s. 173), zdolnego uleczyć chorobę

sceptycyzmu. W przedostatnim z tekstów (*Fragment H*) autor opisuje podróż Tomasza i Alberta Wielkiego do Paryża, odbytą w duchu reguły żebraczej. Przedstawia także przyjaźń Tomasza z Bonawenturą, mimo istotnych różnic w podejściu (mystycyzm Bonawentury kontra racjonalizm Tomasza) oraz ich wspólne wystąpienie w obronie zakonów żebraczych przed atakami Wilhelma de Saint-Amour. Spór zakończyła decydująca interwencja mnicha w Rzymie. W zamykającym aneks fragmencie (I) Chesterton ukazuje Tomasza w okresie jego zmagania z dwiema skrajnościami: marginalizowaniem roli rozumu w religii oraz racjonalizmem odrzucającym rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tomizm jawi się tu jako harmonijna synteza wiary i rozumu, natury i nadnatury, przeciwstawiająca się uproszczeniom materializmu, mistycyzmu oraz muzułmańskiemu arystotelizmowi, pozbawionemu równowagi. Autor podkreśla, że Akwinata dostrzegał niebezpieczeństwo zarówno w ateizmie rodzącym się z nadużyć arystotelizmu, jak i w mistycyzmie inspirowanym filozofią Platona, który odrywał się od konkretności rzeczywistości.

Chesterton zauważa, że „gdy tylko Chrystus zmartwychwstał, nieuniknione było, że Arystoteles powróci z martwych” (s. 98). Synteza chrześcijaństwa z filozofią Arystotelesa wzmacniała przekonanie wierzących o realności i dobroci stworzonego bytu. Dzięki niej powstawała szczególna więź, w której „badanie najskromniejszego faktu prowadzi do badania najwznioślejszej prawdy” (s. 74). Autor akcentuje klarowność myślenia Tomasza oraz „słuszność jego wycucia relacji między umysłem i rzeczywistym przedmiotem pozostającym na zewnątrz umysłu” (s. 150). Te charakterystyczne dla brytyjskiego apologety spostrzeżenia nabierają szczególnej wyrazistości w najnowszym wydaniu, uzupełnionym o nowe fragmenty. Edycja ta nie tylko wiernie oddaje treść oryginału, lecz także dostarcza cennych informacji, pogłębiając i dopełniając obraz filozofa. Ożywia jego postać i wyprowadza ją poza ramy czystej historiografii. Charakterystyczna dla Chestertona błyskotliwość języka i finezyjne poczucie humoru nadają dziełu lekkości, sprzyjając zarazem głębszej recepcji treści. Nowe tłumaczenie, wierne duchowi oryginału, oddaje rytm i grę słów, zachowując literacki temperament autora, a nawet rzadkie w polszczyźnie konstrukcje stylistyczne. Dzięki temu współczesny odbiorca otrzymuje przekład, który nie tylko wiernie przekazuje treść, lecz także pozwala w pełni docenić kunszt i przesłanie dzieła.

Sukces Chestertona w stworzeniu wyjątkowo udanej biografii św. Tomasza z Akwinu wynikał z rzadkiej zbieżności cech osobowych, intelektualnych i twórczych autora z cechami jego bohatera. Pisarz łączy rozległą erudycję i umiejętność syntetycznego ujmowania problemów z pewnym rodzajem „współuczestnictwa” w doświadczeniu Akwinaty. Zbliża ich temperament polemiczny, swoboda w operowaniu argumentacją oraz zdolność łączenia wnikliwej analizy z sugestywnym, obrazowym językiem. Na tle licznych walorów

publikacji pojawia się jednak jeden mankament edytorski – brak wyodrębnienia fragmentów, które w poprzednich wydaniach były cenzurowane, a w obecnym zostały przywrócone. Bez zestawienia z wcześniejszymi wersjami trudno jednoznacznie wskazać te miejsca, choć uważna lektura pozwala przypuszczać, które z uwag autora mogły w swoim czasie budzić sprzeciw ówczesnych władz.

Publikacja w udany sposób łączy walory naukowe z popularyzatorskimi. Umiejętne zestawienie zaangażowania i obiektywizmu pozwoliło Chestertonowi przedstawić Akwinatę zarówno jako myśliciela o znaczeniu ponadczasowym, jak i człowieka głęboko zakorzenionego w realiach swojej epoki. Autor sugestywnie oddaje koloryt średniowiecza, ukazując sieć relacji osobistych i intelektualnych Tomasza z wybitnymi postaciami antyku i średniowiecza. Warstwę filozoficzną wzbogaca natomiast mnogimi epizodami biograficznymi. Na tle licznych opracowań poświęconych św. Tomaszowi dzieło to wyróżnia się zarówno sposobem interpretacji, jak i lekkością narracji, czyniącą lekturę przystępną bez utraty rzetelności. Dzięki temu zachowuje ono równocześnie wartość literacką i naukową. Oferuje spójną, choć z konieczności skróconą rekonstrukcję historyczną, w której materiał został świadomie ograniczony do kwestii kluczowych dla zamysłu autora. Nadaje to całości żywą, wieloaspektową formę, czyniąc z niej cenione źródło, chętnie wykorzystywane w opracowaniach naukowych poświęconych św. Tomaszowi. We wstępie autor określa swoje dzieło jako skromny szkic popularyzatorski, mający zachęcić do dalszych studiów nad doktorem Kościoła. Jednak precyzja doboru treści i klarowność wyводу sprawiają, że publikacja stanowi także wartościowy punkt odniesienia dla badaczy. Równocześnie pełni funkcję popularyzacyjną, odpowiadając na wzrastające zainteresowanie postacią św. Tomasza. Zwięzła, a zarazem dynamiczna biografia porządkuje wiedzę, przełamuje uprzedzenia związane z rzekomą trudnością w odbiorze dzieł *Doctora Communis* i w przystępny sposób otwiera przed czytelnikiem świat scholastyki. Tworzy tym samym solidny fundament do pogłębionych studiów nad dorobkiem zakonnika. Autor wychodzi z założenia, że biografia powinna stanowić wprowadzenie do filozofii, będącej etapem prowadzącym ku teologii. Jego zadaniem jest doprowadzenie czytelnika do tego pierwszego etapu i otwarcie perspektywy dalszych poszukiwań, a nie prezentacja pełnej syntezy.

Dorobek św. Tomasza ma wymiar ponadczasowy, osadzony w filozofii zdrowego rozsądku, co trafnie uchwycił Chesterton, pisząc: „sam fakt, że tomizm jest filozofią zdrowego rozsądku, to kwestia zdroworoządkowa” (s. 119). Tomistyczna postawa, zakorzeniona w rzeczywistości i wewnętrznie spójna, nabiera szczególnej doniosłości wobec współczesnej relatywizacji wartości, a odczytanie myśli Akwinaty w ujęciu Chestertona stanowi cenne narzędzie intelektualne i duchowe, pozwalające odpowiedzieć na wyzwania epoki. Wybitni tomiści,

Jacques Maritain, Étienne Gilson i Anton Pegis, uznali tę biografię za jedno z najdoskonalszych opracowań o Akwinacie. Ich wysoką ocenę należy uznać za w pełni aktualną także wobec nowego wydania.

**Gisbert Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego.*  
*Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej,*  
tłum. Wiesław Szymona OP, Wydawnictwo  
Znak, Kraków 2001, 123 s. [rec.]**

Dzieło Gisberta Greshake jest pewnego rodzaju – „kluczem” do zagadnienia Trójcy Świętej – napisał ks. Tomasz Węclawski. „Bóg jest jeden w trzech Osobach”<sup>1</sup>, mówi niemiecki teolog, stawiając pytania o to czy musimy, czy możemy w Tróję Świętą wierzyć? Ksiądz Profesor Greshake swoje refleksje opierał na słowie „wiera”. Czy faktycznie coś ulegnie zmianie w moim życiu, kiedy będę wierzyć? Aby móc bardziej ukazać złożoność trynitarną natury Boga Greshake przytaczał wypowiedzi m.in.: Immanuela Kanta, Johanna Wolfganga Goethego, Karla Rahnera i wielu innych. Wierzący katolik wykonując choćby znak krzyża, wypowiada imiona Trójcy Świętej, tym samym zakładamy, że wierzy w wypowiedane słowa. W *Dziejach Apostolskich* zawarte są słowa: „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”<sup>2</sup>. Ten fragment zdania, ukazuje niezwykłą bliskość Boga do swojego stworzenia, tym samym więź z Synem i Duchem Świętym.

Gisbert Greshake stawia konkretne pytania o Tróję Świętą. Po pierwsze: „Jakie znaczenie dla życia i jakie konkretne konsekwencje ma wiara w Trójjedynego Boga?”<sup>3</sup>. Istotne staje się rozumienie, że: „znaczenie wiary nie należy mierzyć jej użytecznością – to ona właśnie jest tą miarą, którą należy mierzyć

<sup>1</sup> G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2002, s. 9.

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty z Biblii na podstawie: *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2012.

<sup>3</sup> G. Greshake, dz. cyt., s. 12.

wszystko inne”<sup>4</sup>. Co te słowa mogą znaczyć? Otóż jednym z określeń może być to, że wiara staje się pewnego rodzaju duchową metrówką, dzięki której możemy zmierzyć to, co jest częścią naszego życia.

Pierwszy rozdział autor zaczyna od ciekawego porównania poznania prawdy do osiągnięcia szczytu góry. Trud osiągnięcia celu, dojścia na szczyt poprzedzony jest wspinaczką, która nie jest łatwa. Ksiądz Profesor cytuje Hansa Urs von Balthasara, który napisał: „Jedna tylko istnieje droga dostępu do misterium Trójcy Świętej: Jej objawienie w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym”<sup>5</sup>. Bóg daje siebie poznać dzięki obecności Syna Bożego i Ducha Świętego w naszym życiu. Jezus Chrystus stał się człowiekiem, aby ukazać nam obecność Boga. Chrystus napelniony Duchem Świętym nakierowuje na relację z Ojcem. Doświadczenie z Synem Bożym jest darem dla człowieka, którego dawcą jest sam Bóg, otwierając na dary Ducha Świętego. Autor w swoim dziele używa słów Jürgena Werbicka, który stwierdził, że Bóg jest źródłem wszystkiego. Jezus Chrystus według jego myślenia jest jego towarzyszem „Bratem”, a trzecia osoba Trójcy kieruje na Boską obecność. Greshake pisze, że Bóg jest złożony w samym sobie. „Wiara w Trójjedynego Boga jest ściśle związana z doświadczeniem tego, że Bóg udzielił się nam cały i bez zastrzeżeń, że podarował człowiekowi nie coś z siebie, lecz dosłownie siebie samego, takiego, jaki jest”<sup>6</sup>. Wypowiedź Profesora skłania do refleksji nad osobistym doświadczeniem Boga w życiu człowieka. Bóg dał się poznać ludziom namacalnie przez zesłanie na świat Jezusa Chrystusa. Wszechmogący Ojciec jest hojny dając siebie całego, a nie tylko część. Stwórca prowadzi do swojego wnętrza, mianowicie do swojego kochającego serca.

W dziele *Wierzę w Boga Trójjedynego* ukazane jest zagadnienie objawienia: „Bóg się objawił, to znaczy, że przemówił do człowieka”<sup>7</sup>. Jak to możemy rozumieć? Bóg mówi do nas, tak jak przyjaciel do przyjaciela, stawiając na rozmowę. Mówiąc do człowieka, ukazuje całego siebie. Kochający Ojciec objawia się ludziom w swoim żywym słowie. W Piśmie Świętym na pierwszych kartach Ewangelii według Świętego Jana można przeczytać: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Boże Słowo zawarte w Piśmie Świętym, jest objawione stworzeniu ludzkiemu i tam Go można odnaleźć. Najwyższy Ojciec używa narzędzi zrozumiałych dla człowieka, jak język, znaki czy gesty ludzkie. Niemiecki teolog porusza problem adekwatności zagadnienia historii Objawienia czy Zbawienia. Dlaczego staje się to problematyczne? Otóż

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *Theologik*, t. 2, Einsiedeln 2010, s. 117.

<sup>6</sup> G. Greshake, dz. cyt., s. 18.

<sup>7</sup> Tamże.

postrzeganie człowieka jest zawężone, ponieważ wiąże się z ludzkim ograniczeniem. Stworzenie nigdy w stu procentach nie będzie mogło zrozumieć Stwórcy. Dlatego wiara w Niego jest naznaczona dozą tajemnicy i niezrozumienia. Czy Bóg jako nieskończony, może pomieścić się w skończonym człowieku? Gisbert Greshake napisał: „Tak więc Duch Święty jest Tym, który sprawia, że słowo Boga – mimo całej ludzkiej ograniczoności – może do nas przyjść jako słowo Boga, że to słowo może w nas trwać w całej swej pełni i mocy, a my stajemy się zdolni jako takie je pojąć”<sup>8</sup>.

Objawienie Boże składa się z tego, że Bóg daje się poznać człowiekowi opierając się na fundamencie miłości. Objawienie dokonuje się w Słowie Bożym, w sposób najbardziej czytelny w samym Jezusie Chrystusie. To, że człowiek jest w stanie zrozumieć Słowo Boga staje się za przyczyną Ducha Świętego. Dostrzegalne jest wprowadzenie człowieka w Boskie życie. Jezus Chrystus i Duch Święty mogą objawić Boga pod warunkiem przyjęcia, że są Oni tak samo osobami Bożymi. Bóg jest „nad nami” jako Ojciec, „przed nami” i „przy nas” jako Jezus Chrystus i „w nas” w postaci Ducha Świętego. Greshake podkreśla bardziej obraz Boga Trójjedynego, aniżeli samotnego Boga. Odsłania się Stwórca, który pragnie być z człowiekiem w bliskiej relacji, a nie stwarza muru wokół siebie.

Świat składa się z wielu elementów i złożoności. Człowiekowi od zarania dziejów towarzyszy pytanie „o pierwszy Początek”. Filozofia mówi o Pierwszym Poruszycielu, tym, który daje początek wszystkiemu, a sam staje się *arche*. Bóg jako Stwórca i początek wszystkiego dąży do relacji. Bóg Ojciec nastawiony jest na więź ze swoimi dziećmi. Więź Boga ma swój początek w relacji pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Bóg nazywany wspólnotą, w dziele Gisberta Greshake, maluje się jako kompletny obraz. „Jedność Boga to przewyższająca wszelkie nasze pojęcia, odwieczna, relacyjna jedność w miłości, w której trzy osoby wzajemnie sobie przekazują jedno Boskie życie i w tej wymianie zachowuje swą odrębność, a zarazem stanowią one najwyższą jedność”<sup>9</sup>. Spoiwem, które najmocniej łączy Tróję jest miłość. Łacińskie słowo *communio* pierwotnie oznacza wspólnotę. Jednak odnosząc się do relacji trynitarnych możemy powiedzieć o procesie, w którym Bóg, Syn Boży i Duch Święty osiągają wspólnotę. Taką relację określa termin *perichoreza*, opisujący Trójosobowego Boga w osobach, które wzajemnie się przenikają. Rzeczywistość trójosobowego Boga, która oznacza wzajemne przenikanie się. Etymologia tego słowa odnosi się do tańca osób wokół samych siebie. Tym samym pojawia się metafora Boga, Syna i Ducha, którzy są we „wzajemnym tańcu”. O wspólnym działaniu Trójcy Świętej

<sup>8</sup> Tamże, s. 22.

<sup>9</sup> Tamże, s. 28.

świadczą liczne fragmenty z Pisma Świętego: „co On czyni, podobnie i syn czyni” (J 5,19); „że Ojciec jest we Mnie, a ja w Ojcu” (J 10,38). Odnosząc się do Ducha Świętego: „od Ojca pochodzi” (J 15,26); „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,14). Miłość jest tym ogniwem, które daje zarówno odrębność jak również tym samym, które tworzy jedność osób Boskich. Obrazem, który może pomóc to zrozumieć są organy znajdujące się w ciele człowieka. Wszystkie razem tworzą wspólną całość, ale same z osobna bez ciała nie mogłyby funkcjonować. Ktoś mógłby postawić tezę, że bycie w relacji z drugą osobą sprawia zanikanie samego siebie, co może być negatywne. Fragment dzieła ukazuje niepotrzebne obawy co do tej tezy, cytując: „tym bardziej jestem sobą, im bardziej stanowią «ty» dla innych pozostając z nimi w relacji – i na odwrót”<sup>10</sup>. Każda z osób Trójcy Świętej jest skierowana ku drugiej, ponieważ wzajemnie na siebie oddziałują przez dawanie i otrzymywanie. Ta niezwykła relacja oparta na miłości jest niczym dar, który jest wzajemnie przekazywany.

Istotną trudnością do przyjęcia Boga jako Pana i mistrza jest to, że człowiek sam staje się panem swojego życia, stawiając siebie w centrum. Pojawia się odmiana samego siebie przez wszystkie możliwe przypadki i na pierwszym miejscu pojawia się wiara w samego siebie. Jak w takim przypadku zakładać łatwość zrozumienia trynitarnej natury Boga? Wiara w Trójcę Świętą pobudza do nowego sposobu życia z innymi i dla innych. Ważne zapamiętania są słowa: „Wiara w trójjedynego Boga nie tylko daje światło ukazujące czym jest człowiek jako osoba, może ona nadto wyjaśnić przyczynę, sens i ostateczny cel świata albo lepiej: stworzeń”<sup>11</sup>. Bóg w swojej wielkiej miłości stworzył człowieka jako koronę stworzenia. Stworzył człowieka dobrowolnie nie mając w tym żadnych interesów. Bóg nie jest bytem absolutnym, wręcz przeciwnie Bogiem dającym wolność. Autor dzieła, aby ukazać w przystępny sposób charakter relacji Trójcy Świętej nawiązał do ludzkich zachowań. Przedstawił z jednej strony argument „gracza”, który miałby piłkę zawsze przy sobie, nie dzieląc się nią z innymi, co obrazuje brak wspólnoty. Dlatego w kontrze pokazał zawodnika, który piłkę podaje innym graczom tym samym tworząc z nim zgrany zespół. Kolejnym obrazem jest przykład gry komputerowej, w której dziecko gra samo, a inaczej kiedy gra z wieloma uczestnikami, tworząc pewnego rodzaju wspólnotę. „Ostatecznie dopiero wiara w Boga, który jest sam w sobie miłością, procesem miłości, może uczynić człowieka zrozumiałym jako stworzenie, które zostało stworzone z miłości i do niej przeznaczone”<sup>12</sup> tak napisał niemiecki teolog o stworzeniu człowieka z miłości. Człowiek został stworzony na obraz Boga,

<sup>10</sup> Tamże, s. 32.

<sup>11</sup> Tamże, s. 47.

<sup>12</sup> Tamże, s. 52.

który w swoim Boskim DNA ma zapis *communio*, czyli życie we wspólnocie. Ludzie są zaproszeni do relacji na wzór „komunii trynitarnego Boga”<sup>13</sup>. Oczywiście „staje się”, że człowiek nie jest w stanie od razu żyć w pełnej jedności, dlatego dąży do niej przez całe życie. Nieraz popełniając błędy, ale nadal mając na horyzoncie ideał Trójcy Świętej.

O darach od Boga przeczytamy: „Każdy dar Boży dawany człowiekowi jest mu zawsze «za-dawany», stanowi uzdolnienie i wezwanie do współdziałania”<sup>14</sup>. Dar Boga staje się prezentem, ale i zobowiązaniem do czynienia tak samo, podobnie na Jego wzór. Człowiek jest zaproszony do życia we wspólnocie jako dawca, a nie wyłącznie jako biorca. Greshake podkreśla w swoim dziele zagadnienie ludzkiej wolnej woli, tej, która nie zwalnia z realizacji planu Bożego wobec człowieka. Teolog wspomina: „Jeśli po nastaniu kresu czasów mamy na wieki uczestniczyć w życiu trynitarnego Boga, nie bądźmy tam raczej jako ci, którzy – jako pomocnicy Boga – mogli sobie, «zapracować» na to życie i przez to właśnie stali się jeszcze podobniejsi do Niego”<sup>15</sup>. Wymowne jest porównanie, aby w życiu nie być duchowym „żebrakiem”, ale jako „pomocnicy Boga”, czynnym i zaangażowanym w zapracowaniu na życie wieczne. Biblijnym „szyfrem”, który jest odpowiedzią na to wezwanie jest słowo „przymierze” ukazujące się w relacji Ojca (Boga) do swoich dzieci (ludzi). Bóg jest rozkochany w człowieku niczym „zadurzony po same uszy w swojej dziewczynie chłopiec”<sup>16</sup>. Bóg zaprasza i czeka na odpowiedź ze strony człowieka. Stwórca poniekąd „rodzi” człowieka „mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27), od siebie różnych, ale powołanych do wspólnoty, o czym świadczą słowa „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28).

Dlatego Bóg posłał swojego syna na ziemię, aby On przyjmując ludzkie ciało stał się podobny do człowieka, tym samym zbliżając się do niego tak blisko, że bliżej się nie dało. Dostrzegalne jest to, kiedy wierni przyjmują Ciało Chrystusa podczas Komunii Świętej. Jezus Chrystus staje się wtedy częścią człowieka. Autor podkreśla: „Komunia, w której żyje Trójjedyny Bóg ma się odcisnąć w społeczności uczniów, a przez nich objąć cały świat, ażeby go wyrwać z jego rozbicia i włączyć do wspólnoty z Bogiem i wzajemnie ze sobą”<sup>17</sup>. Co to zdanie wnosi w poruszonym temacie? Jedność z Trójcą Świętą ma zapewnić człowiekowi bezpieczeństwo i stabilne ugruntowanie w tożsamości uczniowskiej. To ma prowadzić Boże dzieci ku zbawieniu, ku życiu w Niebie! Niebo będzie

<sup>13</sup> Tamże, s. 53.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54.

<sup>16</sup> Tamże, s. 55.

<sup>17</sup> Tamże, s. 57.

miejszem, w którym wszyscy będą Ciałem Chrystusa, „razem z Chrystusem jako Głową i Duchem Świętym jako duszą”<sup>18</sup>.

Pojąć to kim jest Trójca Święta i jak ją można odnaleźć w życiu człowieka nie jest takie łatwe i w całości osiągalne. Dlatego wiara jest kluczem do tej tajemnicy, o którą nieustannie trzeba prosić.

---

<sup>18</sup>

Tamże.

## **Libre propos sur *Comme un athlète de Dieu. Manifeste sportif et chrétien* d'Arnaud Bouthéon, Éditions Salvator 2017**

Le livre d'Arnaud Bouthéon *Comme un athlète de Dieu. Manifeste sportif et chrétien* constitue une proposition théologique à la fois intéressante et originale, qui inscrit la réflexion sur le sport dans le cadre de l'anthropologie et de la spiritualité chrétiennes. L'auteur, en conjuguant son expérience de sportif pratiquant avec un profond enracinement dans la tradition catholique, présente une œuvre qui s'inscrit dans un débat plus large sur la place du corps, de l'effort physique et de la culture sportive dans la réflexion théologique. Dans la littérature théologique, notamment en Pologne, ce thème demeure encore marginal ; c'est pourquoi la publication de Bouthéon mérite une attention particulière en tant que tentative de proposer une esquisse systématique d'une spiritualité du sport.

### **1. Fondements méthodologiques et contexte de la réflexion**

Dans l'introduction, l'auteur renvoie à Jean-Paul II et à sa lecture du sport comme « signe des temps »<sup>1</sup>. Il souligne que l'analyse du phénomène sportif doit non seulement prendre en compte sa dimension physique, mais également sa portée anthropologique et existentielle. Bouthéon part du constat que le sport répond à des besoins fondamentaux de l'homme contemporain : « besoin de lien, besoin de sens, besoin de vie »<sup>2</sup>.

Une telle approche ouvre un espace de dialogue entre la culture sportive et le christianisme, qui – en tant que religion de l'Incarnation – insiste sur

<sup>1</sup> A. Bouthéon, *Comme un athlète de Dieu. Manifeste sportif et chrétien*, Salvator 2017, p. 13.

<sup>2</sup> Ibid., p. 13

l'unité intégrale du corps, de l'esprit et de l'âme<sup>3</sup>. L'auteur ne construit pas une théologie du sport au sens strict, mais trace plutôt un cadre interprétatif en mobilisant des références bibliques, patristiques ainsi que des analyses culturelles contemporaines.

## 2. Le sport comme paradigme de la vie spirituelle

L'un des axes majeurs du livre est l'analogie entre la vie chrétienne et l'expérience sportive. Bouthéon, suivant l'observation de Mgr Jean Laffitte, met en avant l'originalité d'un tel rapprochement<sup>4</sup>. Il note que de nombreuses catégories présentes dans la vie du sportif – effort, persévérance, discipline, humilité devant ses limites – possèdent leurs équivalents dans la tradition ascétique chrétienne.

En se référant à saint Paul (« le bon combat », « la couronne de gloire »), il montre la cohérence entre la figure du sportif et celle du disciple du Christ<sup>5</sup>. Le sport devient ainsi une « école de vie », où l'homme affronte sa fragilité tout en découvrant sa capacité de dépassement. L'interprétation de Bouthéon met l'accent sur la détermination spirituelle et la dynamique de transformation intérieure – loin de tout volontarisme pélagien et proche de la pédagogie chrétienne de la grâce.

## 3. Les sacrements et la liturgie dans le langage du sport

Un élément particulièrement original du livre est la relecture des sacrements à travers un vocabulaire sportif. Bouthéon décrit le baptême comme un « *coup d'envoi qui transforme* »<sup>6</sup> – début d'une existence chrétienne renouvelée. La liturgie eucharistique est présentée comme « *deux mi-temps* »<sup>7</sup> – unité de l'écoute et du repas, de la Parole et du Corps.

Bien que ces analogies soient audacieuses, elles restent dans les limites d'une herméneutique théologique pertinente et possèdent un réel potentiel pastoral, en offrant un langage accessible aux jeunes et aux personnes engagées dans une activité physique régulière.

<sup>3</sup> Ibid., p. 13.

<sup>4</sup> Ibid., p. 9.

<sup>5</sup> Ibid., p. 9–10.

<sup>6</sup> Ibid., p. 18.

<sup>7</sup> Ibid., p. 19.

#### 4. Analyse critique du sport contemporain

Une partie substantielle de l'ouvrage est consacrée à une analyse critique du sport-spectacle, dominé par une logique de commercialisation et de médiatisation. L'auteur dénonce le phénomène du « *sportainment* », défini comme une « *instrumentalisation mercantile du sport charnel* »<sup>8</sup>. Il examine les mécanismes économiques et marketing qui ont transformé le sport en produit de consommation de masse, souvent dépourvu de dimension éducative et spirituelle.

Il observe avec justesse les rituels quasi religieux qui accompagnent les grands événements sportifs, lesquels deviennent parfois « une parodie du catholicisme traditionnel »<sup>9</sup>. L'analyse ne tombe pas dans le moralisme : elle invite plutôt à un discernement permettant de distinguer la valeur authentique du sport de ses déformations contemporaines.

#### 5. Le sport comme fait social et vecteur d'identité

Dans les chapitres à tonalité sociologique, Bouthéon souligne que le sport est « *structurellement identitaire* »<sup>10</sup>. Les clubs, les couleurs, les symboles et les rituels construisent des formes solides de communauté, ce qui permet de rapprocher certains mécanismes sociaux du sport de la dynamique des communautés religieuses.

L'observation selon laquelle « *les officiants passent, les fidèles restent* »<sup>11</sup> sert à mettre en lumière le besoin profond d'appartenance et d'enracinement – besoin présent à la fois dans le sport et dans la vie ecclésiale.

#### 6. Apport anthropologique : le sport comme espace d'espérance

L'aspect le plus théologique du livre apparaît lorsque l'auteur évoque la dynamique de renouveau inscrite dans l'expérience sportive. « *Le sport est résurrection* »<sup>12</sup> – écrit Bouthéon. Le sport devient ainsi à la fois une métaphore et un espace réel de travail sur soi, où l'être humain fait l'expérience de la chute et du relèvement, de la fragilité et de l'espérance.

Bouthéon développe une théologie du corps subtile mais profonde, évitant autant l'idéalisation du sport que sa condamnation. Il met en valeur l'intégralité de la nature humaine ainsi que la coopération entre la grâce et

<sup>8</sup> Ibid., p. 33.

<sup>9</sup> Ibid., p. 36.

<sup>10</sup> Ibid., p. 41.

<sup>11</sup> Ibid., p. 42–43.

<sup>12</sup> Ibid., p. 26.

l'effort – conformément à la tradition chrétienne où la nature et la grâce ne s'opposent pas, mais collaborent.

## 7. Conclusion

L'ouvrage d'Arnaud Bouthéon se distingue par son originalité et la fraîcheur de son approche, inscrivant la réflexion sur le sport dans un contexte théologique et anthropologique large. L'auteur parvient à unir avec succès la dimension spirituelle et l'analyse culturelle, ce qui fait de son livre une proposition précieuse pour les théologiens comme pour les praticiens de la pastorale. L'association constante entre les catégories de la spiritualité chrétienne et l'expérience sportive s'avère audacieuse mais convaincante grâce à la richesse des références bibliques et patristiques, ainsi qu'à l'enracinement doctrinal de l'auteur.

Toutefois, la forme essayistique – bien qu'attrayante et accessible – limite la systématisme du propos et ne répond pas aux exigences d'une monographie académique au sens strict. L'absence d'appareil critique et de méthodologie explicite rend l'ouvrage moins utilisable dans un cadre strictement académique. Certaines analogies théologiques, inspirantes, requièrent néanmoins une interprétation prudente.

Malgré ces limites, *Comme un athlète de Dieu* apporte une contribution précieuse à la réflexion théologique sur la corporéité, la culture sportive et la spiritualité du corps. Le livre ouvre des pistes prometteuses et encourage une élaboration plus systématique de la thématique. Il peut être recommandé tant aux théologiens qu'aux pasteurs, éducateurs, entraîneurs et à tous ceux qui perçoivent dans l'effort humain une dimension authentiquement spirituelle.

## **Bruno Forte, *Trójca Święta jako historia.* *Esej o Bogu chrześcijan*, tłum. Agnieszka Rybińska, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2005, 308 s. [rec.]**

Współczesny świat, pogrążony w duchowym relatywizmie i egzystencjalnym zamyśleniu, coraz częściej oddala się od Boga, szukając raczej własnego odbicia niż prawdy o Stwórcy. W tym kontekście dzieło włoskiego teologa Bruno Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, stanowi cenną propozycję dla tych, którzy pragną na nowo odkryć Boga w Jego trynitarnej tajemnicy. Autor – znany z głębokiej refleksji teologicznej łączącej egzystencjalizm z hermeneutyką Objawienia – podejmuje próbę ukazania, że Trójca Święta nie jest ideą abstrakcyjną, lecz wydarzeniem historii, w której Bóg objawia się człowiekowi w sposób dynamiczny i dialogiczny.

Już we *Wprowadzeniu* Forte zaznacza, że „książka ta – traktując o historii – wiele mówi o Trójcy Świętej. Jest więc właściwie i o historii, i o Trójcy”<sup>1</sup>. W ten sposób autor od początku wpisuje swoje rozważania w perspektywę teologii dziejów, w której historia zbawienia staje się miejscem samoudzielania się Boga. Nie chodzi więc o zwykłą chronologię wydarzeń religijnych, lecz o historię Boga w relacji do człowieka, o wydarzenie miłości, które nadaje sens wszelkiemu czasowi.

W pierwszej części, zatytułowanej *Trójca a historia*, Forte stawia pytanie prowokujące i zarazem fundamentalne: „Czy Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, jest aby na pewno chrześcijańskim Bogiem?”<sup>2</sup>. Pytanie to nie ma charakteru sceptycznego, lecz egzystencjalny – jest wezwaniem do pogłębienia rozumienia

<sup>1</sup> B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków: Wydawnictwo Salvator 2005, s. 5.

<sup>2</sup> Tamże, s. 10.

wiary. Autor wskazuje, że często wyobrażenie Boga przez wierzących sprowadza się do uproszczonych kategorii psychologicznych lub filozoficznych, zamiast do doświadczenia osobowej komunii, objawionej w Jezusie Chrystusie. Stąd też teologia Trójcy nie może być jedynie systemem pojęć, lecz mistagogią historii, prowadzącą do spotkania z Bogiem, który jest Miłością (por. 1 J 4,8).

Na kartach kolejnych rozdziałów Forte konsekwentnie podkreśla, że wszelka refleksja o Trójcy znajduje swoje centrum w misterium paschalnym. „Każda abstrakcyjna hipoteza na temat Trójcy i Jej działania w nas traci na znaczeniu wobec konkretności Chrystusa, znanego jako Zmartwychwstały, podobnie jak wobec Jego życia i dzieła, o których świadczy wiara paschalna”<sup>3</sup> – pisze autor. Tę „konkretność Chrystusa” należy rozumieć jako punkt odniesienia całej teologii trynitarniej: nie poznajemy Boga poza wydarzeniem Jezusa, lecz w Nim samym, który objawia Ojca w mocy Ducha. Książka Fortego stanowi więc teologiczną medytację o Bogu, który jest historią, nie w sensie przemijalności, lecz w znaczeniu dynamicznej relacji – Boga, który wszedł w czas, aby go przemienić od wewnątrz.

Centralnym punktem refleksji Bruno Fortego jest tajemnica paschalna, rozumiana nie tylko jako wydarzenie historyczne, lecz jako trwałe centrum ekonomii zbawienia, w którym Bóg objawia się światu w pełni swej miłości. Autor podkreśla, że „tajemnica paschalna stanowi centrum ekonomii zbawienia. Zawsze jest żywym miejscem, w którym miłość Trójcy udziela się ludziom”<sup>4</sup>. W tym sensie Pascha nie jest jedynie wspomnieniem przeszłości, lecz aktualnym wydarzeniem teologicznym, które przenika każdy czas i otwiera człowieka na uczestnictwo w życiu Boga.

Forte interpretuje wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa jako klucz hermeneutyczny dla całej historii: to właśnie w świetle Paschy człowiek może zrozumieć siebie, swoje dzieje i przyszłość. „Doświadczenie paschalne tak dogłębnie naznaczyło ludzi u początków chrześcijaństwa, że na nowo odczytali oni w jego świetle swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Pamięć stała się wspomnieniem Paschy”<sup>5</sup>. Oznacza to, że chrześcijańska wiara jest zawsze pamięcią o Paschalnym wydarzeniu Boga, które przemienia ludzkie dzieje z historii przemijania w historię zbawienia.

Z tego wydarzenia rodzi się również Kościół – wspólnota, która żyje w świetle Paschy i czerpie z niej nadzieję. „W świetle Paschy rodzący się Kościół nie tylko odczytuje przeszłość i teraźniejszość wiary, ale i przyszłość nadziei, jaką ona

<sup>3</sup> Tamże, s. 20

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 51.

daje”<sup>6</sup> – zauważa Forte. Kościół nie jest więc instytucją zachowującą pamięć o Jezusie, ale mistycznym miejscem kontynuacji Paschy, w którym Duch Święty czyni żywą obecność Zmartwychwstałego pośród wierzących.

Autor konsekwentnie podkreśla, że cała dynamika historii zbawienia ma swoje źródło w miłości Ojca. „W ekonomii zbawienia pełna miłości inicjatywa zawsze wypływa od Ojca”<sup>7</sup> – pisze Forte, wskazując na trynitarne porządki daru. Ojciec jest tym, który posyła Syna w mocy Ducha, aby świat mógł uczestniczyć w Jego miłości. W ten sposób historia staje się ikoną życia trynitalnego, a ekonomia zbawienia – jego objawieniem i udzieleniem.

Książka *Trójca Święta jako historia* jest więc próbą przedstawienia trylogicznej struktury historii: od Ojca – przez Syna – w Duchu Świętym. Dla Fortego chrześcijaństwo nie jest systemem idei, ale życiem w rytmie Paschy, w którym Bóg, człowiek i świat wchodzi w dialog miłości.

Refleksja Fortego osiąga swoją pełnię w rozdziałach poświęconych Duchowi Świętemu, który stanowi dopełnienie trynitalnej historii Boga. Autor, idąc za klasyczną teologią relacji trynitalnych, ukazuje proces zrodzenia Syna jako „wiekuisty proces miłowania”, w którym miłość Ojca i Syna wzajemnie się przenikają, pozostając jednak odrębną w osobach. „Wiekuisty proces miłowania, jakim jest zrodzenie Syna, charakteryzuje się wzajemnym powiązaniem. Można w nim wyróżnić dwa aspekty. Jednym z nich jest zróżnicowanie i przewyższenie zróżnicowania, a drugim – komunია i odrębność”<sup>8</sup>. W ten sposób Forte przedstawia relacyjny charakter Trójcy: Bóg jest wspólnotą miłości, w której różnica nie prowadzi do rozdziału, lecz do komunii.

W tej perspektywie kluczową rolę odgrywa Duch Święty, którego autor nazywa „Duchem Pocieszycielem trynitalnego cierpienia”. Forte pisze: „W historii cierpiącej miłości – będącej wyrazem nieskończonej Boskiej wolności w kochaniu – znajduje swoje miejsce Duch Święty, Duch Pocieszyciel trynitalnego cierpienia w Bogu, a zatem i cierpienia świata. Duch pochodzi od Ojca i jednoczy Zrodzonego ze Zdradzającym”<sup>9</sup>. To niezwykle głęboka intuicja teologiczna, w której Forte podejmuje próbę ukazania Ducha Świętego jako obecności Boga w ludzkim cierpieniu. Włoski teolog ukazuje, że Bóg nie stoi poza dramatem świata, lecz uczestniczy w nim poprzez Ducha, który jednoczy to, co zostało zranione.

Forte określa Ducha Świętego jako miłość w działaniu, która otwiera i jednoczy: „Jak wygląda refleksja nad historią Ducha w ramach trynitalnej historii

<sup>6</sup> Tamże, s. 71.

<sup>7</sup> Tamże, s. 126.

<sup>8</sup> Tamże, s. 145.

<sup>9</sup> Tamże, s. 149.

Boga? Punktem wyjścia jest tu ekonomia zbawienia, w której Duch jawi się jako ten, Kto otwiera w wolności i jednoczy w miłości”<sup>10</sup>. Duch jest więc zasadą nowości i wolności w historii — to On sprawia, że wydarzenie Paschy trwa, że Kościół pozostaje żywą wspólnotą, a świat może być nieustannie odnawiany mocą miłości.

W ten sposób pneumonologia Forte’go staje się nie tylko dopełnieniem chrystologii i teologii Ojca, ale osią dynamicznej historii Boga, w której Bóg udziela się człowiekowi w miłości trynitarniej. Książka *Trójca Święta jako historia* ukazuje więc Boga nie jako statyczny Absolut, lecz jako Miłość, która jest w drodze – ku człowiekowi i wraz z nim.

Bruno Forte, rozwijając swoją refleksję, ukazuje wydarzenie Paschy jako objawienie trynitarniej historii Boga. W Chrystusie ukazuje się bowiem całe wewnętrzne życie Trójcy, w której Ojciec, Syn i Duch wzajemnie się udzielają w miłości. Autor pisze: „Wydarzenie Paschy objawia trynitarną historię Boga: to znaczy historię Ojca, Syna i Ducha. Ukazują się Oni nie tylko w historii poprzez bogactwo Ich wzajemnych relacji, ale i we wspaniałej darmości Ich miłości do świata”<sup>11</sup>. Pascha jest więc ikoną życia trynitarnego, w której objawia się nie tylko relacja Boga do człowieka, lecz również wewnętrzna dynamika samego Boga – miłość, która przekracza siebie w darze.

W świetle tej tajemnicy Kościół staje się pamięcią i przestrzenią uobecnienia Paschy. Forte zauważa, że „paschalna pamięć rodzącego się Kościoła uznała w akcie stworzenia fakt obecności samej Trójcy”<sup>12</sup>. Oznacza to, że stworzenie nie jest czymś zewnętrznym wobec Boga, lecz uczestnictwem w Jego miłości. Cały świat – od stworzenia po odkupienie – zostaje wpisany w historię Trójcy, która od początku była „dla” człowieka. Dlatego człowiek jako stworzenie na obraz Boga, zajmuje w tej historii miejsce szczególne: „Pośród wszystkiego stworzenia człowiek stanowi ostatni element i szczyt w stwórczym dziele Boga”<sup>13</sup>.

Człowiek jest więc nie tylko odbiorcą Bożej miłości, ale jej współuczestnikiem – zdolnym do dialogu z Bogiem, który stał się historią. W tym świetle Kościół jawi się jako wspólnota pamięci i nadziei, żyjąca w rytmie Paschy. Jak pisze Forte: „Począwszy od przemieniającego doświadczenia Paschy, rodzący się Kościół na nowo odczytał nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale i przyszłość historii. Ze świadomością i wspomnieniem Paschy wiąże się bowiem trynitarna nadzieja”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 183-184

<sup>11</sup> Tamże, s. 192.

<sup>12</sup> Tamże, s. 220.

<sup>13</sup> Tamże, s. 241.

<sup>14</sup> Tamże, s. 290

Tym samym włoski teolog prowadzi czytelnika do wizji Boga, który jest historią miłości trwającą w Kościele, a historia ludzkości – mimo swego dramatu i cierpienia – znajduje sens w Trójcy. Jego myśl można odczytać jako zaproszenie do teologii nadziei: Bóg, który objawił się w historii, nie przestaje działać; Jego miłość wciąż stwarza, odnawia i prowadzi ku pełni.

Książka *Trójca Święta jako historia* to jedno z ważniejszych współczesnych opracowań teologii trynitarniej. Forte łączy w niej głębię spekulatywną z wymiarem duchowym, a zarazem otwiera nową perspektywę: Trójca nie jest jedynie dogmatem, lecz wydarzeniem, które trwa. Jego język – choć momentami gęsty i metaforyczny – zachowuje wymiar mistagogiczny, prowadząc czytelnika do kontemplacji tajemnicy.

Forte wyróżnia się połączeniem refleksji o Trójcy z teologią historii. Pokazuje, że Bóg jest obecny w dziejach człowieka nie tylko poprzez swoje działanie, ale przez samą istotę bycia Bogiem – jako Miłość, która jest historią.

Dla współczesnego chrześcijanina, żyjącego w świecie coraz bardziej zamkniętym na transcendencję, lektura Fortego staje się wezwaniem do wiary dynamicznej, zakorzenionej w paschalnej nadziei. Książka ta nie tylko pogłębia rozumienie Trójcy Świętej, ale także uczy, jak żyć w rytmie historii Boga – w miłości Ojca, przez Syna, w mocy Ducha Świętego.

## NOTY O AUTORACH

**ADAM BUDZIŃSKI** – magister licencjonowany teologii moralnej, licencjat pracy socjalnej, uczestnik Specjalistycznego Kursu Teologicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

ORCID: 0009-0007-5177-1955

**MAREK CITKOWSKI** – absolwent Zespołu Szkół Ogólnokształcących w Knyszynie i VI Liceum Ogólnokształcącego w Białymstoku. Obecnie student Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku.

ORCID: 0009-0009-1739-7431

**MARCIN CHMIEL** – kapłan Archidiecezji Lubelskiej, Absolwent Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie; 2014 – magisterium z teologii na Wydziale Teologicznym KUL; 2024 – magisterium i licencjat z prawa kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL; od 2024 – audytor w Sądzie Metropolitalnym w Lublinie.

ORCID: 0009-0004-4035-0512

**MACIEJ FIEĆKO** – absolwent studiów magisterskich Wydziału Nauk o Edukacji Uniwersytetu w Białymstoku na kierunku pedagogika. Aspirant do Szkoły Doktor-skiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: edukacja alternatywna, personalizm, logoterapia, tutoring.

ORCID: 0009-0003-6667-2547

**KRZYSZTOF GOŁĘBIEWSKI** – radca prawny specjalizujący się w prawie karnym i administracyjnym, w tym w szczególności w prawie medycznym i prawie ochrony środowiska, a w szczególności w społecznej odpowiedzialności za stan środowiska. W latach 2012-2023 związany z administracją publiczną szczebla samorządowego i centralnego. Jest autorem i współautorem szeregu zmian legislacyjnych, w tym nowelizacji przepisów Kodeksu karnego w obszarze przestępstw przeciwko środowisku. Współpracuje z samorządami zawodowymi środowisk medycznych, m.in. z OIL w Warszawie w ramach programu LEX DOCTOR. Pełnomocnik w procesach karnych i administracyjnych, a także w sprawach z zakresu odpowiedzialności zawodowej lekarzy. Wykładowca akademicki oraz prelegent wielu szkoleń i konferencji specjalistycznych. Autor komentarzy i publikacji.

ORCID: 0009-0002-2353-899X

**LESZEK MARIUS JAKONIUK** – kapłan Archidiecezji Białostockiej, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2002–2005 odbył studia specjalistyczne z katechetyki (pédagogie de la foi) w Institut Catholique de

Paris, zakończone dyplomem DSET (Diplôme Supérieur d'Études Théologiques), a w 2010 r. ukończył studia doktoranckie na Université de Strasbourg. Od 2014 r. pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku; sekretarz redakcji czasopism „Rocznik Teologii Katolickiej” i „Studia Teologii Dogmatycznej”. Członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, prezes Stowarzyszenia Mess’AJE Polska, od 2019 r. wicedyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Redaktor i konsultant językowy polskiej wersji publikacji *Odkrywać źródła wiary w Biblii* (Kielce, 2023). Autor i współautor publikacji m.in.: *Exsultet* (wymiar katechetyczny), w: *Leksykon katechetyczny* (Kielce 2022); *Les chants de Taizé* (Paris 2021); *Archbishop Edward Kisiel: The “Primary Catechist” of the Diocese* (Białystok 2018); *The French and Polish Versions of the Catechism of the Catholic Church...* (Białystok 2017); *L'Exultet – une catéchèse vécue* (Białystok 2013); *L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée* (Białystok 2012). Jego zainteresowania naukowe obejmują eklezjotwórczy wymiar katechezy i liturgii, tożsamość eklezjalną w Europie, podmiotowość w dialogu międzykulturowym i międzywyznaniowym.

ORCID: 0000-0001-6571-3923

**KAROL KONDRACIKOWSKI** – dr nauk teologicznych, kapłan Archidiecezji Białostockiej, wykładowca teologii moralnej w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej, archidiecezjalny duszpasterz samorządowców i parlamentarzystów oraz archidiecezjalny duszpasterz ds. duszpasterstwa sportowego.

ORCID: 000-0002-4082-7286

**PIOTR KOSIAK** – doktor, profesor zagraniczny; Full Professor Management and Business Administration Azteca University; Visiting Professor Zhejiang University; Wykładowca Zarządzania na Uniwersytecie Civitas; Master of Business Administration (MBA). Seminarium habilitacyjne z etyki społecznej odbył na Uniwersytecie w Lucernie w Szwajcarii. Doświadczony menadżer, etyk biznesu, teolog, biblista. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Ekspert z zakresu społecznej odpowiedzialności biznesu, negocjacji, zarządzania kapitałem ludzkim, ekonomii społecznej oraz zrównoważonego rozwoju.

ORCID: 0000-0003-1136-4507

**DAWID SEBASTAIN KUCZYŃSKI** – student IV roku Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku – Uniwersytet kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ORCID: 0009-0002-1075-807X

**POLINA PAVLUSENKO** – studentka psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jej zainteresowania naukowe obejmują psychologię traumy, duchowość w kontekście zdrowia psychicznego oraz procesy radzenia sobie w sytuacjach kryzysowych.

ORCID: 0009-0001-8806-9138

**MARIUSZ PIECYK** – prezbiter diecezji Fréjus-Toulon (Francja); święcenia prezbiteratu przyjął we Włocławku w 2005 r.; studia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2001-2005) i na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2007-2011), doktor teologii – specjalność: teologia ekumeniczna; wykładowca teologii ekumenicznej, sakramentologii i religiologii w Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie w La Castille oraz w Institut Diocésain de Formation Pastorale w La Castille (afiliowany do Institut Catholique w Lyon); referent ds. ekumenizmu w diecezji Fréjus-Toulon; dyrektor metropolitalnego sekretariatu ds. jedności chrześcijan w Marsylii.

ORCID: 0000-0002-6687-921X

**ADAM WIŃSKI** – prezbiter Archidiecezji Białostockiej, misjonarz na Kubie 2015-2023, misjolog, duszpasterz. Autor licznych publikacji z zakresu misjologii, nauczania papieża Franciszka. Opublikował m.in.: Wiński A., *Pielgrzymki papieży na Kubę – tło, przebieg, znaczenie*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne”, 1(2017), s. 72-111; Wiński A., *Współczesne formy duszpasterstwa na Kubie*, [w:] *Jan Paweł II na Kubie*, Z. Struzik (red.), Warszawa 2020, s. 51-64; Wiński A., *Iść za ludem słuchającym Boga – czyli o procesie synodalnym na Kubie*, [w:] *Droga synodalna w Kościołach pozaeuropejskich*, Z. Struzik (red.), Warszawa 2023, s. 149-174; Wiński A., *Współczesne formy akomodacji misyjnej na przykładzie Kuby*, „Annales Missiologici Posnanienses”, t. 27, 2022, s. 99-109; Wiński A., *Jan Paweł II i kult Matki Bożej z Aparecida*, [w:] *Jan Paweł II w Amazonii brazylijskiej*, Z. Struzik (red.), Warszawa 2024, s. 125-138; Wiński A., *Paradygmat Nowej Ewangelizacji w dokumentach i praktyce Kościoła na Kubie*, Peliplin: Bernardinum 2023; Wiński A., *Współczesne formy niewolnictwa wg papieża Franciszka*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 185, lipiec-sierpień 2025, s. 80-93.

ORCID: 0000-0001-6870-8097

## Zasady publikowania

1. Jeśli Redakcja „Studiów Teologii Dogmatycznej” nie określi języka, w jakim ma być opublikowany dany tom czasopisma, to artykuły naukowe przyjmowane są do publikacji w języku polskim i językach kongresowych (angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, rosyjskim, włoskim).
2. Redakcja wymaga rzetelności i uczciwości naukowej autorów w przedkładanym materiale do druku. W przeciwnym razie Redakcja stosuje procedury *ghostwriting*, *guest authorship*, a wykryte przypadki będą demaskowane włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów, których dobro zostało naruszone.
3. Do artykułu powinna być dołączona afiliacja autora, krótki biogram (do 400 znaków ze spacjami) oraz adres mailowy do korespondencji.
4. Każdy artykuł (bez względu na język, w jakim został zredagowany) winien zawierać krótkie streszczenie w języku polskim (do 800 znaków ze spacjami) i w języku angielskim (do 800 znaków ze spacjami) oraz słowa kluczowe w języku polskim i w języku angielskim. Autor powinien także dołączyć do artykułu jego tytuł w języku polskim i w języku angielskim.
5. Objętość artykułu, łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami itp., nie powinna przekraczać 28 000 znaków ze spacjami. Do artykułu należy także dołączyć bibliografię załącznikową.
6. Artykuł powinien być sprawdzony pod względem językowym. Pisownia powinna być zgodna z normami języka, w jakim został zredagowany artykuł.
7. Jeśli język artykułu nie jest językiem rodzimym autora, należy zadbać, aby osoba, dla której jest to język rodziny (*native speaker*), dokonała korekty tekstu. Dane tej osoby powinny być przesłane wraz z artykułem.
8. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: \*.doc, \*.docx, zaś wszelkie ryciny, wykresy, symbole graficzne w formacie PDF.
9. Każdy artykuł jest recenzowany przez dwóch rzetelnych recenzentów z ośrodków naukowych krajowych lub zagranicznych. Artykuł recenzowany jest poufnie i anonimowo. Stosowany jest model, w którym autor/autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review process*).
10. Materiały do druku należy przysyłać do końca października poprzedzającego rok wydania „Studiów Teologii Dogmatycznej” na adres: [ktk@uwb.edu.pl](mailto:ktk@uwb.edu.pl). Tylko artykuły nadesłane w terminie, spełniające powyższe wymogi redakcyjne oraz te, które uzyskają pozytywne recenzje, będą brane pod uwagę przy redakcji tomu „Studiów Teologii Dogmatycznej”. Ostateczną decyzję o publikacji artykułu w „Studiach Teologii Dogmatycznej” podejmuje redaktor naczelny czasopisma.
11. Szczegółowe wskazania dotyczące tekstu głównego artykułu i zamieszczanych w artykule przypisów oraz zasady recenzowania znajdują się na stronie internetowej: [www.std.uwb.edu.pl](http://www.std.uwb.edu.pl).

## Procedury recenzowania

1. Procedura recenzowania artykułów w „Studiach Teologii Dogmatycznej” jest zgodna z zaleceniami opisanymi w broszurze Ministerstwa Nauki Szkolnictwa Wyższego „Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce”, Warszawa 2011.
2. Autorzy, przysyłając pracę do publikacji w czasopiśmie, wyrażają zgodę na proces recenzji.
3. Arkusz recenzji naukowej znajduje się na stronie internetowej „Studiów”.
4. Nadesłane artykuły są poddane ocenie w pierwszej kolejności przez Redakcję.
5. Publikacje są recenzowane przez dwóch rzetelnych recenzentów, którzy nie są członkami Redakcji pisma i posiadają co najmniej stopień doktora.
6. Nadesłane prace nie będą wysyłane do recenzentów z tej samej placówki, z której pochodzą Autorzy, oraz do osób mogących pozostawać z Autorem w konflikcie interesów.
7. Prace recenzowane są poufnie i anonimowo. Stosowany jest model, w którym autor/autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review process*).
8. Każdy tom „Studiów” jest recenzowany przez niezależnych dwóch zewnętrznych recenzentów, którzy weryfikują nadesłane artykuły i recenzje.
9. Pracy nadawany jest numer redakcyjny, identyfikujący ją na dalszych etapach procesu wydawniczego.
10. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat pracy przed jej publikacją.
11. Recenzja w postaci elektronicznej jest przesyłana na adres [ktk@uwb.edu.pl](mailto:ktk@uwb.edu.pl) oraz w formie papierowej z odręcznym podpisem. Jest ona przechowywana w Redakcji przez okres 5 lat.
12. Ostateczną kwalifikację do druku podejmuje Redaktor Naczelny na podstawie analizy uwag zawartych w recenzji i ostatecznej wersji artykułu dostarczonej przez Autora.
13. Raz w roku Redakcja zamieszcza na stronie internetowej uaktualnioną pełną listę Recenzentów, z którymi współpracuje.

