

STUDIA EŁCKIE

27 (2025) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 27(2025), nr 4

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2025

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/27-2025-nr-4>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny
- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Pontifex University Graduate Faculty, USA
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta
- Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy
- Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny

- Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego

- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Sekretarz redakcji

- Ryszard **Sawicki** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Redaktorzy tematyczni

- Filozofia** ▪ Antoni **Skowroński** – Państwowa Uczelnia Zawodowa, Suwałki
- Historia Kościoła** ▪ Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
- Nauki biblijne** ▪ Andrzej **Toczyski** SDB – Papieski Uniwersytet Salesjański, Salesjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael
- Nauki o komunikacji społecznej i mediach** ▪ Jerzy **Sikora** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki o kulturze i religii** ▪ Sławomir **Cimochowski** – Boliwijski Uniwersytet Katolicki, Santa Cruz de la Sierra, Boliwia
- Nauki o rodzinie** ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki teologiczne** ▪ Ružica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Pedagogika** ▪ Arleta **Suwalska** – Uniwersytet Łódzki
- Prawo kanoniczne** ▪ Roman **Szewczyk** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
- Język hiszpański** ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio, Murcia, España
- Język włoski** ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
- Język niemiecki** ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
- Język polski** ▪ Ryszard **Skawiński** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktor statystyczny

- Dariusz **Konopko** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	419-420
--------------------------------------	---------

Family Studies

Justyna Stępkowska , <i>Współczesna rodzina polska a tradycyjne metody leczenia / The Modern Polish Family and Traditional Methods of Treatment</i>	421-432
Piotr Czekalski , <i>Realizacja władzy rodzicielskiej przez rodziców i sądowe możliwości jej kształtowania – wybrane zagadnienia / The Exercise of Parental Authority by Parents and the Court’s Possibilities for Shaping It – Selected Issues</i>	433-445

Theology

Wojciech Słomski , <i>Krytyczna analiza modlitwy „Święty Michale Archaniele” / A Critical Analysis of the Prayer “Saint Michael the Archangel”</i>	447-467
Ryszard Sawicki , <i>Cooperation between Clergy and Laity – Toward a Synodal Church</i>	469-480

Philosophy

Robert A. Delfino , <i>Ramanuja’s Ontology for Christianity? A Reply to Jon Paul Sydnor</i>	481-502
Andrew Gniadek , <i>Knowing the Triune God: An Integration of Natural Knowing and Mystical Knowing</i>	503-512
Francisco Manuel Villalba Lucas , <i>Hacia una filosofía de la inteligencia artificial (IA): implicaciones antropológicas, metafísicas y éticas desde una perspectiva personalista / A Philosophy of Artificial Intelligence (AI): Anthropological, Metaphysical and Ethical Implications from a Personalist Perspective</i>	513-524
Marcin Sieńkowski , <i>St. Thomas Aquinas’ Concept of Hope: Its Object and Subject</i>	525-535

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 26) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 26)* 537-550

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Józef Makarczyk OFM Conv., *Czcigodny Sługa Boży o. Józef Jakub Melchior Fordon OFM Conv. 1862-1927*, Miedniki Królewskie 2025, ss. 88. 551-553
- Ryszard **Sawicki**: Mateusz Łakomy, *Demografia jest przyszłością. Czy Polska ma szansę odwrócić negatywne trendy?*, Warszawa: MT Biznes / Wydawnictwo Prześwity 2024, ss. 256. 555-557

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Czwarty – ostatni – numer czasopisma z 2025 r. zawiera osiem artykułów naukowych. Ich Autorzy podejmują refleksję naukową skupioną wokół zagadnień z dziedziny nauk o rodzinie, teologii i filozofii. Trzech Autorów posiada afiliację zagraniczną (Hiszpania i USA), a pięć artykułów zostało napisanych w językach obcych (angielski i hiszpański). Oprócz artykułów naukowych publikujemy materiały historyczne oraz recenzje dwóch książek.

Na końcu numeru zamykającego 27. tom „Studiów Elckich” udostępniamy listę Recenzentów, którym bardzo dziękujemy za owocną współpracę, trud i rzetelną ocenę artykułów opublikowanych w 2025 r. Należy w tym miejscu odnotować, że spośród wszystkich Recenzentów (51), prawie 63% (32) posiada afiliację zagraniczną (Bolivia, Canada, Croatia, Czech Republic, Democratic Republic of the Congo, Ghana, Italy, Lithuania, Malta, Philippines, Slovakia, Spain, Tanzania, USA, Vatican). Pozostali Recenzenci (19) pochodzą z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Członkowie rady naukowej naszego czasopisma również podejmowali się wykonywania recenzji (aż 18 na 22). Żywimy głęboką nadzieję, że zaangażowanie i współpraca z tym środowiskiem będzie kontynuowana i rozwijana w przyszłości.

We wszystkich czterech numerach 2025 r. opublikowano łącznie trzydzieści artykułów naukowych. Czternaście z nich zostało napisanych przez Autorów zagranicznych (jeden artykuł posiada dwóch Autorów). Natomiast osiemnaście artykułów przygotowano w językach obcych (piętnaście w języku angielskim, dwa w języku hiszpańskim i jeden w języku włoskim).

Bardzo cieszy fakt, że wśród Autorów znajdują się osoby zaangażowane w prowadzenie czasopisma, czyli członkowie rady naukowej i zespołu redakcyjnego. Gremium rady naukowej napisało łącznie dziewięć artykułów (jeden profesor opublikował dwa artykuły), a członkowie zespołu redakcyjnego – cztery artykuły.

Ostatni numer bieżącego roku zaopatrzyliśmy także w „Zasady dla Autorów” (uzupełnione o politykę wykorzystania generatorów treści – sztucznej inteligencji – SI), aby podstawowe i najważniejsze informacje dotyczące zamieszczania tekstów w naszym kwartalniku, adresowane głównie do potencjalnych Autorów, były znane i łatwo dostępne.

Wszelkie istotne treści, a zwłaszcza artykuły naukowe znajdują się na naszej stronie internetowej: <http://www.studiaeckie.pl/>. Warto dodać, że liczba wyświetleń strony na dzień 31 grudnia 2025 r. wynosiła 208 349, a rok wcześniej 161 173¹, co oznacza blisko 4 000 wejść w miesiącu (w żadnym wcześniejszym roku liczba ta nie była tak wysoka)².

Nie mamy wątpliwości, że wysiłek Autorów, praca zespołu redakcyjnego i zaangażowanie rady naukowej przyczynią się do rozwoju intelektualnego zarówno Czytelników, jak i samych Badaczy, którzy będą sięgać po artykuły opublikowane zarówno w tym, jak i w poprzednich tomach „Studiów Elckich”. Wyszukiwanie tematów i zagadnień opracowanych we wszystkich dotychczas ogłoszonych artykułach ułatwia zebrana i opracowana bibliografia dostępna pod adresem: <https://www.studiaeckie.pl/pl/o-nas/bibliografia>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

¹ Por. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 26(2024), nr 4, s. 417-418.

² Średnia liczba odwiedzin strony internetowej czasopisma w roku 2025 wzrosła ponad dwukrotnie w porównaniu do poprzedniego roku.

JUSTYNA STĘPKOWSKA*

Współczesna rodzina polska a tradycyjne metody leczenia

Streszczenie: Potencjał zdrowotny jest jednym z istotnych obszarów funkcjonowania każdej rodziny. Rodzina, jako podstawowa komórka społeczna jest pierwszym środowiskiem realizacji procesu wychowania i edukacji zdrowotnej. Kształtuje również społeczne zaufanie do systemów opieki zdrowotnej i stosunek do różnorodnych metod leczenia i doboru terapii. Aktualnie obserwujemy na całym świecie wzrost popularności stosowania tradycyjnych metod leczniczych. Wiele rodzin widzi w holistycznym podejściu do zdrowia skuteczny sposób odbudowy i utrzymania dobrego potencjału zdrowotnego. Artykuł prezentuje zagadnienie roli rodziny w budowaniu potencjału zdrowotnego oraz przedstawia aktualny status tradycyjnych metod leczenia w międzynarodowej klasyfikacji ICD. Podejmuje także tematykę ukierunkowania badań nad stosowaniem tradycyjnych metod leczenia w polskich rodzinach.

Słowa kluczowe: rodzina, tradycyjne metody leczenia, ziołolecznictwo, fitoterapia, medycyna, społeczeństwo.

The Modern Polish Family and Traditional Methods of Treatment

Abstract: Health potential is a crucial aspect of every family's functioning. The family, as the fundamental social unit is the first place for upbringing and a health care education. It also shapes social trust in healthcare systems and attitudes towards various treatment methods and therapeutic choices. Currently, we observe a global surge in the popularity of traditional healing methods. Many families perceive a holistic approach to health as an effective way to restore and maintain well health potential. This article explores the role of the family in building health potential and presents the current status of traditional healing methods within the International Classification of Diseases (ICD). It also addresses the direction of research on the application of traditional healing methods within Polish families.

Keywords: family, traditional healing methods, herbal medicine, phytotherapy, medicine, society.

* Justyna Stępkowska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0035-8964>; e-mail: j.stepkowska@uksw.edu.pl



Wprowadzenie

Jednym z istotnych obszarów funkcjonowania każdej rodziny jest jej potencjał zdrowotny. Kształtuje on stabilność rodzin nie tylko na poziomie egzystencjalnym lecz również ekonomicznym i społecznym. Rodzina, jako podstawowa komórka społeczna jest pierwszym ogniwem realizacji procesu wychowania i edukacji zdrowotnej, począwszy od kształtowania nawyków pro- lub antyzdrowotnych, aż po budowę społecznego zaufania do systemów opieki zdrowotnej i kształtowania stosunku do różnorodnych metod leczenia i doboru terapii.

Wiek XX i XXI wiąże się z prężnym rozwojem nauk medycznych i nauk o zdrowiu, co ma związek nie tylko z nowymi globalnymi wyzwaniami zdrowotnymi (np. epidemie chorób zakaźnych i metabolicznych), ale również z otwarciem się medycyny na nowe technologie (np. robotyka medyczna, bioinformatyka, bioinżynieria, sztuczna inteligencja w medycynie). Jedną z najbardziej widocznych konsekwencji przemian medycyny jest coraz większy jej udział na wąskie specjalizacje oraz inwazyjność stosowanych metod terapeutycznych. W odpowiedzi na te mechanizmy, coraz powszechniej obserwujemy na całym świecie działania polegające na powrocie do stosowania tradycyjnych metod leczniczych, w tym w szczególności do: korzystania z różnorodnych dóbr środowiska naturalnego (w tym w szczególności ziołolecznictwa), tradycyjnej medycyny różnych kultur (akupunktura, bańkoterapia, moksoterapia), prawidłowego odżywiania, aktywności fizycznej. W takim właśnie holistycznym podejściu do zdrowia wiele rodzin widzi skuteczną metodę odbudowy i utrzymania dobrego potencjału zdrowotnego.

Renesans popularności tradycyjnych metod leczniczych ma swoje źródło również w szeroko rozumianym „powrocie do natury” widocznym w obszarze ekologii, niektórych dziedzinach gospodarki, ale przede wszystkim w dziedzinie zdrowia, rynku farmaceutycznego i kosmetycznego (promocja stosowania produktów leczniczych, suplementów, kosmetyków z jak największym udziałem substancji czynnych pochodzenia naturalnego) oraz na globalnym rynku żywności, w którym popyt na żywność ekologiczną, nieprzetworzoną stał się wyrażnym trendem społecznym.

Niniejszy artykuł stanowi wprowadzenie do zagadnienia roli rodziny w budowaniu potencjału zdrowotnego oraz przedstawia aktualny status tradycyjnych metod leczenia (*traditional medicine*, TM) w międzynarodowej klasyfikacji ICD. Artykuł ma charakter poglądowo-przeglądowy, opiera się na krytycznej analizie literatury przedmiotu, ze szczególnym uwzględnieniem literatury dotyczącej najnowszej międzynarodowej klasyfikacji chorób oraz prezentuje autorską koncepcję kierunku badań i problemów badawczych w podjętym obszarze tematycznym. Problemem głównym artykułu jest próba określenia, jakie są aktualne uwarunkowania stosowania tradycyjnych metod leczenia w polskich rodzinach, w kontekście bieżących przemian społecznych i zdrowotnych (w tym również globalnych przemian w obszarze systemów opieki medycznej), z uwzględnieniem roli współczesnej rodziny w kształtowaniu postaw zdrowotnych. Celem szczegółowym jest zapropo-

nowanie koncepcji dotyczącej kierunku dalszych badań nad uwarunkowaniami stosowania tradycyjnych metod leczenia w polskich rodzinach.

Rodzina i jej potencjał zdrowotny

Rodzina stanowi podstawową komórkę społeczną, w której kształtuje się zdrowie człowieka. Zarówno w odniesieniu stricte do aspektu dziedziczenia (uwarunkowania genetyczne i epigenetyczne, czynniki paragenetyczne np. przebieg życia wewnątrzmacicznego), jak również w kontekście *sensu largo* środowiskowych uwarunkowań zdrowia człowieka.

System rodzinny odgrywa kluczową rolę w budowaniu i utrzymywaniu potencjału zdrowotnego każdej osoby ludzkiej, a w konsekwencji również całych społeczności. Wpływ rodziny na zdrowie jest wielowymiarowy, obejmuje aspekty fizyczne, psychiczne, społeczne i duchowe.

Rodzina stanowi pierwsze naturalne środowisko, w którym człowiek uczy się wzorców zachowań związanych ze zdrowiem, takich jak sposób odżywiania się, podejmowane typy i regularność aktywności fizycznej, zachowywanie standardów higieny (snu i pracy), wzorce zachowań emocjonalnych w sytuacjach stresowych¹. Wśród zmiennych istotnie wpływających na jedną z badanych form zachowania zdrowego stylu życia, czyli aktywność fizyczną, są czynniki stricte rodzinne takie jak: aktywność fizyczna rodzeństwa, nadwaga rodziców i pochodzenie etniczne².

Dzieci i młodzież wychowywane w rodzinach, w których promowane są właściwe nawyki, mają większy potencjał utrzymania zdrowego stylu życia w dorosłości³. Wczesne wdrażanie się w profilaktykę zdrowotną i prewencję chorób m.in. poprzez wykonywanie regularnych badań profilaktycznych, jest istotnym elementem wychowania zdrowotnego⁴. Zwraca się również uwagę na szerszy kontekst twierdząc, że wczesne doświadczenia w cyklu życia kształtujące zachowania zdrowotne w dorosłości, są silnie skorelowane z więziami społecznymi, zaś rodzina pełni podstawową rolę w tworzeniu więzi społecznych⁵. Silna i wspierająca rodzina jest niezbędnym elementem integracji społecznej, co

¹ M.S. Chew, D. Mahirah, Y.L. Ho, K. Doshi, *Family resilience influences on individual physical activity, diet and sleep quality: Family health climate and biobehavioural reactivity as driving mediators*, „PLOS One” 20(2025), nr 5.

² J.F. Sallis, J.J. Prochaska, W.C. Taylor, *A review of correlates of physical activity of children and adolescents*, „Medicine & Science in Sports & Exercise” 32(2000), nr 5, s. 963-975.

³ D. Umberson, M.B. Thomeer, *Family Matters: Research on Family Ties and Health 2010-2020*, „Journal of Marriage and Family” 82(2020), nr 1, s. 404-419.

⁴ Por. M.V. Vettore, T.H. Stea, R. Zahl-Olsen, E. Faerstein, *Longitudinal evidence of the influence of early life circumstances, family characteristics, social ties and psychological distress on healthy behaviours of Brazilian adults: The Pro-Saude cohort study*, „PLOS One” 19(2024), nr 8; Y.L. Ho, D. Mahirah, C.Z. Ho, J. Thumboo, *The role of the family in health promotion: a scoping review of models and mechanisms*, „Health Promotion International” 37(2022), nr 6.

⁵ D. Umberson, R. Crosnoe, C. Reczek, *Social Relationships and Health Behavior Across Life Course*, „Annual Review of Psychology” 36(2010), s. 139-157.

z kolei ma pozytywne przełożenie na wzorce zdrowotne, w szczególności w obszarze przeciwdziałania ryzykownym zachowaniom zdrowotnym⁶, ale również w odniesieniu do korelacji między więziami społecznymi i ich pozytywnym wpływem na długowieczność oraz obniżaniem ryzyka przedwczesnej śmierci⁷.

W sytuacji kryzysowej, jaką jest choroba, w szczególności przewlekła, rolę opiekuńczą najczęściej wypełnia rodzina. Ma to znaczenie nie tylko w kontekście wydolności systemu opieki zdrowotnej, ale przede wszystkim w aspekcie terapeutycznego (również w obszarze wsparcia psychicznego i emocjonalnego) wpływu rodziny na funkcjonowanie chorego⁸. Przewlekłe chorzy pacjenci, którzy mają wsparcie ze strony rodziny zdecydowanie lepiej radzą sobie w obliczu choroby, zaś pomoc rodziny jest kluczowym elementem dynamicznego wdrażania planów leczenia i rehabilitacji. Rodzina pełni więc rolę „zdrowotnego bufora”, często nieodzownego w procesie zdrowienia.

W rodzinie dokonuje się nie tylko kształtowanie postaw zdrowotnych i nawyków w stylu życia, ale również przekazywanie wartości mających przełożenie na zaufanie do systemów opieki zdrowotnej i wybory terapeutyczne np. względem stosowania alternatywnych i komplementarnych metod leczenia⁹.

Klasyfikacja ICD-11 Światowej Organizacji Zdrowia a tradycyjne metody leczenia

W obowiązujących w Polsce i na świecie systemach opieki zdrowotnej kładzie się nacisk na standaryzację i ujednolicanie klasyfikacji i terminologii medycznej, celem prowadzenia globalnych statystyk medycznych. Dla realizacji i rozliczenia każdej procedury medycznej wymaga się każdorazowego zastosowania kodowania (ICD), które jednoznacznie wskazywać będzie na rozpoznanie kliniczne (diagnozę konkretnego zaburzenia zdrowotnego) oraz zastosowane metody terapeutyczne. W praktyce terapeutycznej zatem, jednym z istotnych problemów formalnych względem stosowania w rodzinach tradycyjnych metod leczenia w ramach publicznego systemu zdrowia, był całkowity brak kodowania dla rozpoznań i procedur z obszaru medycyny tradycyjnej. Poza m.in. Polską,

⁶ L.F. Berkman, T. Glass, I. Brissette, T.E. Seeman, *From social integration to health: Durkheim in the new millennium*, „Social Science & Medicine” 51(2000), nr 6, s. 843-857.

⁷ J. Holt-Lunstad, *Why Social Relationships Are Important for Physical Health: A Systems Approach to Understanding and Modifying Risk and Protection*, „Annual Review of Psychology” 4(2018), nr 69, s. 437-458; D. Pater, *Promocja zdrowia w misji Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II*, „Studia Elckie” 24(2022), nr 1, s. 65-84.

⁸ L.A. Butcher, *A family-focused perspective on chronic illness*, „Rehabilitation Nursing Journal” 19(1994), nr 2, s. 70-74.

⁹ Por. S.M. Ock, J.Y. Choi, Y.S. Cha, J. Lee, M.S. Chun, C.H. Huh, S.Y. Lee, S.J. Lee, *The use of complementary and alternative medicine in a general population in South Korea: results from a national survey in 2006*, „Journal of Korean Medical Science” 24(2009), nr 1, s. 1-6; J. Kim, J.K. Park, J.Y. Park, E.J. Lee, S.H. Sung, *The Use of Traditional Korean Medicine (TKM) by Children: A Correlational Study between Parent's Perception and Their Children's Use Reported by Parents*, „Healthcare (Basel)” 9(2021), nr 4, s. 385.

Francją, szczególnie uciążliwe stało się to na obszarze Chin, gdzie powszechnie w państwowym systemie opieki zdrowotnej operuje się podwójnym wzorcem rozpoznania klinicznych tj. zachodnim oraz czerpiącym z Tradycyjnej Medycyny Chińskiej (Traditional Chinese Medicine, TCM)¹⁰.

W ostatnich latach, wobec rosnącej popularności tradycyjnej medycyny, zaczęto na poziomie międzynarodowym w instytucjach kształtujących państwowe systemy medyczne, coraz większą uwagę zwracać na tradycyjne nurty medycyny. Skutkiem tego było zamieszczenie w 2018 r. przez Światową Organizację Zdrowia (World Health Organization, WHO) w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób dla Statystyki Śmiertelności i Zachorowalności ICD-11, całego dodatkowego rozdziału poświęconego Tradycyjnej Medycynie (*Traditional Medicine*, TM).

Klasyfikacja ICD-11 została przyjęta przez Światowe Zgromadzenie Zdrowia w maju 2019 r., zaś państwa członkowskie zobowiązały się do jej implementacji od stycznia 2022 r.¹¹ Polska (i pozostałe kraje członkowskie) ma pięcioletni okres przejściowy na wdrożenie ICD-11 i dostosowanie nowej klasyfikacji do krajowego systemu ochrony zdrowia¹².

Jak wskazuje WHO, rozdział poświęcony Tradycyjnej Medycynie ma na celu integrację systemów TM ze standardem klasyfikacji stosowanym w medycynie tzw. konwencjonalnej. Początkowo, w obowiązującej klasyfikacji ICD-11 skupiono się na Tradycyjnej Medycynie Chińskiej (Moduł 1), przy czym WHO już przy pierwszej publikacji klasyfikacji wskazała na trwające dalsze prace w zakresie TM, odnoszące się do innych niż TCM nurtów Tradycyjnej Medycyny. Ogłosiła opracowywanie Modułu 2 odnoszącego się do medycyny ajurwedyjskiej i innych powiązanych z nią systemów¹³.

Bardzo szybko, bo już 14 lutego 2025 roku WHO opublikowała rewizję Klasyfikacji ICD-11 na rok 2025¹⁴. Jak wskazano w komunikacie, aktualizacja ICD-11 z 2025 r. obejmuje wcześniej zapowiadany nowy moduł (2) uwzględ-

¹⁰ I. Solos, W. Morris, J.P. Zhu, M. Hong, *Traditional Medicine Diagnostic Codes in ICD-11 and Alternative Diagnostic Classifications in the Mainstream Healthcare*, „Chinese Medicine and Culture” 4(2021), nr 2, s. 86-92; O. Gureje, G. Nortje, V. Makanjuola, B. Oladeji, S. Seedat, R. Jenkins, *The role of global traditional and complementary systems of medicine in treating mental health problems*, „Lancet Psychiatry” 2(2015), nr 2, s. 168-177.

¹¹ WHO, *WHO's new International Classification of Diseases (ICD-11) comes into effect*, [https://www.who.int/news/item/11-02-2022-who-s-new-international-classification-of-diseases-\(icd-11\)-comes-into-effect](https://www.who.int/news/item/11-02-2022-who-s-new-international-classification-of-diseases-(icd-11)-comes-into-effect) (dostęp: 16.06.2025).

¹² MZ, *Wsparcie wdrożenia jedenastej rewizji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-11) w polskim systemie ochrony zdrowia (II etap prac)*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/wdrozenia-icd-11#:~:text=Od%20dnia%201.01.2022%20r.%20jedenasta%20rewizja%20Mi%C4%99dzynarodowej,klasyfikacji%20i%20dostosowanie%20jej%20do%20systemu%20krajowego> (dostęp: 16.06.2025).

¹³ WHO, *Traditional medicine*, <https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/traditional-medicine> (dostęp: 16.06.2025).

¹⁴ WHO, *WHO releases 2025 update to the International Classification of Diseases (ICD-11)*, [https://www.who.int/news/item/14-02-2025-who-releases-2025-update-to-the-international-classification-of-diseases-\(icd-11\)](https://www.who.int/news/item/14-02-2025-who-releases-2025-update-to-the-international-classification-of-diseases-(icd-11)) (dostęp: 16.06.2025).

niający tradycyjną medycynę ajurwedyjską i pokrewne systemy medyczne. Wzbogacenie klasyfikacji o kolejne nurty TM ma według koncepcji WHO umożliwić systematyczne śledzenie usług medycyny tradycyjnej, usprawnić sprawozdawczość i tworzenie polityki opartej na dowodach, jak również wesprzeć realizację badań w zakresie TM na skalę globalną¹⁵.

WHO podkreśla długą historię stosowania TM oraz dostrzega fakt, że tradycyjna medycyna należy do podstawowego obszaru opieki zdrowotnej w wielu państwach. Przywołuje Deklarację z Ałma-Aty z 1978 r. oraz Deklarację z Astany z 2018 r., w których uwzględniono odwołania do tradycyjnej medycyny, również w kontekście świadczeń podstawowej opieki zdrowotnej¹⁶.

Należy podkreślić, że uwzględnienie TM w aktualnej ICD-11 jest efektem wieloletniego planu oraz strategii WHO opublikowanej w dokumencie „WHO traditional medicine strategy: 2014-2023”¹⁷ i jej wcześniejszej edycji tj. strategii WHO w zakresie medycyny tradycyjnej na lata 2002-2005. Strategia 2014-2023 została opublikowana w odpowiedzi na rezolucję Światowego Zgromadzenia Zdrowia w sprawie medycyny tradycyjnej WHA62.13 i miała na celu „wspieranie państw członkowskich w opracowywaniu proaktywnych polityk i wdrażaniu planów działania, które wzmocnią rolę medycyny tradycyjnej w utrzymaniu zdrowia populacji”¹⁸.

Cele strategiczne wskazane przez WHO to: budowa bazy wiedzy TM, wzmocnienie kontroli jakości i bezpieczeństwa stosowania TM oraz regulację obszaru TM, propagowanie powszechnej opieki zdrowotnej poprzez integrację usług TM z innymi świadczeniami opieki zdrowotnej i samoopieką¹⁹.

Rok 2025 inauguruje kolejny okres planu strategicznego WHO dla TM, która stała się jednym z centralnych zagadnień 78. Światowego Zgromadzenia Zdrowia, które odbyło się w dniach 19-27 maja 2025 r. w Genewie w Szwajcarii²⁰. 26 maja 2025 r. przyjęta została nowa Globalna Strategia Medycyny Tradycyjnej WHO na lata 2025-2034²¹.

Z punktu widzenia państwowych polityk zdrowotnych, wspierające dla TM stanowisko WHO jest ważną podstawą dla działań mających na celu implementację metod tradycyjnej medycyny do publicznych systemów zdrowia. Krajo-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ WHO, *Global Conference on Primary Health Care From Alma-Ata towards universal health coverage and the Sustainable Development Goals*, https://cdn.who.int/media/docs/default-source/primary-health/declaration/gcphc-declaration.pdf?sfvrsn=380474fa_22 (dostęp: 6.06.2025).

¹⁷ WHO, *World Health Organization traditional medicine strategy: 2014-2023*, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/92455> (dostęp: 16.06.2025).

¹⁸ WHO, *Traditional, Complementary and Integrative Medicine*, https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_1 (dostęp: 16.06.2025).

¹⁹ WHO, *Traditional, Complementary and Integrative Medicine. Impact*, https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_2 (dostęp: 6.06.2025).

²⁰ T. Burki, *WHA adopts new strategy on traditional medicine*, „The Lancet” 405(2025), nr 10493, s. 1897-1898.

²¹ WHO, *Draft global traditional medicine strategy 2025-2034*, https://apps.who.int/gb/eb-wha/pdf_files/WHA78/A78_4Add1-en.pdf (dostęp: 16.06.2025).

wym przykładem może być objęcie publicznym finansowaniem w ramach Narodowego Funduszu Zdrowia niektórych zabiegów akupunktury (obecnie refundacja obejmuje procedury realizowane przez poradnie leczenia bólu).

Zabiegi realizowane na polu międzynarodowym w zakresie TM są oceniane różnie, zarówno w kontekście celowości i rzeczywistych motywów politycznych i gospodarczych dla realizowanych zmian, jak również jakości ich przeprowadzenia i skuteczności działań²². Światowa medycyna nie może być już ani zamknięta ani obojętna względem rzeczywistości, w której w społeczeństwach w istotnym zakresie zwiększa się popularność stosowania metod tradycyjnej medycyny. Według niektórych badaczy przyszłością świadczenia optymalnych usług zdrowotnych będzie efektywne połączenie medycyny tradycyjnej i tzw. konwencjonalnej, w którym pacjent i lekarz współpracują w kierunku wspólnej wizji promocji zdrowia i zapobiegania chorobom²³.

Rodzina polska a tradycyjne metody leczenia – wyzwania i zagrożenia

Poważnym wyzwaniem w omawianym obszarze jest kwestia bezpieczeństwa stosowania tradycyjnych metod leczenia, która obejmuje trzy podstawowe problemy: uprawnienia zawodowe osób chcących wykorzystywać w praktyce zawodowej metody TM, dostępność leków i preparatów leczniczych pochodzenia naturalnego, dopuszczalny zakres i okoliczności prowadzenia samoleczenia z wykorzystaniem metod TM.

W aktualnym systemie prawnym w Polsce, osobą uprawnioną do leczenia jest lekarz. Inne zawody medyczne posiadają uprawnienia terapeutyczne w określonym dla swego zawodu zakresie, przy czym najczęściej wskazuje się, iż niemal każda forma leczenia powinna być weryfikowana, konsultowana lub nadzorowana przez lekarza. Zatem leczenie z wykorzystaniem metod TM powinno być również prowadzone przez lekarzy, posiadających stosowną w tym zakresie wiedzę i umiejętności.

Należy mieć na uwadze, iż co do zasady znakomita większość tradycyjnych metod leczenia opiera się na holistycznych ujęciach zdrowia człowieka i bezwzględnie wymaga gruntownej i szerokiej wiedzy medycznej nie tylko obejmującej fizjologię i patofizjologię człowieka, lecz nierzadko wymaga również dobrej znajomości farmakologii, ze szczególnym uwzględnieniem farmakognozji oraz przynajmniej podstaw biochemii. Zatem stosowanie metod TM de facto powinno być specjalizacją dla profesjonalistów, posiadających już wykształcenie lekarskie. Aktualnie jednak, w powszechnej praktyce istotna część oferowanych

²² Por. S. Geary, *Including Traditional Chinese Medicine Diagnoses in ICD-11 May Not Advance the Evaluation of Traditional Chinese Medicine Therapies*, „Pharmaceutical Medicine” 33(2019), nr 5, s. 369-371; W.C. Lam, A. Lyu, Z. Bian, *ICD-11: Impact on Traditional Chinese Medicine and World Healthcare System*, „Pharmaceutical Medicine” 33(2019), nr 5, s. 373-377.

²³ B. Reddy, A.Y. Fan, *Incorporation of complementary and traditional medicine in ICD-11*, „BMC Med Inform Decis Mak” 21(2021), nr 6, s. 381.

usług z zakresu medycyny tradycyjnej prowadzona jest przez osoby albo w ogóle bez wykształcenia medycznego, albo reprezentujące zawody medyczne inne niż lekarz. Problem ten wynika z rosnącego popytu na metody TM, który generuje podaż nierzadko wątpliwej jakości usług, co w konsekwencji buduje nieprawdziwy obraz metod TM jako „znachorskich” i niezgodnych z aktualną wiedzą medyczną. Z drugiej strony olbrzymim wyzwaniem jest kształcenie lekarzy w zakresie TM. Na chwilę obecną w zakres nauczania metod TM na studiach lekarskich wpisane są szczątkowe informacje dotyczące leku roślinnego oraz – w ramach niektórych uczelni medycznych – fakultatywne zajęcia z zakresu akupunktury. Środowisko lekarzy nie jest zatem systemowo merytorycznie przygotowywane na jakościową zmianę w funkcjonowaniu systemów opieki zdrowotnej, która jest obserwowana na całym świecie. Generuje to nie tylko problemy natury prawnej np. praktyk terapeutycznych podejmowanych w ramach takich zawodów jak naturopata czy zielarz-fitoterapeuta, ale również problemy natury medycznej, czyli bezpieczeństwa zdrowotnego osób korzystających z usług TM oferowanych przez nie-lekarzy, w sytuacji bardzo ograniczonego grona lekarzy wykorzystujących w swych praktykach metody TM.

Dostępność leków i preparatów leczniczych pochodzenia naturalnego jest kolejnym wyzwaniem, zasługującym na omówienie w ramach odrębnej analizy, lecz powiązaniem ściśle z problemem dopuszczalnego zakresu i okoliczności prowadzenia samoleczenia z wykorzystaniem metod TM w ramach autoterapii i samoleczenia rodzin. Z jednej strony wskazuje się, że samoleczenie i samoopieka mają potencjał stania się elementem podstawowej opieki zdrowotnej²⁴, z drugiej jednak strony duża część surowców stosowanych w TM ma szeroki zakres i siłę działania terapeutycznego, co wyklucza ich stosowanie w ramach samoleczenia tj. bez nadzoru lekarskiego, pomimo iż surowce te mogą być łatwo dostępne a nawet mogą zostać samodzielnie pozyskane z natury. Siła działania leczniczego niektórych surowców roślinnych nie powinna jednak generować – jak to ma dziś miejsce – zakazu dystrybucji tych surowców, lecz powinna wiązać się z ordynacją lekarską. Złożoność zagadnienia stosowania metod TM w rodzinach wymaga dogłębnej analizy status quo oraz wdrożenia systemowych rozwiązań, które służyć będą zdrowiu polskich rodzin.

Na marginesie należy podkreślić, iż jedyną zasadną formą stosowania TM jest wykorzystywanie rzeczywistych, obecnie bardzo dobrze udokumentowanych naukowo właściwości leczniczych surowców lub terapii manualnych, z całkowitym i stanowczym odrzuceniem wszelkich elementów „magicznych” i zabobonnych, które niestety były obecne w niektórych praktykach samoleczenia wśród społeczności pierwotnych i chłopskich²⁵, a obecnie są gdzieś gdzieś podejmowane w grupach neopogańskich, co wymaga stanowczego odrzucenia.

²⁴ Por. I. Kazimierska, *Samoleczenie może stać się elementem opieki zdrowotnej*, <https://www.mzdrowie.pl/leki/samoleczenie-moze-stac-sie-elementem-opieki-zdrowotnej/> (dostęp: 9.07.2025).

²⁵ W. Piątkowski, A. Majchrowska, *Health, illness and dying in Polish folk medicine*, „Progress in Health Sciences” 5(2015), nr 1, s. 214-224.

Tego typu wysoce szkodliwe, nierzadko okultystyczne praktyki nie tylko stwarzają niebezpieczeństwo zdrowotne, ale również bardzo szkodzą dobremu odbiorowi tzw. medycyny naturalnej, poprzez „przyklejanie łątki” zabobonu i czarów, co jest całkowicie nieuprawnione.

Rodzina polska a tradycyjne metody leczenia jako przedmiot badań

Aktualnie obserwowane w Polsce i na świecie zjawisko coraz większej popularności stosowania w rodzinach tradycyjnych metod leczenia nie powinno zaskakiwać. Tradycyjne metody leczenia, szczególnie ziołolecznictwo²⁶, często były integralną częścią życia rodzinnego i społeczności lokalnych (szczególnie w Polsce), zaś w większości kultur to rodzina była pierwszym i głównym „systemem opieki zdrowotnej”, zanim medycyna oficjalna stała się powszechnie dostępna.

Obecnie, w czasach łatwiejszego dostępu do opieki zdrowotnej, wysokospecjalistycznych procedur diagnostycznych i terapeutycznych można było przypuszczać, że tradycyjne metody leczenia takie jak ziołolecznictwo, wodolecznictwo, bańkoterapia, hirudoterapia, czy lecznicze metody manualne zostaną bezpowrotnie zepchnięte na margines medycyny. Tymczasem współcześnie te właśnie metody terapeutyczne przeżywają wyraźny renesans popularności nie tylko wśród społeczności pacjentów, ale zainteresowanie nimi odżywa również w grupach profesjonalistów medycznych, w tym lekarzy. Badania naukowe nad lekiem roślinnym stanowią obecnie jeden z atrakcyjniejszych przedmiotów analiz²⁷. Coraz szersze zainteresowanie tradycyjnymi metodami leczenia, może mieć istotne znaczenie w kontekście zrozumienia roli systemu rodzinnego w opiece zdrowotnej. Bardzo ważnym zagadnieniem jest to, jak rodziny adaptują tradycyjne metody (integracja różnych metod czy odrzucenie standardowo oferowanych procedur medycznych) w odpowiedzi na współczesne wyzwania zdrowotne.

Renesans stosowania tradycyjnych metod leczenia może w części przypadków odzwierciedlać zmianę w społecznym postrzeganiu publicznej opieki zdrowotnej, w którym oczekuje się, że tradycyjne metody leczenia staną się standardowym uzupełnieniem oficjalnie stosowanych procedur lub równorzędnymi metodami leczenia.

Badanie uwarunkowań stosowania tradycyjnych metod leczenia w rodzinach wymaga podejścia interdyscyplinarnego, czerpiącego z różnych dziedzin: medycyny, antropologii, socjologii, psychologii, etnologii i historii medycyny, co da pełniejszy obraz tego, jak tradycje zdrowotne są wplecione w życie rodzinne i jak wpływają na jej funkcjonowanie i wzorce zachowań.

²⁶ I. Stępkowska, *Badania etnofarmakologiczne wykorzystania surowców leczniczych w fitoterapii na terenie Polski*, Lublin 2003, s. 7; I. Stępkowska, *Ziołolecznictwo*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 18, Radom 2006.

²⁷ J. Stępkowska, *Miejsce ziołolecznictwa w społeczeństwie i we współczesnej medycynie*, „Studia Łomżyńskie” 32a(2022), s. 183-192.

Badanie opisanego zjawiska powinno uwzględnić następujące problemy badawcze:

1. W jakich sytuacjach i w jakim zakresie stosowane są w polskich rodzinach tradycyjne metody leczenia;
2. Czy metody tradycyjne postrzegane są jako alternatywa dla standardowych metod terapeutycznych, i jakie są tego konsekwencje dla bezpieczeństwa zdrowotnego polskich rodzin;
3. Jak rodziny balansują pomiędzy współczesnymi terapiami a tradycyjnymi metodami, tworząc własny model zachowań zdrowotnych;
4. Jakie są motywacje powrotu do tradycyjnych metod leczniczych (co pozwoli na lepsze uchwycenie roli, jaką rodzina odgrywa w kształtowaniu postaw zdrowotnych);
5. Jak rodziny adaptują tradycyjne metody w odpowiedzi na współczesne wyzwania zdrowotne (np. epidemiczne);
6. W jaki sposób przekazywane są tradycje zdrowotne w rodzinach i jak te tradycje wpływają na tożsamość rodziny oraz w jaki sposób rodziny kultywują swoje dziedzictwo zdrowotne;
7. Jak dostosowywać nowoczesne strategie wsparcia zdrowia dla potrzeb polskich rodzin, które praktykują lub powracają do tradycyjnych metod leczenia.

Podsumowanie

Rodzina pełni niezwykle ważną rolę w budowaniu potencjału zdrowotnego poszczególnych osób i społeczeństw na wielu poziomach. Oprócz zasadniczego wpływu na kształtowanie nawyków i postaw zdrowotnych, rodzina jest również najważniejszym źródłem wsparcia w trudnych sytuacjach zdrowotnych. Wzmacnianie zdrowia na poziomie rodzinnym przynosi korzyści nie tylko jednostce, ale i całemu społeczeństwu. Kształtowanie właściwych postaw w rodzinach np. promowanie zdrowego stylu życia, profilaktyki zdrowotnej czy przestrzegania zaleceń lekarskich, może przyczynić się do istotnego obniżenia kosztów opieki zdrowotnej, poprawy jakości życia oraz zmniejszenia przeciążenia systemów opieki zdrowotnej.

Analiza uwarunkowań stosowania tradycyjnych metod leczenia w polskich rodzinach w kontekście współczesnego ogólnoswiatowego renesansu ich stosowania jest cennym obszarem badawczym, który pozwoli lepiej zrozumieć jak kształtować publiczny system opieki zdrowotnej, aby lepiej odpowiadał bieżącym potrzebom zdrowotnym rodzin i promował właściwy rozwój medycyny, nie odrzucając metod terapeutycznych, których skuteczność zweryfikowały i potwierdziły stulecia doświadczeń.

Z uwagi na powyższe zasadnym wydaje się postulat konieczności przeprowadzenia szerszych badań nad zaprezentowanym w artykule zagadnieniem, w ramach dziedziny nauki o rodzinie. Stosowanie TM w polskich rodzinach jest zagadnieniem interdyscyplinarnym, nakierowanym tematycznie na dyscyplinę nauki o rodzinie, z silną komponentą nauk medycznych i o zdrowiu. Opracowane

i zaprezentowane w artykule kierunki badań nad uwarunkowaniami stosowania tradycyjnych metod leczenia w polskich rodzinach, wpisują się w postulat utilitaryzmu nauki i jej służebnej roli względem człowieka. Badania te posiadają nie tylko istotny walor poznawczy, lecz również mogą przyczynić się do lepszego wykorzystania potencjału rodzinnego dla poprawy zdrowia Polaków, co w dobie starzejącego się społeczeństwa i globalnie pogarszającej się kondycji zdrowotnej, stanowi jedną z naglących potrzeb cywilizacyjnych.

* * *

Bibliografia

- Berkman L.F., Glass T., Brissette I., Seeman T.E., *From social integration to health: Durkheim in the new millennium*, „Social Science & Medicine” 51(2000), nr 6, s. 843-857.
- Burki T., *WHO adopts new strategy on traditional medicine*, „The Lancet” 405(2025), nr 10493, s. 1897-1898.
- Butcher L.A., *A family-focused perspective on chronic illness*, „Rehabilitation Nursing Journal” 19(1994), nr 2, s. 70-74.
- Chew M.S., Mahirah D., Ho Y.L., Doshi K., *Family resilience influences on individual physical activity, diet and sleep quality: Family health climate and biobehavioural reactivity as driving mediators*, „PLoS One” 20(2025), nr 5, s. 1-17.
- Geary S., *Including Traditional Chinese Medicine Diagnoses in ICD-11 May Not Advance the Evaluation of Traditional Chinese Medicine Therapies*, „Pharmaceutical Medicine” 33(2019), nr 5, s. 369-371.
- Gureje O., Nortje G., Makanjuola V., Oladeji B., Seedat S., Jenkins R., *The role of global traditional and complementary systems of medicine in treating mental health problems*, „Lancet Psychiatry” 2(2015), nr 2, s. 168-177.
- Ho Y.L., Mahirah D., Ho C.Z., Thumboo J., *The role of the family in health promotion: a scoping review of models and mechanisms*, „Health Promotion International” 37(2022), nr 6, s. 1-14.
- Holt-Lunstad J., *Why Social Relationships Are Important for Physical Health: A Systems Approach to Understanding and Modifying Risk and Protection*, „Annual Review of Psychology” 4(2018), nr 69, s. 437-458.
- Kazmierska I., *Samoleczenie może stać się elementem opieki zdrowotnej*, <https://www.mzdrowie.pl/leki/samoleczenie-moze-stac-sie-elementem-opieki-zdrowotnej/> (dostęp: 9.07.2025).
- Kim J., Park J.K., Park J.Y., Lee E.J., Sung S.H., *The Use of Traditional Korean Medicine (TKM) by Children: A Correlational Study between Parent's Perception and Their Children's Use Reported by Parents*, „Healthcare (Basel)” 9(2021), nr 4.
- Lam W.C., Lyu A., Bian Z., *ICD-11: Impact on Traditional Chinese Medicine and World Healthcare System*, „Pharmaceutical Medicine” 33(2019), nr 5, s. 373-377.
- MZ, *Wsparcie wdrożenia jedenastej rewizji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-11) w polskim systemie ochrony zdrowia (II etap prac)*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/wdrozenia-icd-11#:~:text=Od%20dnia%201.01.2022%20r.%20jedenasta%20rewizja%20Mi%C4%99dzynarodowej,klasyfikacji%20i%20dostosowanie%20jej%20do%20systemu%20krajowego> (dostęp: 16.06.2025).
- Ock S.M., Choi J.Y., Cha Y.S., Lee J., Chun M.S., Huh C.H., Lee S.Y., Lee S.J., *The use of complementary and alternative medicine in a general population in South Korea: results from a national survey in 2006*, „Journal of Korean Medical Science” 24(2009), nr 1, s. 1-6.
- Pater D., *Promocja zdrowia w misji Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II*, „Studia Ełckie” 24(2022), nr 1, s. 65-84.
- Piątkowski W., Majchrowska A., *Health, illness and dying in Polish folk medicine*, „Progress in Health Sciences” 5(2015), nr 1, s. 214-224.

- Reddy B., Fan A.Y., *Incorporation of complementary and traditional medicine in ICD-11*, „BMC Med Inform Decis Mak” 21(2021), nr 6.
- Sallis J.F., Prochaska J.J., Taylor W.C., *A review of correlates of physical activity of children and adolescents*, „Medicine & Science in Sports & Exercise” 32(2000), nr 5, s. 963-975.
- Solos I., Morris W., Zhu J.P., Hong M., *Traditional Medicine Diagnostic Codes in ICD-11 and Alternative Diagnostic Classifications in the Mainstream Healthcare*, „Chinese Medicine and Culture” 4(2021), nr 2, s. 86-92.
- Stępkowska I., *Badania etnofarmakologiczne wykorzystania surowców leczniczych w fitoterapii na terenie Polski*, Lublin 2003.
- Stępkowska I., *Ziołolecznictwo*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 18, Radom 2006.
- Stępkowska J., *Miejsce ziołolecznictwa w społeczeństwie i we współczesnej medycynie*, „Studia Łomżyńskie” 32a(2022), s. 183-192.
- Umberson D., Crosnoe R., Reczek C., *Social Relationships and Health Behavior Across Life Course*, „Annual Review of Psychology” 36(2010), s. 139-157.
- Umberson D., Thomeer M.B., *Family Matters: Research on Family Ties and Health 2010-2020*, „Journal of Marriage and Family” 82(2020), nr 1, s. 404-419.
- Vettore M.V., Stea T.H., Zahl-Olsen E., Faerstein E., *Longitudinal evidence of the influence of early life circumstances, family characteristics, social ties and psychological distress on healthy behaviours of Brazilian adults: The Pro-Saude cohort study*, „PLoS One” 19(2024), nr 8.
- WHO, *Draft global traditional medicine strategy 2025-2034*, https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA78/A78_4Add1-en.pdf (dostęp: 16.06.2025).
- WHO, *Global Conference on Primary Health Care From Alma-Ata towards universal health coverage and the Sustainable Development Goals*, https://cdn.who.int/media/docs/default-sou-rce/primary-health/declaration/gcphc-declaration.pdf?sfvrsn=380474fa_22 (dostęp: 6.06.2025).
- WHO, *Traditional medicine*, <https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/traditional-medicine> (dostęp: 16.06.2025).
- WHO, *Traditional, Complementary and Integrative Medicine*, https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_1 (dostęp: 16.06.2025).
- WHO, *Traditional, Complementary and Integrative Medicine. Impact*, https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_2 (dostęp: 6.06.2025).
- WHO, *WHO releases 2025 update to the International Classification of Diseases (ICD-11)*, [https://www.who.int/news/item/14-02-2025-who-releases-2025-update-to-the-international-classification-of-diseases-\(icd-11\)](https://www.who.int/news/item/14-02-2025-who-releases-2025-update-to-the-international-classification-of-diseases-(icd-11)) (dostęp: 16.06.2025).
- WHO, *WHO's new International Classification of Diseases (ICD-11) comes into effect*, [https://www.who.int/news/item/11-02-2022-who-s-new-international-classification-of-diseases-\(icd-11\)-comes-into-effect](https://www.who.int/news/item/11-02-2022-who-s-new-international-classification-of-diseases-(icd-11)-comes-into-effect) (dostęp: 16.06.2025).
- WHO, *World Health Organization traditional medicine strategy: 2014-2023*, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/92455> (dostęp: 16.06.2025).

PIOTR CZEKALSKI*

Realizacja władzy rodzicielskiej przez rodziców i sądowe możliwości jej kształtowania – wybrane zagadnienia

Streszczenie: Władza rodzicielska stanowi jeden z kluczowych elementów relacji prawnej łączącej rodziców i dziecko, określający zakres wzajemnych praw i obowiązków. Jej podstawowym celem jest ochrona dobra dziecka oraz zapewnienie mu prawidłowego rozwoju fizycznego, psychicznego i społecznego. W artykule omówiono podstawy prawne, funkcje oraz obowiązki rodziców wobec dziecka, a także sytuacje, w których sąd może ingerować w sposób jej wykonywania. Podkreślono, że nadrzędnym założeniem władzy rodzicielskiej jest ochrona dobra dziecka oraz zapewnienie mu odpowiednich warunków do rozwoju fizycznego, emocjonalnego i społecznego. Władza rodzicielska nie stanowi wyłącznie zespołu uprawnień, lecz wiąże się z obowiązkiem i odpowiedzialnością rodziców za dziecko. Jej prawidłowe sprawowanie stanowi fundament prawidłowych relacji rodzinnych oraz gwarancję bezpieczeństwa i stabilności rodziny.

Słowa kluczowe: władza rodzicielska, dziecko, rodzice, sądowa ingerencja.

The Exercise of Parental Authority by Parents and the Court's Possibilities for Shaping it – Selected Issues

Abstract: Parental authority is a key element of the legal relationship between parents and children, defining the scope of their mutual rights and obligations. Its primary purpose is to protect the child's well-being and ensure their proper physical, mental, and social development. This article discusses the legal basis, functions, and obligations of parents towards their children, as well as situations in which the court may interfere with the exercise of parental authority. It also emphasizes that the overarching objective of parental authority is to protect the child's well-being and provide appropriate conditions for physical, emotional, and social development. Parental authority is not merely a set of rights; on the contrary, it primarily entails the parents' obligation and responsibility towards the child. Properly exercising parental authority is the foundation of healthy family relationships and a guarantee of family security and stability.

* Piotr Czekalski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3215-1175>; e-mail: p.czekalski@uksw.edu.pl



Keywords: parental authority, child, parents, judicial interference.

Wprowadzenie

Władza rodzicielska jest jednym z kluczowych elementów regulujących relacje między dzieckiem i rodzicem. Z reguły powstaje w momencie urodzenia się dziecka, jest sprawowana przez biologicznych rodziców i trwa aż do osiągnięcia przez dziecko pełnoletności, a więc wieku 18 lat. Zdarza się jednak, że w realnym życiu pojawiają się sytuacje szczególne, które wymagają sądowego uregulowania tej szczególnej relacji, w sposób inny niż zaprezentowany powyżej.

Powody ingerencji sądu mogą być różne, zawinione przez rodzica lub rodziców, gdy władza rodzicielska była sprawowana w sposób zagrażający dobru dziecka lub poprzez zachowania skrajnie negatywne, nieodpowiedzialne, takiej jak przemoc, brak zainteresowania losem dziecka czy uzależnienia. Można też wymienić sytuacje niezawinione, wymagające uregulowania władzy rodzicielskiej przez sąd, jak choćby wystąpienie czasowej przeszkody w realizowaniu władzy rodzicielskiej (np. długotrwała choroba połączona z leczeniem szpitalnym poza granicami kraju), w przypadku spraw dotyczących przysposobienia, czy choćby w sprawach dotyczących ustalenia pochodzenia dziecka¹.

Liczba spraw rodzinnych dotyczących władzy rodzicielskiej jest trudna do oszacowania. Wynika to z faktu, że dość często jest ona regulowana przy okazji innych rozstrzygnięć. Dzieje się tak choćby w sprawach o rozwód i separację, gdzie sąd obligatoryjnie orzeka o władzy rodzicielskiej, gdy rozwodzący się małżonkowie posiadają wspólne, małoletnie dzieci. Podobnie sytuacja wygląda choćby w sprawach o demoralizację osób nieletnich, w których sąd ma możliwość nakładania środków prawnych ograniczających władzę rodzicielską, czy też w sprawach dotyczących umieszczenia w pieczy zastępczej, które także mogą wiązać się z ograniczeniem, zawieszeniem lub pozbawieniem władzy rodzicielskiej.

Instytucja władzy rodzicielskiej, bez wątpienia stanowi ważny i częsty element sądowych rozstrzygnięć. Biorąc pod uwagę prawdopodobnie najczęstszą okoliczność wymagającą uregulowania tej kwestii, czyli przy okazji spraw rozwodowych, warto zaznaczyć, że w latach 2020-2024 liczba orzeczeń rozwodowych oscylowała między 50 a 60 tys. w skali roku.

Celem artykułu jest przedstawienie i wyjaśnienie istoty instytucji władzy rodzicielskiej, jej znaczenia i roli jaką odgrywa w prawie rodzinnym, a także omówienie, w jakich sytuacjach sąd może ingerować w jej wykonywanie.

¹ W przypadku spraw rozwodowych uregulowanie władzy rodzicielskiej może wiązać się z powstaniem nowej sytuacji rodzinnej po rozwodzie, oddzielnym miejscem zamieszkania rodziców i nie musi wynikać z niewłaściwego wykonywania władzy rodzicielskiej. Jednakże kodeks rodzinny i opiekuńczy dopuszcza możliwość ingerowania we władzę rodzicielską, która była niewłaściwie sprawowana (np. ograniczyć lub pozbawić władzy rodzicielskiej) i takowe rozstrzygnięcie może stanowić element wyroku rozwodowego.

1. Władza rodzicielska

Zgodnie z definicją zaproponowaną przez T. Smoczyńskiego władza rodzicielska stanowi „całokształt obowiązków i uprawnień rodziców względem osoby i majątku dziecka dla ochrony jego dobra i przygotowania go do samodzielnego życia”². Autor zwraca uwagę na kluczowe elementy omawianego zagadnienia: obowiązki i prawa rodziców (wymienione nieprzypadkowo właśnie w takiej kolejności) do sprawowania pieczy nad osobą dziecka i jego majątkiem oraz wskazuje jej cel: troskę o dobro dziecka a także interes społeczny. Z kolei Sąd Najwyższy wskazuje, że jest to „ogół obowiązków i praw względem dziecka mających na celu zapewnienie mu należytej pieczy i strzeżenie jego interesów”³. Trzeba jednak zaznaczyć, że władza rodzicielska nie wyczerpuje wszystkich uprawnień i obowiązków istniejących między dzieckiem i rodzicem. Przykładem mogą być prawo do osobistej styczności, które nie mieści się w pojęciu władzy rodzicielskiej⁴, czy choćby niezależny od władzy rodzicielskiej obowiązek alimentacyjny⁵.

Jak wskazuje ustawodawca w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym (dalej: k.r.o.)⁶, władza rodzicielska w szczególności obejmuje obowiązek i prawo rodziców do wykonywania pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz do wychowywania dziecka z poszanowaniem jego godności i praw (art. 95 § 1 k.r.o.). Powyższa norma prawna nie zawiera pełnego katalogu elementów wchodzących w skład omawianego zagadnienia (świadczy o tych chociażby sformułowanie „w szczególności”), ponieważ w doktrynie prawa rodzinnego i rozbudowanej literaturze przedmiotu opisującej to zagadnienie przyjmuje się, że na treść władzy rodzicielskiej składają się 3 podstawowe elementy, tj. piecza nad osobą dziecka, zarząd jego majątkiem, reprezentacja dziecka.

Jednym z celów władzy rodzicielskiej – jak zostało zaznaczone powyżej – jest troska o dobro dziecka, z którym koresponduje funkcjonująca w polskim prawie rodzinnym naczelna zasada jaką jest zasada dobra dziecka. Jest ona wykorzystywana przy rozstrzyganiu sytuacji życiowej dziecka, najczęściej w sprawach o rozwód, naruszenie władzy rodzicielskiej i obowiązków wychowawczych, przysposobienia czy uprowadzenia dziecka. Zasada pojawia się w art. 72 Konstytucji RP⁷, który stanowi, że Rzeczpospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka i każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją, a podczas

² T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009, s. 218.

³ Postanowienie SN z 5 maja 2000 r., II CKN 761/00, LEX nr 51982, zd. 1 tezy postanowienia.

⁴ Postanowienie SN z 5 maja 2000 r., II CKN 761/00, zd. 2 tezy postanowienia.

⁵ S. Kotas-Turoboyska, *Wykonywanie władzy rodzicielskiej przez rozwiedzionych rodziców*, Warszawa 2022, s. 5.

⁶ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 2809 z późn. zm.).

⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

ustalania praw dziecka uprawnione organy władzy publicznej lub osoby za dziecko odpowiedzialne mają obowiązek wysłuchać je i w miarę możliwości uwzględnić jego zdania. W innym miejscu ustawodawca konstytucyjny w art. 48 ust.1 odnosi się do władzy rodzicielskiej i stanowi o prawie rodziców do wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, przy czym wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania⁸.

Drugim celem władzy rodzicielskiej – szczególnie istotnym z punktu widzenia funkcjonowania państwa – jest interes społeczny, który wyraża się w zainteresowaniu państwa rozwojem społeczeństwa i jego obywateli. Interes społeczny przy sprawowaniu władzy rodzicielskiej jest realizowany, gdy dochodzi do odpowiedniego, „psychofizycznego ukształtowania dziecka i przygotowania go do samodzielnego życia stosowanie do oczekiwań społecznych”⁹. Przygotowanie do życia w społeczeństwie i pełnienie aktywnych ról wiąże się z ukształtowaniem dziecka, aby było przygotowane do samodzielności i odpowiedzialności za swoje decyzje. Zakres samodzielności dziecka wraz z wiekiem rośnie, co idzie w parze z coraz mniejszą rolą rodziców w kierowaniu sprawami dziecka. Świadczyć o tym może choćby przywołana, konstytucyjna norma, powielona również w k.r.o. o konieczności wysłuchania starszego dziecka. Współdecydowanie, a przynajmniej włączanie dziecka w sprawy, które go bezpośrednio dotyczą stanowi przygotowanie do podejmowania w przyszłości samodzielnych decyzji. Charakterystyczne dla władzy rodzicielskiej jest to, że wraz z wiekiem dziecko zyskuje coraz większą samodzielność i decyzyjność, a wpływ ze strony rodziców systematycznie i harmonijnie maleje.

Reasumując, władza rodzicielska to ogół praw i obowiązków przysługujących obojgu rodzicom wobec dziecka, aby zapewnić mu właściwą opiekę, wychowanie a także ochronę jego interesów. Obejmuje ona troskę o osobę i majątek dziecka, a także reprezentowanie go w sprawach codziennych i prawnych.

⁸ Warto przy tym zwrócić uwagę na relację przywołanej normy prawnej Konstytucji i przepisów Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego oraz pewnej subtelnej różnicy, która różnie rozkłada prawne akcenty. Konstytucja RP podkreśla prawo rodziców (art.48 ust. 1), natomiast w k.r.o. ustawodawca kładzie nacisk w pierwszej kolejności na obowiązek rodziców w ramach władzy rodzicielskiej, a po obowiązku pojawia się sformułowanie „prawo”. Tak kolejność wskazuje, że obowiązki w wykonywaniu władzy rodzicielskiej wyprzedzają uprawnienia rodziców. Samo prawo rodziców do sprawowania władzy rodzicielskiej jest bez wątpienia bardzo ważnym uprawnieniem każdego rodzica, ale nie mniej ważne od samego uprawnienia są obowiązki, które z tego prawa wynikają i sposób, w jaki są realizowane. Ponadto niejednokrotnie zdarzało się w orzecznictwie sądowym, że interes dziecka wyprzedza interes rodzica. Przykładem potwierdzającym powyższe spostrzeżenie może być postanowienie Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 14 września 1995 r. I Acz 266/95, OSA1997, nr 4 poz. 23, w którym sąd w sprawie o rozstrzygnięciu o pieczy nad małoletnimi dziećmi w pierwszej kolejności uwzględnił interes i dobro dziecka przed interesem rodziców.

⁹ T. Smyczyński, *System prawa prywatnego. Prawo rodzinne i opiekuńcze*, t. 12, Warszawa 2011, s. 313; zob. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. H. Ciepla, B. Czech, T. Domińczyk, S. Kalus, K. Piasecki, M. Sychowicz, Warszawa 2001, s. 562.

Władza rodzicielska powinna być wykonywana z poszanowaniem godności i praw dziecka, zawsze z uwzględnieniem jego dobra, a jej celem jest zapewnienie dziecku właściwego rozwoju fizycznego, emocjonalnego i moralnego, a także przygotowanie go do samodzielnego życia w społeczeństwie.

2. Zakres władzy rodzicielskiej

– piecza nad osobą dziecka, jego majątkiem, reprezentacja

Władza rodzicielska składa się z 3 podstawowych elementów: pieczy nad osobą dziecka, pieczą nad jego majątkiem oraz reprezentacją dziecka.

Pieczą nad osobą dziecka wiąże się z zapewnieniem dziecku właściwych warunków materialnych, duchowych i fizycznych, w celu jego prawidłowego rozwoju¹⁰. A. Zieliński wskazuje, że na pieczę nad osobą dziecka składają się: element wychowania i kierowania dzieckiem, zapewnienie dziecku odpowiednich warunków bytowych oraz troskę o jego zdrowie i bezpieczeństwo¹¹.

Element wychowania polega na osobistym kształtowaniu osobowości dziecka. Chodzi m.in. o kształtowanie postaw emocjonalnych (uczuciowości, wrażliwości, poczucia godności), formowanie światopoglądu oraz systemu wartości, rozwijanie predyspozycji intelektualnych oraz umiejętności praktycznych, zaznajamianie dziecka z treścią prawa i zasad współżycia społecznego, wyrabianie obowiązkowości i zdyscyplinowania, czy kształtowanie samodzielności dziecka¹².

Element kierowania dzieckiem wiąże się z decydowaniem o tym, w jakim środowisku dziecko powinno przebywać. Rodzice podejmują decyzje w takich sprawach jak: określenie miejsca pobytu dziecka, odebranie dziecka od osoby nieuprawnionej, czasowe powierzenie pieczy nad dzieckiem innej osobie, regulowanie trybu życia dziecka, nadzór nad jego postępowaniem, wybór kierunku edukacji, czy decydowanie o uczestnictwie dziecka w zajęciach pozaszkolnych¹³. Występuje tu władczy element relacji rodzic – dziecko, w którym rodzic posiada uprawnienia i obowiązki dotyczących sprawowania kontroli wobec zachowań i obowiązków dziecka¹⁴. Przykładem może być kontrola wyników w nauce, towarzystwa, z którym dziecko się spotyka itp. Rodzice mogą więc

¹⁰ K. Jagielski, *Istota i treść władzy rodzicielskiej*, „Studia Cywilistyczne” 3(1963), s. 122.

¹¹ A. Zieliński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze w zarysie*, Warszawa 2011, s. 193.

¹² T. Sokołowski, *Prawo rodzinne. Zarys wykładu*, Poznań 2013, s. 150.

¹³ Tamże, s. 151-152.

¹⁴ Element władczy jest niezbędny, aby rodzice mieli możliwość skutecznego skłonienia dziecka do posłuszeństwa, a z tym wiąże się konieczność stosowania dozwolonego przymusu w korygowaniu zachowań dziecka, w szczególności, gdy jest ono w młodym wieku i nie jest w stanie zdać sobie w pełni sprawy z konsekwencji prawnych i faktycznych swoich zachowań, które mogą zagrażać jego zdrowiu, a czasami nawet życiu, np. zażywanie leków podczas choroby, kwestia szczepień itd. Ponadto rodzice ponoszą cywilnoprawną odpowiedzialność za skutki zachowań dziecka, w sytuacji gdy wywołało ono szkodę wobec osób trzecich. Jest to odpowiedzialność deliktowa wynikająca z art. 427 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz.U. z 2023 r. poz. 1610 ze zm.).

stosować nakazy i zakazy, natomiast mają kategorię zakaz stosowania kar cielesnych (art. 96¹ k.r.o.). Element kierowania dzieckiem łączy się równocześnie z obowiązkiem dziecka do okazywania posłuszeństwa rodzicom, pod którą władzą rodzicielską pozostają.

Troska o środowisko dziecka powinna wiązać się zarówno z aspektem fizycznym, jak i materialnym. Dotyczy między innymi zapewnienia wyżywienia dziecku, pielęgnacji, leczenia, ale także zapewnienie warunków mieszkaniowych, odzieży itp.

Troska o rozwój powinna być skoordynowana, aby harmonijnie rozwijać dziecko zarówno w sferze fizycznej, jak i intelektualnej.

Drugim elementem władzy rodzicielskiej jest piecza nad majątkiem dziecka. Zgodnie z art. 101 §1 k.r.o. rodzice zobowiązani są sprawować pieczę nad majątkiem dziecka z należytą starannością. W ramach tego obowiązku rodzice wykonują czynności zwykłego zarządu oraz mogą wykonywać czynności przekraczające zwykły zarząd. Zwykły zarząd polega na załatwianiu bieżących spraw majątkowych wiążących się ze zwykłą eksploatacją rzeczy i utrzymywaniu ich w stanie niepogorszonym, zgodnie z ich przeznaczeniem. Działanie rodziców nie wymaga zgody sądu, choć ustawodawca poczynił wyłączenia, które nie mogą być wykonywane przez rodziców w ramach zwykłego zarządu. Należą do nich:

- a) zarobek dziecka oraz przedmioty oddane dziecku do swobodnego użytku;
- b) przedmioty nabyte przez dziecko w ramach spadku lub darowizny, kiedy spadkodawca lub darczyńca zastrzegł, że będą one wyłączone z zarządu sprawowanego przez rodziców¹⁵.

Z kolei na działania rodziców przekraczające zakres zwykłego zarządu składają się wszelkie czynności, które nie mieszczą się w skład zwykłego zarządu. Ich dokonanie wiąże się z koniecznością uzyskania zgody sądu opiekuńczego¹⁶. Brak zgody powoduje, że czynność prawna dotycząca majątku małoletniego jest nieważna i nie może być konwalidowana¹⁷. Przykładem mogą być m.in. następujące czynności: odpłatne nabycie przez dziecko składnika majątkowego o znacznej wartości, rozporządzanie nieruchomością, zrzeczenie się roszczeń odszkodowawczych w imieniu małoletnich dzieci wobec osoby zobowiązanej do wynagrodzenia szkody, zrzeczenie się roszczeń odszkodowawczych w imieniu dziecka¹⁸.

Ostatnim elementem władzy rodzicielskiej jest reprezentowanie dziecka. Wiąże się to z pełnieniem roli przedstawiciela ustawowego, który może reper-

¹⁵ W sytuacji spadku lub darowizny sąd ustanawia kuratora, który sprawuje zarząd nad majątkiem dziecka, chyba że darczyńca lub spadkodawca wyznaczył zarządcę majątku.

¹⁶ J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe*, Warszawa 1997, s. 131; zob. A. Zieliński, dz. cyt., s. 195.

¹⁷ Uchwała Izby Cywilnej Sądu Najwyższego z dnia 24 czerwca 1961 r., ICO 16/61, OSN 1963, nr 9, poz. 187.

¹⁸ M. Andrzejewski, K. Jadach, *Prawna ochrona rodziny – skrypt dla studentów pedagogiki i innych nauk społecznych*, Warszawa 2018, s. 98; zob. T. Sokołowski, dz. cyt., s. 151.

zentować interes dziecka¹⁹. Jak wskazuje T. Sokołowski władza rodzicielska składa się z potrójnego stosunku prawnego łączącego rodzica z dzieckiem, z osobami trzecimi oraz państwem. Pierwszy typ relacji między rodzicem i dzieckiem jest typowo stosunkiem rodzinno-prawnym. Druga relacja rodzica z osobami trzecimi ma charakter cywilnoprawny. Trzeci zaś stosunek prawny łączący rodziców z państwem nosi cechy administracyjnoprawne. Reprezentacja dziecka sprowadza się przede wszystkim do cywilno- i administracyjnoprawnych relacji. Rola przedstawiciela ustawowego wiąże się z dokonywaniem czynności prawnych w imieniu dziecka, wchodzenie w relacje prawne z osobami trzecimi oraz szeroko rozumianymi instytucjami państwowymi (sądami, instytucjami oświatowymi, służbą zdrowia itp.).

Kodeks rodzinny i opiekuńczy normuje również sytuacje, w których reprezentowanie dziecka przez rodzica nie jest możliwe. Zgodnie z art. 98 § 2 k.r.o. wyjątkiem, kiedy żadne z rodziców nie może reprezentować dziecka są czynności prawne: 1) między dziećmi pozostającymi pod ich władzą rodzicielską; 2) między dzieckiem a jednym z rodziców lub jego małżonkiem (nie jest to jednak przeszkodą do reprezentowania, gdy czynność prawna polega na bezpłatnym przysporzeniu na rzecz dziecka lub gdy dotyczy należnych dziecku od drugiego z rodziców środków utrzymania i wychowania).

3. Powstanie i zakończenie władzy rodzicielskiej

Warto również wspomnieć na temat sposobu powstania władzy rodzicielskiej. W najczęstszej, typowej sytuacji powstaje ona z mocy prawa wraz z chwilą urodzenia się dziecka, tj. przysługuje matce, która dziecko urodziła oraz mężowi matki dziecka, wobec którego funkcjonuje prawne domniemanie, że jest ojcem dziecka. W przypadku, gdy dziecko rodzi kobieta nie pozostająca w związku małżeńskim nabywa władzę rodzicielską podobnie, z mocy prawa, natomiast ojciec dziecka może ją nabyć, gdy dokona uznania dziecka. Nabycie władzy rodzicielskiej w przypadku uznania odbywa się na mocy dokonanej czynności prawnej i dla skuteczności jej powstania konieczne jest również potwierdzenie uznania przez matkę dziecka.

Dziecko pozostaje od chwili urodzenia aż do pełnoletności pod władzą rodzicielską, a więc co do zasady, do 18 roku życia. Wyjątek od tej reguły dotyczy wyłącznie kobiet, które ukończyły 16 rok życia i zawarły związek małżeński za zgodą sądu. Konsekwencją tej sytuacji jest osiągnięcie przez kobietę pełnoletności, mimo nieukończenia 18 lat. Zgodnie z art. 10 § 1 zd. 2 k.r.o.: z ważnych powodów sąd opiekuńczy może zezwolić na zawarcie małżeństwa kobiecie, która ukończyła lat 16, a z okoliczności wynika, że zawarcie małżeństwa będzie

¹⁹ Zgodnie z art. 98 par. 2 k.r.o. wyjątkiem, kiedy żadne z rodziców nie może reprezentować dziecka są czynności prawne: 1) między dziećmi pozostającymi pod ich władzą rodzicielską; 2) między dzieckiem a jednym z rodziców lub jego małżonkiem (nie jest to jednak przeszkodą do reprezentowania, gdy czynność prawna polega na bezpłatnym przysporzeniu na rzecz dziecka lub gdy dotyczy należnych dziecku od drugiego z rodziców środków utrzymania i wychowania).

zgodne z dobrem założonej rodziny. Jak wskazuje G. Jędrejek, do ważnych powodów zalicza się przede wszystkim ciężę kobiety. Drugą przesłanką jest pozytywna prognoza prawidłowego funkcjonowania założonej rodziny, i obie te przesłanki muszą wystąpić łącznie²⁰.

Co do zasady rodzice mają prawo sprawować władzę rodzicielską wspólnie. Każdy rodzic ma prawo, aby podejmować decyzje i być aktywnym w wykonywaniu tego prawa, a nawet zobligowany do jego realizacji. Jest to połączenie obowiązku i prawa, które wspólnie występują i się uzupełniają. Nie można odciąć i uchylić się od obowiązków wynikających z rodzicielstwa (np. obowiązku alimentacyjnego), choć w przypadku władzy rodzicielskiej bywa, że rodzice zrzekają się praw rodzicielskich²¹ lub następuje sądowa ingerencja w tym obszarze, a jej najdalej idącą formą jest pozbawienie władzy rodzicielskiej jednego lub obojga rodziców. Zdarzają się jednak sytuacje, kiedy władza rodzicielska wykonywana jest przez jednego z rodziców. Dzieje się tak, jeżeli wystąpiła jedna z następujących okoliczności: 1) jeden z rodziców nie żyje; 2) nie ma pełnej zdolności do czynności prawnych 3) gdy został pozbawiony władzy rodzicielskiej; 4) gdy władza rodzicielska została zawieszona.

Może się również zdarzyć, że władza rodzicielska powstaje na mocy orzeczenia sądowego. Taka sytuacja ma miejsce, gdy dochodzi do przysposobienia (adopcji) dziecka i w orzeczeniu sądowym ustalana jest dla niego władza rodzicielska. Innym przykładem kiedy to sąd decyduje o ustanowieniu władzy rodzicielskiej jest orzeczenie w sprawie o ustalenie ojcostwa – wówczas sąd może ją przyznać ojcu dziecka.

Co się jednak dzieje, gdy nie możliwe jest sprawowanie władzy rodzicielskiej przez rodziców? W takich sytuacjach w miejsce władzy rodzicielskiej ustanawiana jest instytucja opieki, którą sąd może orzec gdy władza rodzicielska w ogóle nie powstała, np. kiedy rodzice są nieznani lub władza rodzicielska nie przysługuje żadnemu z nich. Innym przykładem ustanowienia opieki jest sytuacja kiedy formalnie dziecko nie pozostaje już pod władzą rodzicielską, stało się pełnoletnie, ale ze względu na brak samodzielności życiowej np. z powodu ubieżwłasnowolnienia całkowitego po ustaniu władzy rodzicielskiej konieczne staje się ustanowienie opieki, którą mogą realizować rodzice.

4. Sądowe uregulowanie władzy rodzicielskiej

Sądowe uregulowanie władzy rodzicielskiej następuje w sytuacjach, kiedy ze względu na dobro dziecka konieczne jest dokonanie zmiany w dotychczasowym jej kształcie.

Potrzeba sądowego uregulowania władzy rodzicielskiej ma miejsce w następujących sytuacjach:

²⁰ G. Jędrejek, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz aktualizowany*, LEX/el. 2019, art. 10.

²¹ Przykładem może być zgoda blankietowa rodziców biologicznych lub samej matki dokonana po urodzeniu dziecka, dotycząca oddania go do adopcji.

- w sprawach o rozwód i o separację;
- gdy istnieje zagrożenie dobra dziecka;
- ustalenie ojcostwa lub macierzyństwa;
- gdy rodzice żyją osobno;
- w przypadku przysposobienia.

W przypadku rozwodu postępowanie wiąże się z uregulowaniem całokształtu spraw między małżonkami, w tym także dotyczące małoletnich dzieci. Zgodnie z artykułem 58 § 1 k.r.o. sąd ma obowiązek orzeczenia o władzy rodzicielskiej nad wspólnym małoletnim dzieckiem małżonków i sąd może je rozstrzygnąć w następujący sposób:

- a) pozostawienie władzy rodzicielskiej obojgu rodzicom;
- b) przyznanie władzy rodzicielskiej tylko jednemu rodzicowi z ograniczeniem władzy drugiego rodzica do określonych praw i obowiązków względem dziecka; (art. 58 § 1 k.r.o.);
- c) pozbawienie władzy rodzicielskiej jednego lub oboje rodziców (art. 111-112 k.r.o.);
- d) zawiesić władzę rodzicielską jednego lub obojga rodziców (art. 111-112 k.r.o.);
- e) ograniczyć władzę rodzicielską jednego lub obojga rodziców (art. 109 k.r.o.).

Warto w tym kontekście odnieść się do sytuacji rodzeństwa i wspomnieć również o przepisie art. 58 § 1 zd. 3 k.r.o., w którym ustawodawca przywołuje zasadę, według której rodzeństwo powinno wychowywać się wspólnie, choć w wyjątkowych sytuacjach sąd może rozdzielić rodzeństwo.

W sprawach o rozwód i separację orzekanie o władzy rodzicielskiej jest dokonywane przez sąd z urzędu. Warto jednak przypomnieć o nowelizacji k.r.o. z dnia 6 listopada 2008 r., które skutkowało wprowadzeniem instytucji porozumienia małżonków o sposobie wykonywania władzy rodzicielskiej i utrzymywania kontaktów z dzieckiem po rozwodzie. Jest to dokument przedstawiany sądowi do akceptacji, w którym rodzice wspólne regulują całokształt spraw dotyczących dziecka, w tym również kwestię władzy rodzicielskiej. Pozostawienie władzy rodzicielskiej obojgu rodzicom na ich zgodny wniosek jest możliwe w sytuacji, gdy sąd uzna, że będą oni wspólnie współdziałać w sprawach dziecka, a ich wzajemne relacje, a także inne okoliczności dają szansę przypuszczać, że rodzice będą zgodnie wykonywać władzę rodzicielską.

Powierzenie wykonywania władzy rodzicielskiej jednemu z rodziców z jednoczesnym ograniczeniem władzy rodzicielskiej drugiego rodzica do określonych praw i obowiązków względem dziecka, w praktyce jest najczęściej spotykanym sposobem rozstrzygania o władzy rodzicielskiej w sprawach o rozwód. Rodzic, któremu sąd powierzył wykonywanie władzy rodzicielskiej nad małoletnim jest wyłącznym przedstawicielem ustawowym dziecka, a drugi z rodziców ma prawo do osobistego kontaktu z dzieckiem. Przy wydaniu takiego rozstrzygnięcia należy dokładnie określić, jakie obowiązki i uprawnienia będzie wykonywał rodzic (do jakich obowiązków i uprawnień ogranicza się jego władza rodzicielska).

Ingerencja sądu w postaci ograniczenia, zawieszenia lub pozbawienia władzy rodzicielskiej możliwa jest przy okazji orzekania o rozwodzie lub separacji, ale również może podlegać zastosowaniu jako samoistny środek prawny, gdy zaistnieją ku temu przesłanki.

Ograniczenie władzy rodzicielskiej może nastąpić, gdy dobro dziecka jest zagrożone (art. 109 k.r.o.). Sąd wyda wtedy odpowiednie zarządzenia²². Przyjmuje się, sąd opiekuńczy może wydać dowolne zarządzenie, jakiego w danych okolicznościach wymaga dobro dziecka, ponieważ sformułowanie zastosowane przez ustawodawcę „odpowiednie zarządzenie” należy rozumieć jako „adekwatne do rodzinnej sytuacji kryzysowej zarządzenie”²³. Wymienione sposoby ograniczenia władzy rodzicielskiej odnoszą się do pieczy zarówno nad osobą dziecka, jak i nad jego majątkiem, ale równocześnie cechą charakterystyczną omawianej instytucji jest pozostawienie części atrybutów władzy rodzicielskiej w dotychczasowym kształcie, nawet w sytuacji zastosowania najdotkliwszego środka, którym jest umieszczenie dziecka w placówce opiekuńczo-wychowawczej²⁴.

Zawieszenie władzy rodzicielskiej wynika z art. 110 k.r.o. i może zostać zastosowane w razie przemijającej przeszkody w jej wykonywaniu. Sąd Najwyższy wskazał, że „zawieszenie władzy rodzicielskiej może nastąpić tylko wtedy, gdy przeszkoda ma charakter przemijający, a więc gdy istnieje nadzieja, że w dającej się przewidzieć przyszłości rodzic będzie mógł ją ponownie wykonywać”²⁵. W in-

²² Zgodnie z art. 109 § 2 k.r.o., Sąd opiekuńczy może w szczególności:

1) zobowiązać rodziców oraz małoletniego do określonego postępowania, w szczególności do pracy z asystentem rodziny, realizowania innych form pracy z rodziną, skierować małoletniego do placówki wsparcia dziennego, określonych w przepisach o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej lub skierować rodziców do placówki albo specjalisty zajmujących się terapią rodzinną, poradnictwem lub świadczących rodzinie inną stosowną pomoc z jednoczesnym wskazaniem sposobu kontroli wykonania wydanych zarządzeń;

2) określić, jakie czynności nie mogą być przez rodziców dokonywane bez zezwolenia sądu, albo poddać rodziców innym ograniczeniom, jakim podlega opiekun;

3) poddać wykonywanie władzy rodzicielskiej stałemu nadzorowi kuratora sądowego;

4) skierować małoletniego do organizacji lub instytucji powołanej do przygotowania zawodowego albo do innej placówki sprawującej częściową pieczę nad dziećmi;

5) zarządzić umieszczenie małoletniego w rodzinie zastępczej, rodzinnym domu dziecka albo w instytucjonalnej pieczy zastępczej, albo powierzyć tymczasowo pełnienie funkcji rodziny zastępczej małżonkom lub osobie, niespełniającym warunków dotyczących rodzin zastępczych, w zakresie niezbędnych szkoleń, określonych w przepisach o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, albo zarządzić umieszczenie małoletniego w zakładzie opiekuńczo-leczniczym, w zakładzie pielęgnacyjno-opiekuńczym lub w zakładzie rehabilitacji leczniczej.

§ 3. Sąd opiekuńczy może także powierzyć zarząd majątkiem małoletniego ustanowionemu w tym celu kuratorowi.

²³ A. Kilińska-Pękacz, *Ograniczenie, zawieszenie i pozbawienie władzy rodzicielskiej jako instytucje prawa rodzinnego służące ochronie dzieci*, „Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania UKW” 4(2013), s. 259; P. Telusiewicz, *Ingerencja sądu opiekuńczego we władzę rodzicielską*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 6(2009), s. 55; M. Stępień, *Instytucja ograniczenia władzy rodzicielskiej w prawie polskim*, Wrocław 2020, s. 168.

²⁴ J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2012, s. 361

²⁵ Postanowienie Sądu Najwyższego z 18 listopada 1960 r., 3 CR 140/60.

nym orzeczeniu Sąd Najwyższy stwierdził, że „przemijająca przeszkoda to taka, której usunięcie jest możliwe, a jej trwanie nie niweczy więzi emocjonalnych rodzica z dzieckiem”²⁶. Cechą charakterystyczną zawieszenia władzy rodzicielskiej jest jej przemijający (tymczasowy) i odwracalny charakter. Ponadto „nie każda nieobecność rodzica przy dziecku uzasadnia zawieszenie władzy rodzicielskiej. Musi istnieć rzeczywista, czasowa przeszkoda uniemożliwiająca sprawowanie pieczy, a nie tylko utrudniająca kontakt”²⁷. Kodeks rodzinny i opiekuńczy dopuszcza możliwość uchylecia zawieszenia władzy rodzicielskiej, jeżeli odpadnie jego przyczyna. Nie mniej uchylanie zawieszenia nie następuje automatycznie. Sąd będzie musiał każdorazowo przeanalizować sytuację po przeminięciu danej przeszkody²⁸. Celem zawieszenia władzy rodzicielskiej jest przede wszystkim możliwość sprawnego podjęcia decyzji o istotnych sprawach dziecka, w sytuacji, gdy wystąpiła pilna potrzebna zadecydowania o sytuacji dziecka²⁹.

Sąd opiekuńczy pozbawi rodziców władzy rodzicielskiej, gdy, zgodnie z art. 111 k.r.o., władza rodzicielska nie może być wykonywana z powodu trwałej przeszkody albo jeżeli rodzice nadużywają władzy rodzicielskiej lub w sposób rażący zaniedbują swoje obowiązki względem dziecka. Sąd może wymierzyć ten środek, jeżeli mimo udzielonej pomocy nie ustały przyczyny zastosowania art. 109 § 2 pkt. 5, a w szczególności, gdy rodzice trwale nie interesują się dzieckiem. Jak wskazuje T. Smoczyński pozbawienie władzy należy do najsurowszej ingerencji w życie rodziny na gruncie k.r.o. W związku z tym może zostać orzeczona wówczas, gdy niecelowe okazałoby się wymierzenie łagodniejszych dostępnych środków ingerencji³⁰. Trwałe przeszkody w wykonywaniu władzy rodzicielskiej, według Sądu Najwyższego wiążą się z układem stosunków, które wyłączają sprawowanie przez rodziców władzy rodzicielskiej na stałe, w tym sensie, że albo według rozsądnego przewidywania nie można ustalić czasu trwania tego układu albo – co najmniej – że układ ten będzie istniał przez długi czas³¹.

Dodatkowo pojawiają się skutki prawne wynikające m.in. z art. 119 k.r.o. – rodzic nie musi wyrazić zgody na przysposobienie dziecka, czy na gruncie art. 149 k.r.o. nie ma prawa wskazać opiekuna dla swojego dziecka, także nie może być ustanowiony opiekunem zgodnie z art. 148 k.r.o. Nie oznacza to całkowitego odseparowania rodzica od dziecka, ponieważ sąd reguluje zasady utrzymywania kontaktów między rodzicem a dzieckiem.

²⁶ Postanowienie Sądu Najwyższego z 19 maja 1999 r., I CKN 274/99.

²⁷ Postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach z 22 lutego 2013 r., I ACa 17/13.

²⁸ *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, dz. cyt., s. 806.

²⁹ A. Kilińska-Pekacz, dz. cyt., s. 262; M. Żołno, *Władza rodzicielska w prawie polskim*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 242-243.

³⁰ T. Smoczyński, dz. cyt., s. 240.

³¹ Postanowienie Sądu Najwyższego z 2 czerwca 2000 r. (Sygn. II CKN 960/00), LEX nr 51976. Dodatkowo pojawiają się skutki prawne wynikające m.in. z art. 119 k.r.o. – rodzic nie musi wyrazić zgody na przysposobienie dziecka, czy na gruncie art. 149 k.r.o. nie ma prawa wskazać opiekuna dla swojego dziecka, także nie może być ustanowiona opiekunem zgodnie z art. 148 k.r.o. Por. M. Goettel, *Prawo rodzinne w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2012, s. 162-163.

Podsumowanie

Władza rodzicielska stanowi nieodłączny element prawnych relacji łączących rodziców z dzieckiem. Wynikają z niego obowiązki i prawa obojga rodziców względem dziecka, ale także obowiązki i uprawnienia dziecka względem rodziców. Zgodnie z Konstytucją RP rodzice posiadają autonomię w sferze wychowywania własnych dzieci. Mogą wychowywać dziecko zgodnie z własnymi przekonaniami, tj. zaszczepiać w dzieciach określony światopogląd, przekonania, system wartości, zasady etyczne, obyczajowe i moralne, a w działaniach wychowawczych mają prawo być wolni od ingerencji osób trzecich, w tym instytucji i organów państwowych. Dopiero, gdy zachowanie rodziców stanowiłoby zagrożenie dla dziecka lub działania rodziców miałyby demoralizujący wpływ na dziecko wówczas może pojawić się konieczność ingerencji we władzę rodzicielską.

Prawne formy ingerowania w tę relację nie zawsze musi się wiązać z naganym, czy niewłaściwym sprawowaniem władzy rodzicielskiej. Przykładem może być orzekanie w sprawach o przysposobienie, ale również choćby ograniczenie władzy rodzicielskiej wydawane przez sąd przy okazji rozwodu – sąd może powierzyć wykonywanie władzy rodzicielskiej jednemu z rodziców i ograniczyć władzę rodzicielską drugiego, do określonych obowiązków i uprawnień w stosunku do dziecka. Zdarzają się również przypadki, kiedy zagrożone jest dobro dziecka. Wówczas najczęstszą formą ingerencji jest jej ograniczenie, które może przybierać różną formę. Sąd w takiej sytuacji może wydać odpowiednie zarządzenie mając do dyspozycji szeroki katalog środków prawnych, poczynwszy od zobowiązania rodziców do określonego postępowania aż po umieszczenie dziecka w pieczy zastępczej. Zawieszenie władzy rodzicielskiej następuje, gdy zachodzi przeszkoda z sprawowaniu władzy rodzicielskiej, ale z góry wiadomo, że jest ona przejściowa, czasowa, a po ustaniu przeszkody władzę rodzicielską można przywrócić do pierwotnego kształtu. Podstawą zastosowania niniejszego środka prawnego nie wynika również z naganego postępowania rodziców względem dziecka. Pozbawienie władzy rodzicielskiej jest najbardziej ingerującym w sferę rodzicielską środkiem prawnym, który stosowany jest w przypadku, gdy władza rodzicielska jest nadużywana, występuje trwała przeszkoda w jej sprawowaniu lub rodzice w sposób rażący zaniedbują swoje obowiązki. Najczęściej zastosowanie tego środka prawnego stanowi kontynuację wcześniejszych rozstrzygnięć i z reguły następuje po wcześniej nałożonych ograniczeniach we władzy rodzicielskiej, które finalnie mogą doprowadzić do pozbawienia władzy rodzicielskiej.

Władza rodzicielska jest jednym z kluczowych elementów prawa rodzinnego, ponieważ określa zakres odpowiedzialności rodziców za dziecko od momentu jego narodzin aż do osiągnięcia pełnoletności. Właściwe realizowanie tego obowiązku ma ważne znaczenie nie tylko dla dobra dziecka, ale również dla stabilności rodziny i społeczeństwa. Należy jednak pamiętać, że władza rodzicielska jest nie tylko prawem, ale przede wszystkim zobowiązaniem do zagwarantowania dziecku bezpiecznych warunków do życia i rozwoju.

* * *

Bibliografia

- Andrzejewski M., Jadach K., *Prawna ochrona rodziny – skrypt dla studentów pedagogiki i innych nauk społecznych*, Warszawa 2018.
- Goettel M., *Prawo rodzinne w pytaniach i odpowiedziach*, Warszawa 2012.
- Ignatowicz J., *Prawo rzeczowe*, Warszawa 1997.
- Jagielski K., *Istota i treść władzy rodzicielskiej*, „Studia Cywilistyczne” 3(1963), s. 97-161.
- Jędrejek G., *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz aktualizowany*, LEX/el. 2019, art. 10.
- Kilińska-Pękacz A., *Ograniczenie, zawieszenie i pozbawienie władzy rodzicielskiej jako instytucje prawa rodzinnego służące ochronie dzieci*, „Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania UKW” 4(2013), s. 255-269.
- Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. H. Ciepla, B. Czech, T. Domińczyk, S. Kalus, K. Piasecki, M. Sychowicz, Warszawa 2001.
- Kotas-Turoboyska S., *Wykonywanie władzy rodzicielskiej przez rozwiedzionych rodziców*, Warszawa 2022.
- Smyczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009.
- Smyczyński T., *System prawa prywatnego. Prawo rodzinne i opiekuńcze*, t. 12, Warszawa 2011.
- Sokołowski T., *Prawo rodzinne. Zarys wykładu*, Poznań 2013.
- Stępień M., *Instytucja ograniczenia władzy rodzicielskiej w prawie polskim*, Wrocław 2020.
- Telusiewicz P., *Ingerencja sądu opiekuńczego we władzę rodzicielską*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 6(2009), s. 54-63.
- Zieliński A., *Prawo rodzinne i opiekuńcze w zarysie*, Warszawa 2011.
- Żoło M., *Władza rodzicielska w prawie polskim*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 233-248.

Orzecznictwo sądowe

- Postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 22 lutego 2013 r., (Sygn. I ACa 17/13).
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 2 czerwca 2000 r., (Sygn. II CKN 960/00).
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 maja 2000 r., (II CKN 761/00).
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 18 listopada 1960 r., (Sygn. 3 CR 140/60).
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 19 maja 1999 r., (Sygn. I CKN 274/99).
- Uchwała Izby Cywilnej Sądu Najwyższego z dnia 24 czerwca 1961 r., (Sygn. I CO 16/61).

Akty prawne

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz.U. z 2023 r. poz. 1610 ze zm.).
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 2809 z późn. zm.).

WOJCIECH SŁOMSKI*

Krytyczna analiza modlitwy „Święty Michale Archaniele”

Streszczenie: Artykuł przedstawia całościową, krytyczno-teologiczną analizę modlitwy *Święty Michale Archaniele* w perspektywie biblijnej, patrystycznej, filologicznej i liturgicznej. Po zbadaniu łacińskiego tekstu modlitwy (ze szczególnym uwzględnieniem trybów rozkazujących i życzących oraz kluczowych leksemów, takich jak *insidiae*, *praesidium*, *detrudere*), studium konfrontuje jej narrację z nowotestamentalnym orędziem o definitywnym zwycięstwie Chrystusa oraz z chrystologią soborową Nicei i Chalcedonu. Źródła patrystyczne (Augustyn, Chryzostom, Pseudo-Dionizy) służą wyjaśnieniu ściśle służebnego charakteru aniołów (por. Hbr 1,14) i wykluczeniu interpretacji o zabarwieniu dualistycznym. W ujęciu historycznym artykuł umieszcza modlitwę w kontekście tzw. *orationes Leoninae* oraz ocenia jej stosowanie po Mszy Świętej w świetle zasady *lex orandi – lex credendi* i wystarczalności Eucharystii. W konkluzji autor stwierdza, że forma modlitwy (*ex forma*) niesie ryzyko przysłonięcia jedyne go pośrednictwa Chrystusa, i zaleca jej użycie w ramach prywatnej pobożności lub w wersji jednoznacznie paschalnej i chrystocentrycznej.

Słowa kluczowe: *lex orandi*, modlitwa do św. Michała Archanioła, chrystologia, liturgia, dualizm.

A Critical Analysis of the Prayer “Saint Michael the Archangel”

Abstract: This article offers a comprehensive reappraisal of the prayer *Saint Michael the Archangel* through biblical, patristic, philological, and liturgical lenses. After analysing the Latin text (imperatives, jussives, and key lexemes such as *insidiae*, *praesidium*, *detrudere*), the study confronts its narrative with the New Testament’s proclamation of Christ’s definitive victory and the conciliar Christology of Nicaea and Chalcedon. Patristic sources (Augustine, Chrysostom, Pseudo-Dionysius) are marshalled to clarify the strictly ministerial status of angels (cf. Hbr 1:14) and to exclude dualist readings.

* Wojciech Słomski – Uniwersytet Vizja w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>; e-mail: slomski@autograf.pl



Historically, the paper situates the prayer within the “Leonine Prayers” and evaluates its post-Mass use in light of *lex orandi*, *lex credendi* and the sufficiency of the Eucharist. It concludes that, *ex forma*, the text risks eclipsing Christ’s unique mediation and recommends either private devotion or an explicitly paschal, Christocentric redaction.

Keywords: *lex orandi*, St Michael prayer, Christology, liturgy, dualism.

Wstęp

Punktem wyjścia niniejszego studium jest modlitwa do św. Michała Archanioła, przypisywana papieżowi Leonowi XIII (1886). Została ona włączona do tzw. *orationes Leoninae*, odmawianych po Mszy Świętej. W utrwalonej wersji łacińskiej, znanej z Missale Romanum, brzmi: „Sancte Michael Archangele, defende nos in proelio; contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium. Impetret illi Deus, supplices deprecamur; tuque, Princeps militiae caelestis, Satanam aliosque spirytus malignos, qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo, divina virtute in infernum detrude. Amen”. W polskim przekładzie: „Święty Michał Archaniele, broń nas w walce; przeciw niegodziwości i zasadzkom złego ducha bądź naszą obroną. Niech go Bóg pogromi, pokornie o to prosimy; a Ty, Wodzu niebieskich zastępów, szatana i inne duchy złe, które na zgubę dusz ludzkich krążą po świecie, mocą Bożą strąć do piekła. Amen”. Przedmiotem badań niniejszego opracowania jest struktura i teologiczne akcenty modlitwy, zwłaszcza w kontekście jej publicznego odmawiania po Mszy, w świetle zasady *lex orandi* – *lex credendi* i chrystocentrycznego wymiaru wiary.

Prezentowana analiza obejmuje egzegezę biblijną i filologiczną kluczowych pojęć (*insidiae*, *praesidium*, *detrudere*), ujęcie patrystyczne z akcentem na antydualizm św. Augustyna, refleksję dogmatyczną o pośrednictwie aniołów oraz tło liturgiczno-historyczne modlitwy Leona XIII. Studiu opiera się na źródłach biblijnych, patrystycznych i liturgicznych.

Problem badawczy sprowadza się do pytania, czy struktura modlitwy *Sancte Michael Archangele* pozostaje w zgodzie z chrystologicznym centrum wiary. Analiza uwzględnia trzy „napięcia”: chrystologiczne, soteriologiczne i dualistyczne.

1. Wymiary teologiczne modlitwy *Święty Michał Archaniele*: antropologia, soteriologia i problem dualizmu

Kluczowy dla interpretacji modlitwy jest zwrot: *contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium* – ‘bądź obroną przeciw podstępom diabła’. *Nequitia* odpowiada greckiemu *πονηρία* (‘złość’), a *insidiae* – *μεθοδεΐαι* (‘podstępny’) z Ef 6,11¹. Zbieżność ta nie jest przypadkowa: leksyka modlitwy przejmując biblijną metaforę wojenną, zogniskowaną w obrazie przeciwnika działającego przez

¹ NA28 – Novum Testamentum Graece, wyd. 28, (Nestle-Aland).

oszustwo i zasadzki. Zestawienie obrazu walki duchowej z ostatecznym zwycięstwem Chrystusa ujawnia napięcie teologiczne. Jezus mówi: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (‘Miejcie odwagę, Ja zwyciężyłem świat’), a Paweł dodaje: *triumphans illos in semetipso* – Krzyż rozbroił moce ciemności (por. J 12,31).

Nowy Testament zachowuje napięcie między „już” a „jeszcze nie”. Zwycięstwo jest ostateczne, lecz historia wciąż wymaga zaangażowania. Stąd wezwania: *νήψατε, γρηγορήσατε· ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος...* (1P 5,8-9) – „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć”. Podobne admonicje znajdują się w Jk 4,7 (*ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*) i Ef 6,11-13. Walka duchowa jest rzeczywista, lecz nie podważa zwycięstwa Chrystusa. W ujęciu św. Jana: *ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ* – „Zły nie dotyka tego, kto narodził się z Boga” (1J 5,18).

Tradycja patrystyczna potwierdza powyższy sposób rozumienia. Augustyn pisze: *Non habet diabolus potestatem super eos, qui sunt in Christo* – „Diabeł nie ma władzy nad tymi, którzy są w Chrystusie”². Nie neguje on realności pokusy (*tentatio*), lecz odrzuca możliwość dominacji diabła nad odkupionymi. Z kolei Orygenes interpretuje walkę duchową w aspekcie pedagogicznym. Bóg dopuszcza próby, aby człowiek mógł wzrastać w wierze³. W tej perspektywie *insidiae* oznaczają przestrzeń kuszenia, a nie determinacji. Dlatego Augustyn stwierdza: *diabolus tentator, non dominus*⁴.

W świetle tych świadectw prośba *esto praesidium* nie zakłada skutecznej mocy diabła nad zbawionymi. W duchu Ef 6 jest to błaganie o wsparcie w odpieraniu podstępów (*μεθοδεῖται*), nie o ochronę przed równorzędną potęgą. Pozostaje jednak istotne zastrzeżenie: bez jednoznacznego odniesienia do *status victoriae Christi* modlitewna metaforyka walki może – *ex forma* – nadmiernie dramatyzować relację dobra i zła oraz osłabiać świadomość definitywności Paschy (J 16,33; Kol 2,15).

1.1. Chrystus jedynym Pośrednikiem i Zwycięzcą. Problem chrystocentryzmu modlitwy *Święty Michale Archaniele*

Biblijna semantyka zwycięstwa prowadzi wprost do idei pośrednictwa. *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* – „Jeden jest Bóg, jeden też Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus” (1 Tm 2,5). Nowy Testament uznaje aniołów za byty rzeczywiste i służebne – *οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποσπελλόμενα...* – „Czyż [aniołowie] nie są wszyscy duchami służebnymi, posyłanymi do posługi?” (Hbr 1,14) – lecz nie przypisuje im roli soteriologicznie konstytutywnej.

W doktrynie katolickiej, opartej na zasadzie „pośrednictw uczestniczonych” (*mediationes participatae*), wszelka skuteczność istot stworzonych jest

² Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, red. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954.

³ *De principiis*, III.

⁴ *Enchiridion*, 8.

całkowicie podporządkowana pośrednictwu Chrystusa⁵. Tomasz z Akwinu stwierdza jednoznacznie: *Christus est mediator secundum humanitatem... alii dicuntur mediatores ministerialiter* – „Chrystus jest Pośrednikiem ze względu na swoje człowieczeństwo... inni nazywani są pośrednikami w sposób służebny”⁶. Pomimo, że formuła *divina virtute* zabezpiecza wtórność działania Michała, jej dramatyczny ton może w pobożności codziennej przesłaniać centralność Chrystusa (Dn 12,1).

Egzegeza Ap 12 potwierdza, że walka aniołów jest obrazem skutków krwi Baranka, a nie autonomicznego triumfu Michała. Jan Chryzostom, komentując *ἀρχαί i ἐξουσίαι* („Zwierzchności i Władze”), podkreśla właśnie „rozbrojenie w Nim”⁷, a nie niezależną sprawczość anielską. Pseudo-Dionizy, twórca klasycznej angelologii, przypisuje chórom niebiańskim zadania pośredniczenia w *illuminationes i purificationes* („oświeceniach” i „oczyszczeniach”), lecz nigdy nie odnosi ich do samego *fundamentum salutis* („fundamentu zbawienia”)⁸.

Chrystocentryzm pozostaje zasadą hermeneutyczną modlitwy. Jej język – zwłaszcza formuła *in infernum detrude* o militarnym brzmieniu – może jednak w praktyce pobożnościowej przysłaniać to, co Ap 12,11 stwierdza wprost: *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου* – „przez krew Baranka”. W efekcie powstaje wrażenie „delegowania zwycięstwa” na Michała, co osłabia zgodność modlitwy z Pawłowym *θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ* – „rozbroił ich i odniósł nad nimi triumf w Nim”(Kol 2,15) oraz z zasadą *lexorandi – lex credendi*.

1.2. Problem manichejskiego dualizmu w interpretacji modlitwy *Święty Michale Archaniele* i postulaty chrystocentrycznej korekty jej użycia w kontekście liturgicznym

Modlitwa *Sancte Michaël Archangele* przedstawia dualistyczną strukturę narracyjną. Zarysowana w niej dychotomia – *Princeps militiae caelestis* („Wodzu niebieskich zastępów”) kontra *Satanam aliosque spiritus malignos* („szatana i inne duchy nieczyste”) – tworzy obraz dramatyczny, bliski apokaliptycznej ikonografii. Powstaje jednak pytanie, czy ten język nie prowadzi do wyobrażenia dwóch przeciwstawnych potęg kosmicznych. Kościół konsekwentnie odrzuca tego rodzaju wizję jako formę dualizmu o zabarwieniu manichejskim. Święty Augustyn – dawny manichejczyk – pisał: *Non sunt duo principia; sed unus est Deus, et omnia bona creavit* – „Nie istnieją dwie zasady; jest jeden Bóg, i On wszystko dobre stworzył”⁹.

Z perspektywy liturgicznej modlitwa wymaga odniesienia do zwycięstwa Paschy, gdyż *lex orandi – lex credendi* przypomina, że sposób modlitwy kształtuje wiarę. Powtarzane po Mszy wezwanie do św. Michała może utrwaląć

⁵ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 60-62.

⁶ ST III, q. 26.

⁷ *Hom. in Col.*, 6; PG 62.

⁸ *De coelesti hierarchia*, VI.

⁹ *De civitate Dei*, XI, 22.

schemat „Michał kontra szatan” zamiast „Chrystus zwyciężył i posyła swoich aniołów” (*victoria Christi*). Prośba o obronę przed „zasadzkami diabła” (por. Ef 6,11) ma sens tylko w świetle zwycięstwa Chrystusa, które jest definitywne, choć wciąż oczekuje pełnego urzeczywistnienia w historii. Jeśli ten wymiar eschatologiczny zostaje pominięty, modlitwa może sprawiać wrażenie równorzędnej walki sił dobra i zła.

Z teologicznego punktu widzenia zwycięstwo należy przypisać nie mocy anielskiej, lecz τὸ αἷμα τοῦ Ἀρνίου – „krwi Baranka” (Ap 12,11). Aniołowie, zgodnie z Hbr 1,14, są λειτουργικὰ πνεύματα – duchami służebnymi, a nie podmiotami zbawczego działania. W tym świetle modlitwa *Sancte Michaël Archangele* wymaga chrystocentrycznej reinterpretacji. Nie chodzi o odrzucenie jej treści, lecz o przywrócenie jej właściwego kontekstu: odniesienia do Paschy, która jest źródłem i szczytem zwycięstwa nad złem (*fons et culmen totius vitae christianae*)¹⁰.

Sensus fidei domaga się, by modlitwy towarzyszące Eucharystii jasno ukazywały jedność zwycięstwa Chrystusa i służebny charakter aniołów. W tym sensie modlitwa do św. Michała Archaniola wymaga chrystocentrycznego uzupełnienia i odpowiedniej katechezy, aby jej militarna metafora była rozumiana jako prośba o ochronę w świetle zwycięstwa Chrystusa, a nie jako narracja o dwóch równorzędnych potęgach walczących o los świata.

2. Analiza filologiczna i liturgiczna

Rozważanie modlitwy *Sancte Michaël Archangele* wymaga podejścia integralnego, obejmującego jej kontekst liturgiczny. Tekst ten należy bowiem do sfery *publici cultus* – publicznego kultu Kościoła – i zgodnie z klasyczną zasadą *lex orandi – lex credendi* współkształtuje oraz wyraża jego wiarę. Jak pisał Prosper z Akwitanii: *ut legem credendi lex statuat supplicandi* („niech prawo modlitwy ustanawia prawo wiary”)¹¹. Na tę hermeneutykę zwracają uwagę także badania J.A. Jungmanna¹² oraz Fortescue, O’Connell i Reida¹³, podkreślające współzależność między formą modlitwy a jej treścią dogmatyczną.

Analiza modlitwy powinna przebiegać wieloaspektowo. Po pierwsze, należy zbadać jej strukturę składniową i tryb wypowiedzi w perspektywie funkcji illokucyjnej. Następnie konieczne jest rozwinięcie pól semantycznych kluczowych terminów – *insidiae* i *praesidium* – w odniesieniu do łaciny klasycznej i chrześcijańskiej oraz do ich biblijnych intertekstów. Kolejny etap stanowi porównanie idiomu językowego modlitwy z formułami rzymskiej *lex orandi*, zwłaszcza Kanonu Rzymskiego, modlitw kolekt i egzorcyzmów. W dalszej

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 10.

¹¹ *Indiculus*, PL 51, 209-210.

¹² J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (t. 2), Wien 1951-1955, s. 12-18.

¹³ A. Fortescue, J.B. O’Connell, A. Reid, *The Ceremonies of the Roman Rite Described* (wyd. 15), London 2003, s. 1-7.

kolejności modlitwa powinna zostać osadzona w szerszym kontekście tradycji Wschodu i Zachodu – poprzez odniesienie do tekstów *Menaionu*, troparionów, kanonów i odpowiednich norm soborowych. Całość procesu pozwala określić miejsce modlitwy *Sancte Michaël Archangele* w teologii modlitwy Kościoła.

2.1. Analiza tekstu łacińskiego i składni w aspekcie trybów oraz ich wartości illokucyjnej (imperatywy, jussywy, konstrukcje nadrzędne)

Skrócona, ustalona wersja modlitwy brzmi: „Sancte Michaël Archangele, defende nos in proelio; contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium. Imperet illi Deus, supplices deprecamur; tuque, Princeps militiae caelestis, Satanam aliosque spiritus malignos, qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo, divina virtute in infernum detrude”. („Święty Michale Archaniele, broń nas w walce; przeciw niegodziwości i zasadzkom diabła bądź obroną. Niech go Bóg poskromi, pokornie prosimy; a Ty, Wodzu niebieskich zastępów, Szatana i inne duchy złe, które dla zguby dusz krążą po świecie, mocą Bożą strąć do piekła”).

Czasowniki *defende* i *detrude* nadają wypowiedzi ton komendowy (*imperativus praesens*, 2. os. l. poj.)¹⁴. Formuła *esto praesidium* zawiera *imperativus futuri (esto)*, typowy dla języka normatywno-rytualnego (*is iuris civilis custos esto*), wyrażającego ustanowienie roli, a nie przyszłość czasową¹⁵. Z kolei *imperet illi Deus* jest klasycznym *coniunctivus iussivus* (3. os., „niech [Bóg] poskromi”), zgrzeczniomym przez *supplices deprecamur* – formułę idiomatyczną liturgii rzymskiej obecną również w Kanonie: *supplices rogamus ac petimus*¹⁶.

Istotne jest napięcie adresacyjne: większość rozkazów skierowana jest do Michała (*defende; esto; detrude*), podczas gdy do Boga zwrócony jest tylko jussyw (*imperet illi Deus*), a Boża moc pojawia się jako dopełnienie instrumentalne (*divina virtute*). Taki rozkład ról czyni z Archanioła wykonawcę działania, z Boga – źródło autorytetu, co w pragmatyce modlitwy daje wrażenie realnej, aktualnej walki¹⁷.

2.2. Analiza semantyczno-retoryczna modlitwy *Sancte Michaël Archangele*: struktura okresu, pola znaczeniowe i interteksty biblijno-liturgiczne

W strukturze modlitwy *Sancte Michaël Archangele* szczególną uwagę zwraca sposób otwarcia i zamknięcia tekstu. Podwójna apostrofa (*Sancte Michaël Archangele... tuque, Princeps militiae caelestis*) nie jest jedynie środkiem stylistycznym, lecz pełni funkcję kompozycyjnej ramy. Wprowadza ona i domyka narrację modlitewną. Tego typu konstrukcja, typowa dla późnołacińskiej prozy liturgicznej, nadaje wypowiedzi rytm oratorski, a zarazem podkreśla jej

¹⁴ J.H. Allen, J.B. Greenough, *New Latin Grammar for Schools and Colleges*, Boston 1903, §269-274.

¹⁵ Tamże, §450.

¹⁶ *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.

¹⁷ A. Fortescue, J.B. O'Connell, A. Reid, *The Ceremonies...*, s. 1-7.

charakter performatywny, to znaczy taki, w którym słowo stanowi akt¹⁸. Wewnątrz tej ramy rozwija się dynamiczna sekwencja zdań o parataktycznym układzie: nagromadzenie dopełnień (*Satanam aliosque spiritus malignos*) i rozbudowane zdanie względne (*qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo*) tworzą efekt potokowości i intensywności, przypominający retorykę militarnych wezwań. Kulminacyjny punkt stanowi zestawienie *divina virtute* i *in infernum*, które organizuje semantykę końcowej frazy w układzie przyczynowo-skutkowym. Otóż moc Boża staje się źródłem działania, a piekło – jego ostatecznym celem. Regularne kadencje kończące się na *-tude*, *-tute*, *-tium* i *-num* przybliżają tekst do form prozy rytmizowanej (*cursus planus*, *cursus tardus*), znanej z późnoantycznych modlitw euchologijnych¹⁹.

Szczególne znaczenie w warstwie semantycznej modlitwy ma rzeczownik *insidiae*, który w łacinie klasycznej oznacza „zasadzkę” lub „pułapkę”²⁰. Termin ten w języku chrześcijańskim przesuwają się w sferę duchową, zachowując jednak napięcie dramatyczne²¹. Biblijnym odpowiednikiem *insidiae* jest greckie *μεθοδείαι* z Ef 6,11: *στήτε πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* – „stańcie naprzeciw podstępom diabła”. W świetle Kol 2,15 (*expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso* – „rozbroił Zwierzchności i Władze... i wystawił je na pokaz, gdy przez Niego odniósł triumf”) „zasadki diabła” nie oznaczają determinacji człowieka do upadku, lecz stanowią rzeczywistość pokusy, w której zachowana jest wolność i możliwość zwycięstwa łaski. Augustyn formułuje to syntetycznie: *Non habet diabolus potestatem super eos, qui sunt in Christo* („Diabeł nie ma władzy nad tymi, którzy są w Chrystusie”)²², a Orygenes dodaje, że sama próba posiada funkcję pedagogiczną i oczyszczającą²³.

Analogiczny proces rozwoju znaczeniowego obserwujemy w przypadku terminu *praesidium*, który w klasycznej łacinie oznacza „garnizon”, „straż” lub „osłonę”. W języku chrześcijańskim pojęcie to ulega sakralizacji i nabiera sensu opieki duchowej, czego najstarszym świadectwem jest antyfona maryjna *Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genetrix* („Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko”)²⁴. W modlitwie do św. Michała, gdzie *praesidium* pojawia się obok *proelium* i *insidiae*, termin ten powraca do swojego pierwotnego, militarnego sensu. Formuła *esto praesidium*, sąsiadująca z wezwaniami *defende in proelio* i *contra insidias*, tworzy obraz Kościoła, który trwa w stanie czujnej obrony wobec działania zła. Duchowa walka nie jest starciem dwóch potęg, lecz uczestnictwem w zwycięstwie Chrystusa (por. J 16,33; Kol 2,15).

¹⁸ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 105-110.

¹⁹ Tamże, s. 113-118.

²⁰ Cezar, *Bellum Gallicum*, 4,13; Cyceron, *Catil. or.*, 1,12.

²¹ *Enchiridion*, 8; CCSL 46.

²² *In Io. Ev. Tract.*, 41,10; CCSL 36.

²³ *De principiis*, III; SC 268-269.

²⁴ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 399-403.

Czasownik *pervagantur* („krążyć”) przywołuje 1P 5,8: „Diabeł jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć”. Ten intertekstualny trop nie tylko wzmacnia wątek czujności (*νήψατε, γρηγορήσατε*), ale również wprowadza teologiczną równowagę: zło pozostaje aktywne, lecz jego moc jest już zasadniczo pokonana przez Chrystusa (por. J 16,33). W konsekwencji militarny język modlitwy nie wyraża manichejskiego dualizmu, lecz służy chrześcijańskiej hermeneutyce nadziei – opisuje walkę człowieka, która odbywa się w ramach już dokonanego zwycięstwa Paschy i ma charakter uczestniczący, nie równorzędny.

2.3. Napięcie między chrystocentryzmem liturgii a performatywną sprawczością aniołów: krytyczna analiza modlitwy *Sancte Michael Archangele* w świetle Kanonu Rzymskiego i tradycji wschodniej

Kanon Rzymski (*Prex Eucharistica I*) stanowi klasyczny przykład modlitwy o jednoznacznie teocentrycznym i chrystocentrycznym ukierunkowaniu. Cała jego struktura podporządkowana jest Ojcu jako adresatowi, Chrystusowi jako sprawcy ofiary i Duchowi Świętemu jako mocy uświęcającej. W centrum znajduje się anamneza misterium paschalnego: *Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta... offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* („Dlatego też, Panie, my służy Twoi, jak i lud Twój święty, wspominając mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, składamy najwyższemu Majestatowi Twojemu ofiarę czystą, świętą, niepokalaną”)²⁵. Aniołowie i święci nie są w tym porządku adresatami prośb, lecz uczestnikami wspólnoty uwielbienia i wstawienictwa. Kolekta w święto Archaniołów (29 września) ujmuje ich funkcję w kategoriach służby: *Deus, qui miro ordine Angelorum ministeria hominumque dispensas... ut a quibus tibi ministrantibus in caelo semper assistitur, ab his in terra vita nostra muniatur* („Boże, który w przedziwnym porządku rozdzielasz posługi aniołów i ludzi, spraw łaskawie, aby życie nasze było strzeżone przez tych, którzy Tobie w niebie nieustannie służą”)²⁶. Pojęcia *ministeria* i *muniatur* określają więc aniołów jednoznacznie jako *leitourgikà πνεύματα* („duchy służebne”)²⁷.

W tradycji bizantyńskiej, mimo użycia języka militarnego, również zachowano orędowniczy charakter kultu archaniołów. Troparion na święto Synaksis Archanioła Michała (8 listopada) brzmi: *Τῶν οὐρανίων στρατιῶν ἀρχιστράτηγοι... δεήσεσι περιτερίχητε ἡμᾶς... σκέπην τῶν περὺγων τῆς αἰῶλου δόξης ὑμῶν* („Wodzowie zastępów niebieskich, błagamy was, abyście przez wasze modlitwy otoczyli nas osłoną skrzydeł waszej niematerialnej chwały”). Mimo wojskowego idiomu (*ἀρχιστράτηγοι, στρατιῶν*), akcent pozostaje modlitewny i orędowniczy (*δεήσεσι, σκέπη, φρουροῦντες*), a sprawczość wybawienia przypisana jest Bogu²⁸.

²⁵ Missale Romanum, Canon Missae (*Prex Eucharistica I*), Vatican 1962.

²⁶ Missale Romanum, Collecta in festo S. Michaelis Archangeli, Vatican 1962.

²⁷ *Menaion tou Noemvriou [Μηναιοντοῦ Νοεμβρίου]* Typographia Patriarchalis, Venice 1990.

²⁸ K. Ware, M. Mary, *The Festal Menaion*, London 1947, s. 143-147.

Zachodni i wschodni porządek liturgiczny zgodnie strzegą więc jedyności pośrednictwa Chrystusa. Już Sobór w Laodycei (kan. 35) przestrzegał przed formami „wzywania aniołów”, które mogłyby tę jedynność zaciemniać: *Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανούς ἀφίεναι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν... ἔστω ἀνάθεμα· ὅτι ἐγκατέλιπεν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* („Nie godzi się chrześcijanom opuszczać Kościoła Bożego i udawać się, by wzywać aniołów; kto tak czyni, porzuca Pana naszego Jezusa Chrystusa”)²⁹.

Na tym tle modlitwa *Sancte Michaël Archangele*, odmawiana po Mszy Świętej, stanowi liturgiczny wyjątek. W jej strukturze Archanioł jawi się jako wykonawca rozkazu (*in infernum detrude*), podczas gdy Boża moc (*divina virtute*) pojawia się jedynie jako dopełnienie instrumentalne. Choć teologicznie modlitwa zachowuje odniesienie do Boga, jej język performatywny i militarny może osłabiać percepcję chrystocentrycznego źródła działania. Dlatego w interpretacji teologicznej wymaga ona odczytania w świetle Eucharystii – sakramentalnego uobecnienia zwycięstwa Chrystusa nad złem. Zarówno w tradycji łacińskiej, jak i bizantyńskiej, zachowana zostaje ta sama zasada: wszelka moc anielska ma charakter uczestniczący i wtórny wobec jedynego pośrednictwa Chrystusa, które liturgia nieustannie głosi i aktualizuje³⁰.

3. Tradycja patrystyczna i soborowa

Dogmatyczne definicje pierwszych soborów powszechnych wyznaczyły zasadnicze ramy teologiczne, w których należy interpretować zarówno wiarę, jak i modlitwę Kościoła. Sobór Nicejski I (325) określił relację Syna do Ojca przez pojęcie *ὁμοούσιος* (*consubstantialis*), stanowiące fundament chrystologii i soteriologii: *Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν... καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... Θεὸν ἐκ Θεοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρί* – „Wierzymy w jednego Boga... i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego... Boga z Boga... współistotnego Ojcu”³¹.

Sobór Chalcedoński (451) dopełnił naukę Nicei, precyzując unię hipostaticzną w formule: *Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν... τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* – „Jednego i tego samego Chrystusa... doskonałego w bóstwie i doskonałego w człowieczeństwie... w dwóch naturach, bez mieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia”³². Zbawienie dokonuje się w jednej Osobie Syna, prawdziwego Boga i człowieka (*vere Deus, vere homo*)³³.

W konsekwencji teologicznej i liturgicznej „uniwersum Chrystusa” określa granice *lex orandi*. Modlitwa Kościoła może wzywać świętych i aniołów, lecz

²⁹ Mansi, *Concilia*, II, 567-570.

³⁰ Por. Augustyn, *In Io.*, 41,10; CCSL 36.

³¹ N. Tanner (red.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, 5-7; DH 125-126.

³² Tamże, I, 84-86; DH 301-302.

³³ Leo Magnus, *Tomus ad Flavianum*, 3-4; DH 294-295.

zawsze w świetle Paschy Chrystusa – źródła wszelkiego zwycięstwa³⁴. Tak rozumiane definicje soborowe nie tylko zabezpieczają wiarę przed błędami chrystologicznymi, lecz także stanowią hermeneutyczny punkt odniesienia dla interpretacji modlitwy. Wszelkie *lex orandi* musi w sposób jawny i strukturalny wyrażać teocentryzm i chrystocentryzm – zgodnie z zasadą, że jedynie Bóg w Chrystusie działa skutecznie w ekonomii zbawienia.

3.1. Ojcowie o aniołach i demonach: rola służebna, nie zbawcza

Angelologia Ojców Kościoła rozwija się w ścisłym związku z interpretacją Hbr 1,14: *οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* – „Czyż nie są wszyscy duchami służebnymi, posyłanymi do posługi dla tych, którzy mają odziedziczyć zbawienie?”³⁵. Komentując ten werset, Jan Chryzostom podkreśla podporządkowany charakter bytów anielskich: *Λειτουργικὰ πνεύματα καλεῖ, οὐ δεσποτικὰ: τοῦτο γὰρ ἐστὶν, ὅτι οὐ κυριεύουσιν, ἀλλὰ διακονοῦσιν* – „Nazywa ich duchami służebnymi, nie panującymi; nie po to istnieją, by władać, lecz by posługiwać”³⁶.

Augustyn interpretuje funkcję aniołów w kluczu pastoralnym: *Angelus nuntius est, minister, non Dominus; ille amat obedientiam, non usurpat potestatem salutis* – „Anioł jest zwiastunem, sługą, nie Panem; miłuje posłuszeństwo, nie uzurpuje władzy zbawiania”³⁷. W *De civitate Dei* dopowiada, że aniołowie są *boni, quatenus inhaerent Deo* – „dobrzy o tyle, o ile trwają przy Bogu”³⁸. Grzegorz Wielki dopowiada tę myśl w duchu teologii działania: *Angeli... exteriora nobis nuntiant; interiora vero solus conditor* – „Aniołowie zwiastują nam rzeczy zewnętrzne, natomiast rzeczy wewnętrzne dokonuje jedynie Stwórca”³⁹. Z tego nauczania wynika, że posługa anielska ma charakter ochronny i służebny, bez funkcji pośrednictwa zbawczego (por. Hbr 9-10)⁴⁰. Dlatego w *lex orandi* prośby kierowane do aniołów mają charakter wstawienniczy i ministerialny, a nie konstytutywny dla zbawienia⁴¹.

Augustyn sformułował zasadniczą antytezę wobec wszelkiego dualizmu: *Non sunt duo principia; sed unus est Deus, et omnia bona creavit* – „Nie istnieją dwie zasady; jest jeden Bóg, który wszystko dobre stworzył”⁴². Zło nie ma substancjalnego istnienia, lecz jest brakiem dobra (*privatio boni*), a diabeł nie jest anty-bogiem, lecz stworzeniem upadłym⁴³. Liturgia, gdy posługuje się idiomem wojny duchowej, powinna tę asymetrię jasno ujawniać. Jak przypomina

³⁴ ST I, q. 112, a. 1-4.

³⁵ NA28.

³⁶ *Hom. in Hebr.*, II, 3-4; PG 63, 28-30

³⁷ *Enarr. in Ps.*, 103, Sermo 1; PL 37, 1352.

³⁸ *De civ.*, XI, 9-10; CCSL 48.

³⁹ *Moralia in Iob*, II, 3; PL 75, 543.

⁴⁰ ST I, q. 112, a. 1-4; III, q. 26, a. 1.

⁴¹ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

⁴² *De civ.*, XI, 22; CCSL 48.

⁴³ *De civ.*, XI, 9; XII, 6-8; CCSL 48.

Chrystus: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* – „Odwagi! Ja zwyciężyłem świat” (J 16,33)⁴⁴; a św. Paweł dodaje: *expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso* (Kol 2,15).

W tym świetle język i pragmatyka modlitwy *Sancte Michaël Archangele*, w której dominują rozkazy kierowane do Archaniola (*defende, esto, detrude*), mogą zostać odebrane jako struktura quasi-dualistyczna, jeśli brakuje w niej jawnego odniesienia do Paschy. Moc Michała ma charakter *divina virtute per Christum* – przez i w Chrystusie, który „posadził Go po swojej prawicy na niebiosach... ponad wszelką Zwierchnością i Władzą” (Ef 1,20-23)⁴⁵.

3.2. Laodycea o wzywaniu aniołów: ramy ostrożności doktrynalnej

Laodycea (IV w.), kanon 35, formułuje normę dyscyplinarną chroniącą chrystocentryzm kultu: *Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανὸς ἀφίεναι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἐπικαλεῖσθαι ἀγγέλους καὶ συνάξεις ποιεῖν. Ἐστω ἀνάθεμα ὅτι ἐγκατέλιπεν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* – „Nie godzi się, aby chrześcijanie porzucali Kościół Boży i udawali się, by wzywać aniołów oraz organizować [z tym związane] zgromadzenia. Niech będzie wyłączony, ponieważ porzucił naszego Pana Jezusa Chrystusa”⁴⁶. W tym kontekście modlitwa do św. Michała – poprzez swój imperatywny idiom i przypisaną Archaniolowi czynność egzekucyjną (*in infernum detrude*) – wymaga roztropnej recepcji, najlepiej z dopowiedzeniem paschalnym lub poza bezpośrednim kontekstem Eucharystii⁴⁷.

Cyryl Aleksandryjski, broniąc jedności osoby Słowa, pisał: *εἷς Χριστός... οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ θεοφόρῳ, ἀλλ’ ἐν σαρκωθέντι λόγῳ* – „jeden Chrystus... nie w [samym] człowieku niosącym Boga, lecz w Wcielonym Słowie”⁴⁸. Pośrednictwo Chrystusa ma charakter osobowy; wszelka mediacja stworzeń jest jedynie udziałem (*participatio*), nie substytucją⁴⁹. Grzegorz z Nazjanzu pointuje: *τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον* – „co nieprzyjęte, to nieuleczone”⁵⁰: zbawia tylko Ten, kto przyjął naszą naturę; anioł nie może być zbawcą, bo nie zjednoczył się hipostatycznie z człowieczeństwem.

Zebrane świadectwa pozwalają zaproponować regułę interpretacji modlitw anielných:

- *Proskynesis* względna (*douleia*) – cześć dla aniołów jako sług Boga – jest uprawniona (Hbr 1,14),
- Adres prośby zasadniczej o zbawienie i ostateczny sąd nad złem należy do Trójcy *per Christum*,

⁴⁴ NA28.

⁴⁵ NA28.

⁴⁶ Mansi 1759-98: II, 569-570.

⁴⁷ A. Fortescue, J.B. O’Connell, A. Reid, *The Ceremonies...*, s. 24-27.

⁴⁸ *Epistula ad Nestorium*; DH 252-254.

⁴⁹ ST III, q. 26, a. 1-3.

⁵⁰ Ep. 101; Or. 29.

- Idiomy militarne są dopuszczalne jako metafora walki duchowej, jeśli wskazują na asymetrię i nie zaciemniają dramaturgii Paschy (Kol 2,15; Ap 12,10-11)⁵¹.

Zastosowanie do *Sancte Michaël Archangele*: tekst warto rekadencjonować dopowiedzeniem doksologicznym (np. *per Christum Dominum nostrum / qui vivit et regnat*), albo lokować go poza bezpośrednim sąsiedztwem Eucharystii, by zachować ostrość chrystologiczną (*lex orandi – lex credendi*). W tym świetle modlitwa do św. Michała – w obecnym ukształtowaniu imperatywno-militarnym i performatyce – niesie ryzyko recepcji, które może osłabić chrystocentryzm. Z teologicznego punktu widzenia zasadne jest albo przeniesienie jej do pobożności pozaliturgicznej, albo uzupełnienie o dopowiedzenie paschalno-doksologiczne⁵².

4. Modlitwa do św. Michała archaniola w Kościele rzymskim: geneza, recepcja i status liturgiczny

Modlitwa *Sancte Michaël Archangele* powstaje w kontekście przełomu XIX i XX wieku – po utracie Państwa Kościelnego (1870), w cieniu Kulturkampf w Rzeszy, antyklerykalizmu III Republiki i gwałtownych przemian społecznych, które Leon XIII analizuje w wymiarze politycznym i gospodarczym⁵³. Zamiast retoryki oblężonej twierdzy papież rozwija wizję pozytywnej obecności Kościoła w świecie⁵⁴. W *Humanum genus* wprost piętnuje to, co uznaje za „konspirację” antychrześcijańskiej kultury: *Alterum genus hominum, quod se liberae cuiusque religionis professioni addicit... reapse potestatem ac dominium evertit, quae a Iesu Christo ad Ecclesiam translata sunt* – „Inny rodzaj ludzi, oddający się rzekomej wolności wyznania... w istocie obala władzę i panowanie, które przez Jezusa Chrystusa zostały powierzone Kościołowi”⁵⁵.

W tym klimacie narasta motyw „wojny duchowej”, charakterystyczny dla pobożności końca XIX wieku. Wątki te interpretowano w świetle legendy o „wizji” Leona XIII z 1884 r. – rzekomej rozmowie szatana z Bogiem, proszącego o „sto lat na zniszczenie Kościoła”⁵⁶. Choć opowieść ta nie ma historycznego potwierdzenia, pełniła funkcję symbolicznego klucza: modlitwa do św. Michała stanowiła pastoralną odpowiedź na czas kryzysu i miała mobilizować wiernych do duchowej czujności⁵⁷. Jej geneza wpisuje się więc w dramatyzm *fin-de-siècle* i obronną retorykę pontyfikatu Leona XIII⁵⁸.

⁵¹ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

⁵² ST III, q. 26; J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 61-66.

⁵³ H. Jedin, *History of the Church*, t. 5, London 1980, s. 408-420.

⁵⁴ *Quod Apostolici Muneris* 1878; *Rerum novarum* 1891.

⁵⁵ Leo XIII, *Humanum genus*, Encyclical Letter, 20 April 1884, §22; H. Chadwick, *The Victorian Church*, t. 2, London 1981, s. 147-156.

⁵⁶ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

⁵⁷ A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy: 1948-1975*, Collegeville 1998, s. 176-177.

⁵⁸ E.E. Hales, *Pio Nono: A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century*, London 1958, s. 269-274.

Warto zauważyć, że w tym samym czasie papież podejmuje także pozytywne projekty społeczno-doktrynalne (*Rerum novarum*), co dowodzi, że *Sancte Michaël* nie jest wyrazem dualistycznej „teologii dwóch potęg”, lecz elementem mobilizacji duchowej w obliczu postrzeganych zagrożeń⁵⁹. Ten mobilizacyjny idiom – łączący obrazy „obłężenia” i „zasadzek” – przenika do formy językowej modlitwy, co później stanie się osią jej liturgicznej oceny.

W 1886 roku Leon XIII dołącza modlitwę do św. Michała do zbioru *orationes Leoninae* odmawianych po Mszy cichej. Choć inicjatywa sięga jeszcze Piusa IX, dopiero Leon XIII nadaje jej ostateczny kształt i trwałe miejsce w praktyce Kościoła. Intencja modlitw zmieniała się wraz z kontekstem historycznym: po powstaniu Państwa Watykańskiego (1929) Pius XI w 1930 r. skierował ich odmawianie „za Rosję”⁶⁰.

Rubryki *Missale Romanum* z 1962 r. (wyd. „Jan XXIII”) nadal przewidują *orationes Leoninae* po Mszy cichej, co potwierdza ich obowiązujący status do progu reformy liturgicznej⁶¹. Choć formalnie modlitwy te znajdowały się poza strukturą *Ordo Missae*, ich umiejscowienie bezpośrednio po *Ite, missa est* sprawiało, że w percepcji wiernych funkcjonowały jako naturalne zakończenie celebracji – a więc faktycznie wkraczały w przestrzeń publicznej *lex orandi*⁶². Z tego usytuowania wynikało późniejsze napięcie teologiczne: jeśli Eucharystia jest pełnią modlitwy Kościoła i uobecnieniem Paschy, to „dopisanie” po niej modlitwy o charakterze militarnym mogło sugerować potrzebę uzupełnienia tego, co jest już teologicznie doskonałe⁶³.

Instrukcja *Inter Oecumenici* (26 IX 1964) – pierwszy dokument wykonawczy do *Sacrosanctum Concilium* – znosi obowiązek *orationes Leoninae*⁶⁴. Uzasadnienie ma charakter teologiczno-liturgiczny i pastoralny: chodzi o ochronę sufficencji Eucharystii jako jednego aktu kultu, w którym anamneza, epikleza i doksologia tworzą integralne *theatrum Paschae*⁶⁵. „Dodatkowe” modlitwy po rozesłaniu mogły zaciemniać tę dramaturgię, sugerując, że liturgia wymaga jeszcze „obronnego” dopełnienia. Równocześnie reforma dążyła do uproszczenia rytu i ukazania jego istoty: wspólnej modlitwy i *actuosa participatio* całego ludu Bożego⁶⁶.

W nowym *Ordo Missae* (1970), według Mszału Pawła VI, modlitwy leonowe nie występują. Nie jest to dezaprobatą pobożności prywatnej, lecz świadomy wybór hermeneutyczny: Eucharystia sama stanowi pełną odpowiedź Kościoła na „zasadzkę Złego”⁶⁷. Likwidacja obowiązku *orationes Leoninae* była

⁵⁹ H. Chadwick, *The Victorian Church*, s. 158-170.

⁶⁰ H. Jedin, *History...*, s. 420.

⁶¹ A. Fortescue, J.B. O’Connell, A. Reid, *The Ceremonies...*, s.25-26.

⁶² J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ A. Bugnini, *The Reform...*, s. 177-180.

⁶⁵ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

⁶⁶ A. Bugnini, *The Reform...*, s. 177-180.

⁶⁷ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

więc gestem chrystocentrycznej korekty: centrum kultu stanowi Chrystus Zwycięzca obecny w Ofierze i Uczcie, a nie inwokacje o charakterze militarnym. Ostateczne „odcięcie” z 1964 r. nie było nowinką, lecz konsekwencją logiki reformy liturgicznej – w duchu *lex orandi – lex credendi*⁶⁸.

4.1. Współczesna recepcja: apologetyka, tradycjoniści, praktyka

Po reformie liturgicznej modlitwa *Sancte Michaël Archangele* nie znika z praktyki Kościoła. W środowiskach tradycjonalistycznych oraz w niektórych parafiach powraca zwłaszcza w okresach kryzysowych – laicyzacji, wojen czy skandali – jako symbol „walki duchowej”⁶⁹. Jej popularność wzmacniają publikacje o tematyce egzorcyzmów i duchowej ochrony. Choć wprowadzane po Soborze Watykańskim II reformy prawno-liturgiczne porządkują użycie dawnych ksiąg, żadna z nich nie przywraca obowiązku *orationes Leoninae*⁷⁰.

Współczesna recepcja ujawnia napięcie między pobożnością a teologią. Dla jednych modlitwa stanowi narzędzie duchowej obrony w duchu Hbr 1,14 (aniołowie jako *leitourgiká πνεύματα*), dla innych – problem hermeneutyczny, gdyż jej militarny idiom i rozkazująca składnia, odmawiane po *Ite, missa est*, mogą zaciemniać chrystocentryczną dramaturgię Ewangelii. W świetle zasady *lex orandi – lex credendi* pojawia się pytanie, czy praktyka ta nie osłabia przekonania, że zwycięstwo Chrystusa nad złem dokonuje się i uobecnia w samej celebracji, a nie po niej: *expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso* (Kol 2,15).

Niektórzy autorzy proponują rozwiązanie kompromisowe: pozostawić modlitwę w sferze prywatnej lub opatrzyć ją doksologią paschalną (*per Christum Dominum nostrum*), która wiąże posługę Michała z jedynym Pośrednikiem i Zwycięzcą⁷¹. Zabieg ten nie usuwa wszystkich zastrzeżeń, ale podkreśla jej chrystologiczną zależność i ogranicza ryzyko manicheizującej recepcji⁷².

Historia recepcji potwierdza, że modlitwa nie należy do pierwotnej struktury rytu rzymskiego, lecz powstała w specyficznym kontekście końca XIX wieku. Reforma liturgiczna lat 1964-1970 znosi *orationes Leoninae* z powodów teologicznych i liturgicznych: by chronić sufficjencję Eucharystii i ukazać jej integralność jako jednego aktu kultu⁷³. W tym sensie publiczne odmawianie *Sancte Michaël Archangele* bezpośrednio po Mszy wprowadza dysonans z chrystologicznym prymatem Eucharystii, sugerując, że sakramentalne zwycięstwo wymaga uzupełnienia anielską interwencją.

⁶⁸ Tamże, s. 177-181.

⁶⁹ K. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, San Juan Capistrano 1993, s. 87-94.

⁷⁰ A. Bugnini, *The Reform...*, s. 177-180.

⁷¹ ST III, q. 26.

⁷² D.G. Van Slyke, *The Roman Rite and the Formation of the Roman Missal*, Chicago 2019, s. 47-49.

⁷³ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

Liturgia nie jest bowiem zbiorem modlitw, lecz normatywnym aktem wiary: *lex orandi – lex credendi*⁷⁴. Eucharystia, określona w *Sacrosanctum Concilium* jako *fons et culmen vitae Ecclesiae*⁷⁵, uobecnia raz na zawsze dokonane zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią. W jej świetle dodatkowe formuły o idiomie militarnym (*defende, estopraesidium, detrude*), zwłaszcza odmawiane tuż po rozesłaniu, wprowadzają semantyczne przesunięcie i mogą zaciemniać teologiczną pełnię sakramentu.

Dlatego roztropna hermeneutyka liturgiczna zaleca, by modlitwę do św. Michała Archanioła praktykować w ramach pobożności pozaliturgicznej lub opatrzyć wyraźnym dopowiedzeniem chrystologicznym, które ukazuje, że anioł działa *divina virtute per Christum* – mocą Bożą przez Chrystusa, jedynego Pośrednika i Zwycięzcę.

4.2. Granice wprowadzania modlitw prywatnych do kultu publicznego

Tradycja Kościoła jasno rozróżnia *cultus publicus* (liturgię) i *pia exercitia* (pobożność ludową). Obie sfery są cenne, lecz posiadają odmienne ramy: liturgia jest czynnością Chrystusa i Kościoła (*actio Christi et Ecclesiae*), sprawowaną według ksiąg zatwierdzonych⁷⁶, natomiast pobożność ludowa stanowi wtórny wyraz wiary, który ma „harmonizować z liturgią”⁷⁷. *Sacrosanctum Concilium* przypomina: „Pobożne ćwiczenia ludu chrześcijańskiego [...] należy tak urządzać, aby zgadzały się z liturgią, z niej wypływały i do niej prowadziły; w żadnym razie nie mogą się za liturgię uważać ani jej zastępować”⁷⁸.

Kiedy modlitwa prywatna zostaje umieszczona tuż po Mszy, z udziałem tego samego celebransa i zgromadzenia, przybiera ona charakter quasi-liturgiczny. Choć formalnie nie należy do rytu, jest przez wiernych odbierana jako jego część. W przypadku *Sancte Michaël Archangele* prowadzi to do niezamierzonego przesunięcia znaczeń: formuła *contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium*, odmawiana po anamnezie i doksologii, może sugerować, że liturgia wymaga jeszcze „osłony” anielskiej, jakby sakramentalne zwycięstwo Chrystusa nie było pełne⁷⁹. Powstaje wówczas teologiczna dwuznaczność: „Msza się skończyła, ale walka trwa”.

Tymczasem Nowy Testament jednoznacznie głosi, że zwycięstwo zostało już dokonane *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso* (Kol 2,15; por. Ap 12,10-11). Liturgia uobecnia to zwycięstwo w sakramentalnym *hodie*, nie zaś przekazuje je dalej jako zadanie dla anielskich zastępów. W perspektywie duszpasterskiej istnieje więc ryzyko błędnej katechezy: wierni mogą przeszacować aktualną moc Złego, nie

⁷⁴ Prosper z Akwitanii, *Indiculus*, PL 51, 209-210; DH 246.

⁷⁵ SC 10.

⁷⁶ KPK 1983, kan. 846 §1.

⁷⁷ SC 13; KPK 1983, kan. 839 §2.

⁷⁸ SC 13.

⁷⁹ J.A. Jungmann, *Missarum...*, s. 215-240.

doszacować sufficencji Mszy i przesunąć akcent czci z Chrystusa na Michała jako wykonawcę zwycięstwa⁸⁰.

Zasady liturgiczne są w tej kwestii jednoznaczne: „W sprawowaniu liturgii świętej należy wiernie zachowywać księgi zatwierdzone... nie wolno nikomu niczego dodawać, opuszczać ani zmieniać”⁸¹. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*⁸² wskazuje, że obrzędy zakończenia (*Ite, missa est*, błogosławieństwo, rozesłanie, ucałowanie ołtarza) domykają akt liturgiczny. Stałe dodawanie modlitw po tych obrzędach tworzy wrażenie ich integralnej przynależności do rytu, choć w rzeczywistości jest to forma pobożności prywatnej.

Z tego wynika zasada hermeneutyczna i pastoralna: modlitwa do św. Michała Archaniola może być cenionym przejawem pobożności, lecz nie powinna być odmawiana bezpośrednio po Mszy w tej samej strukturze celebrans-lud. Wymaga wyraźnego oddzielenia – innego momentu, miejsca lub prowadzącego – aby nie tworzyć wrażenia „dodatkowego obrzędu końcowego”⁸³. Współczesne księgi liturgiczne potwierdzają to rozróżnienie: zarówno *Rituale Romanum* (1952), jak i *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* (1999) akcentują, że moc modlitwy o uwolnienie wypływa z imienia Jezusa Chrystusa, a anielska pomoc ma charakter wstawienniczy, nie egzekucyjny.

Z perspektywy *lex orandi* Kościoła również modlitwy o walkę duchową zachowują prymat Chrystusa. Zwycięstwo nad złem dokonuje się w Jego Paschalnym Misterium, a nie przez interwencję stworzeń duchowych. Dlatego właściwe miejsce *Sancte Michaël Archangele* znajduje się w sferze pobożności prywatnej, nie zaś w bezpośrednim następstwie Eucharystii – aktu, który sam w sobie stanowi pełnię (*plērōma*) Bożego triumfu nad mocami ciemności.

4.3. Propozycje hermeneutyczne i duszpasterskie

By zachować należną cześć dla św. Michała Archaniola, a zarazem chronić chrystologiczny rdzeń *lex orandi* („prawo modlitwy ustanawia prawo wiary”), konieczne jest właściwe umiejscowienie modlitwy *Sancte Michaël Archangele* w życiu Kościoła. Najbardziej roztroptym rozwiązaniem jest przeniesienie jej do innego kontekstu modlitewnego – nabożeństwa słowa, adoracji, spotkania modlitewnego lub modlitwy domowej – a nie bezpośrednio po Mszy⁸⁴. Jeżeli praktyka jest utrwalona, należy ją wyraźnie oddzielić od rytu: po zakończeniu liturgii wprowadzić krótką przerwę, zmianę miejsca (np. przed figurą) lub prowadzącego, tak aby nie tworzyć wrażenia „piątej części” Mszy⁸⁵. Alternatywnie modlitwę można opatrzyć dopowiedzeniem doksologicznym, np. *per Christum Dominum nostrum* („przez Chrystusa, Pana naszego”) lub *qui vivit et regnat in*

⁸⁰ ST III, q. 26; Augustyn, *In Io.*, 41,10.

⁸¹ KPK 1983, kan. 846 §1.

⁸² GIRM 90; 185-186.

⁸³ SC 13; KPK 839 §2.

⁸⁴ SC 13; KPK 839 §2.

⁸⁵ A. Bugnini, *The Reform...*, s. 177-180..

saecula saeculorum („który żyje i króluje na wieki wieków”), albo krótką katechezą przypominającą, że aniołowie są jedynie sługami Chrystusa – *λειτουργικὰ πνεύματα* („duchami służebnymi” – a nie samodzielnymi wykonawcami zbawienia)⁸⁶.

Publiczne odmawianie modlitwy *Sancte Michaël Archangele* bezpośrednio po Mszy nie jest właściwe, ponieważ tworzy wrażenie, że Eucharystia wymaga uzupełnienia lub dodatkowej ochrony przed Złem⁸⁷. Tymczasem liturgia sama w sobie stanowi pełnię uobecnienia Paschy Chrystusa *expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso*. Zwycięstwo to dokonało się raz na zawsze i nie wymaga potwierdzenia przez anielską interwencję. Z tego względu nie zaleca się utrzymywania tej modlitwy jako zwyczaju parafialnego po Mszy, nawet w formie „pobożnego dodatku”. Może ona natomiast zachować miejsce w przestrzeni pobożności prywatnej lub paraliturgicznej, pod warunkiem wyraźnego oddzielenia od rytu i jasnego dopowiedzenia teologicznego, że Chrystus – nie Michał – jest jedynym Zbawicielem i Pośrednikiem.

5. Konfrontacja doktrynalna

Dogmatyczna chrystologia Nicei (325) i Chalcedonu (451) wyznacza horyzont, poza który *lex orandi* („prawo modlitwy”) nie może wychodzić. Symbol nicejski ustanawia współistotność (*ὁμοούσιος*) Syna względem Ojca: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν... καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν... Θεὸν ἐκ Θεοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ* – „Wierzymy w jednego Boga... i w jednego Pana Jezusa Chrystusa... Boga z Boga... współistotnego Ojcu”⁸⁸. Chalcedon doprecyzowuje jedność osoby i dwoistość natur: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν... ἐν δύο φύσεσιν ἁσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*⁸⁹.

Nowy Testament jednoznacznie określa Paschę jako fakt dokonany: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (J 16,33). Czasownik *νενίκηκα* (perfectum) wskazuje czynność definitywną, a *θριαμβεύσας* w Kol 2,15 potwierdza ostateczność tego aktu. Nawet w Ap 12,7-11, gdzie pojawia się Michał, zwycięstwo przypisane jest *διὰ τὸ αἷμα τοῦ Ἀρνίου* – „przez krew Baranka”. Anioł walczy, ale triumf jest Chrystusowy. Dlatego język modlitwy – *insidiae* (zasadki), *proelium* (walka), *esto praesidium* (bądź obroną) – jeśli używany po Eucharystii, może wytwarzać narrację dwóch potęg, w której los dusz zależy od interwencji Archanioła. To ryzyko zderza się z chrześcijańskim monoteizmem i antydualizmem. Augustyn stwierdza: *Non sunt duo principia; sed unus est Deus, et omnia bona creavit* – „Nie ma dwóch zasad; jeden jest Bóg, który wszystko dobre stworzył”⁹⁰. Zło nie jest bytem równorzędnym, lecz brakiem dobra (*privatio boni*). Sobór Laterański IV potwierdza: *Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura*

⁸⁶ ST III, q. 26.

⁸⁷ SC 10; GIRM 90; KPK 846 §1.

⁸⁸ DH 125-126.

⁸⁹ DH 301-302.

⁹⁰ *De civ.*, XI, 22.

creati boni, sed ipsi per se facti sunt mali – „Diabeł i inne demony zostali stworzeni przez Boga dobrzy, lecz sami przez siebie stali się zli”⁹¹.

W tym świetle formuła *Sancte Michaël Archangele* – zwłaszcza w praktyce publicznej po Mszy – może osłabiać percepcję jedyności Chrystusa jako Zbawiciela i zwycięzcy nad złem. Jej retoryka militarnych rozkazów (*defende, esto, detrude*) tworzy wrażenie, że ostateczne rozstrzygnięcie wciąż trwa, choć według wiary zostało już dokonane w Paschalnym Misterium. Dlatego tekst należy interpretować jako historyczne świadectwo pobożności XIX wieku, a nie jako normatywną formułę liturgiczną.

6. Wnioski i postulaty

Dogmatyczna chrystologia Nicei (325) i Chalcedonu (451) wyznacza granicę, poza którą *lex orandi* nie może wychodzić. Symbol nicejski stwierdza współlistotność (ὁμοούσιος) Syna z Ojcem: *Θεὸν ἐκ Θεοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ* – „Boga z Boga... współlistotnego Ojcu”. Chalcedon doprecyzowuje jedność osoby i dwoistość natur: *ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως*⁹². Zbawicielem i jedynym Pośrednikiem jest zatem Wcielony Syn: *Unus... mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* – „Jeden... Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus” (1 Tm 2,5)⁹³.

Na tym tle *Sancte Michaël Archangele* zawiera błąd *ex forma*. Kulminacyjne *divina virtute, in infernum detrude* – „mocą Bożą strąć [złe duchy] do piekła” – przypisuje aniołowi czynność operatywną, która w świetle chrystologii soborowej i tradycji Ojców⁹⁴ należy do Chrystusa jako jedyne go sprawcy zbawienia. Akwinata: *Mediator dicitur... quod est proprium solius Christi* – „Pośrednikiem jest ten, przez kogo ludzie łączą się z Bogiem: to właściwe tylko Chrystusowi”⁹⁵. Choć wzmianka *divina virtute* zachowuje teoretyczny teocentryzm, pragmatyka rozkazu przesuw a akcent z *per Christum* na *per Michaëlem*.

Oslabiony zostaje także wymiar soteriologiczny. Zestaw *insidiae – proelium – praesidium* sugeruje „wciąż rozstrzygającą się walkę”, jak gdyby zwycięstwo Paschy nie miało charakteru definitywnego. Tymczasem Jezus: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (J 16,33), a Paweł podkreślił to: *expolians principatus et potestates... triumphans illos in semetipso* (Kol 2,15). *Perfectum νενίκηκα* i aoryst *θριαμβεύσας* wskazują akt dokonany o trwałych skutkach.

Trzeci problem dotyczy recepcji quasi-dualistycznej. Kontrast *Princeps militiae caelestis vs Satanas aliosque spiritus malignos* sprzyja obrazowi dwóch potęg. Augustyn formułuje regułę antydualizmu: *Non sunt duo principia; sed unus est Deus, et omnia bona creavit*⁹⁶; Lateran IV dodaje: demony „z natury

⁹¹ DH 800.

⁹² DH 301-302.

⁹³ Por. ST III, q. 26, a.1.

⁹⁴ Na przykład Chryzostom, Pseudo-Dionizy.

⁹⁵ ST III, q. 26, a.1.

⁹⁶ *De civ.*, XI, 22.

stworzone dobre, same stały się złe”⁹⁷. Ap 12,7-11, choć ukazuje walkę Michała, zwycięstwo jednoznacznie przypisuje *διὰ τὸ αἷμα τοῦ Ἀρνίου* – „przez krew Baranka”.

Wniosek normatywny jest jednoznaczny: *Sancte Michaël Archangele* w obecnym kształcie nie spełnia kryteriów ortodoksji *ex forma*; nie powinna być odmawiana publicznie w bezpośrednim sąsiedztwie Eucharystii. Jeśli ma pozostać w pobożności, należy ją wyraźnie oddzielić od rytu i zrekadencjonować chrystologicznie, wiążąc z Paschą jawnie przez formułę *per Christum Dominum nostrum* oraz katechezę, że Chrystus – nie Michał – jest jedynym Zwycięzcą i Pośrednikiem. Tylko taka hermeneutyka zachowa jedność *lex orandi* – *lex credendi* i pozwoli, by w liturgii Kościoła brzmiała bez dwuznaczności proklamacja: *νῦν ἐγένετο ἡ σωτηρία... καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* – „Teraz nastąpiło zbawienie... i władza Jego Chrystusa” (Ap 12,10).

7. Proponowane warianty (przykłady)

W oparciu o powyższe analizy teologiczne i językowe Autor proponuje modyfikację tekstu modlitwy *Sancte Michaël Archangele*, tak aby jej treść pozostawała w pełnej zgodności z chrystologią soborową oraz zasadą *lex orandi* – *lex credendi*. Poniżej przedstawiono kilka wariantów redakcyjnych, które mogą służyć zachowaniu tradycyjnego sensu modlitwy przy jednoczesnym uwypukleniu jej chrystocentrycznego charakteru.

Wariant A (doksologia wyraźna):

„Święty Michale Archaniele, w mocy zwycięstwa Chrystusa broń nas w walce; przeciw niegodziwości i zasadzkom złego ducha umacniaj naszą wiarę w Krew Baranka, aby mocą Jego Krzyża diabeł nie miał nad nami władzy. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen”.

Wariant B (adres wyłącznie do Boga, Michał w roli wstawiennika):

„Boże, który w Chrystusie zwyciężyłeś świat, spraw, prosimy, aby za wstawiennictwem św. Michała, Wodza Twoich zastępów, wierni zachowani byli od zasadzek złego i umocnieni mocą Krzyża. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen”.

Wariant C (parafraza biblijna):

„Panie Jezu Chryste, Ty powiedziałeś: ‘Ja zwyciężyłem świat’ (J 16,33); Ty rozbroiłeś Zwierzchności i Władze (Kol 2,15). Za przyczyną św. Michała i wszystkich aniołów zachowaj nas w tym zwycięstwie, abyśmy przez Krew Baranka (Ap 12,11) opierali się pokusie i wytrwali w Twojej łasce. Który żyjesz i królujesz...”.

Każdy z proponowanych wariantów modlitwy przywraca chrystocentryzm i jasno określa rolę Michała jako ministra i oranta, nie „egzekutora” *actus iudicii*⁹⁸. Analiza potwierdza zasadę fundamentalną *lex orandi* – *lex credendi*: *solus*

⁹⁷ DH 800.

⁹⁸ ST I, q. 112; III, q. 26.

Christus victor – tylko Chrystus jest Zwycięzcą i Zbawicielem (1 Tm 2,5). Aniołowie i święci uczestniczą w Jego triumfie, lecz nie są źródłem zwycięstwa.

* * *

Bibliografia

Teksty biblijne, soborowe i dokumenty urzędowe

- Catechism of the Catholic Church, wyd. 2, Watykan 1997.
Codex Iuris Canonici, Watykan 1983.
Denzinger H., Hünermann P. (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (DH)*, wyd. 43, Freiburg 2012.
Institutio Generalis Missalis Romani, wyd. 3, Watykan 2002.
Missale Romanum, Editio iuxta typicam, Watykan 1962.
Missale Romanum, Editio typica, Watykan 1970.
Missale Romanum, Editio typica tertia, Watykan 2002.
Novum Testamentum Graece, NA28, wyd. 28, Stuttgart 2012.
Sacrosanctum Concilium, Konstytucja o liturgii świętej, Sobór Watykański II, Rzym 1963.
Sobór Laterański IV (1215), Denzinger-Hünermann (2012).
Tanner N. (red.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1, Londyn-Washington 1990.
Vulgata – Biblia Sacra Vulgata, red. R. Weber, R. Gryson, wyd. 5, Stuttgart 2007.

Księgi i rytuały liturgiczne (Zachód i Wschód)

- De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Watykan 1999.
Horologion to Mega / Menaion, Boston 1990-2001.
Rituale Romanum, Editio typica, Watykan 1952.

Źródła patrystyczne i średniowieczne

- Athanasius, *Select Works and Letters*, (NPNF² IV), 1991.
Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, red. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954.
Augustinus, *De civitate Dei*, CCSL 47-48, Turnhout 1955.
Gregory the Great, *Moralia in Iob*, PL 75, Paris 1849-1855.
Irenaeus, *Contre les Hérésies*, SC 210, 211, 263-264, Paris 1979.
Leo Magnus (Leo the Great), *Sermons and Letters*, (NPNF² XII), Grand Rapids 1996.
Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 2, Florence 1759-1798.
Origenes, *Traité des Principes (Peri Archon)*, SC 252, 253, 268, 269, Paris 1978-1980.
Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, tłum. C. Luibheid, New York 1987.
Chrysostomus I., *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, PG 63, Paris 1862.
(Ps.-)Chrysostomus, *Homiliae in Epistolam ad Colossenses*, PG 62, Paris 1862.
Aquinas T., *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, Ed. Leonina, Romae 1888-1906.
Aquinas T., *Summa Theologiae*, Latin-English, London-New York 1964-1981.

Pozycje papieskie i kontekst historyczny

- Leo XIII, *Humanumgenus*, w: *Acta Leonis XIII*, (tom rocznikowy), Romae 1884.
Leo XIII, *Orationes Leoninae*, (tekst recepowany w: *Missale Romanum*, 1962), 1886.

Opracowania

- Bugnini A., *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, Collegeville 1998.
Chadwick O., *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford 1981.
Fortescue A., O'Connell J.B., Reid A., *The Ceremonies of the Roman Rite Described*, wyd. 15, London 2003.
Gamber K., *Die Reform der römischen Liturgie*, Ratisbonae 1993.

- Hales E.E.Y., *The Catholic Church in the Modern World*, London 1958.
Jedin H., *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 6/2, Freiburg 1980.
Jungmann J.A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 2, Wien 1951-1955.
Jugie M., *La Collyride et le culte de la Vierge Marie*, Paris 1927.
Reid A., *The Organic Development of the Liturgy*, San Francisco 2004.
Van Slyke D.G., *The Ancestry and Theology of the Rite of Major Exorcism*, Washington 2019.
Ware K., Mary M., *The Festal Menaion*, London 1984.

Słowniki i narzędzia filologiczne

- Allen J.H., Greenough J.B., *New Latin Grammar for Schools and Colleges*, Boston 1903.
Lewis C.T., Short C., *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968-1982.

Uwagi edytorskie (spójność cytowań)

- Teksty biblijne: cytowane według NA28 (2012) i Vulgaty (Weber-Gryson 2007).
Sobory i definicje doktrynalne: według Tannera (1990) i numeracji DH (Denzinger-Hünemann 2012).
Źródła patrystyczne: według serii CCSL, PL/PG, SC, NPNF².
Księgi liturgiczne i rytuały: według edycji typicznych (1952 / 1999 / 2002) i IGMR (2002).

RYSZARD SAWICKI*

Cooperation between Clergy and Laity – Toward a Synodal Church

Abstract: The article explores synodality as a fundamental dimension of the Church, particularly in the context of Pope Francis’ teaching and the legacy of the Second Vatican Council. It examines the significance of the synodal model of the Church where the cooperation between clergy and laity plays a key role in fulfilling her mission. It highlights pastoral ecclesiology as the foundation for building a community in the spirit of *communio* and emphasizes dialogue as a crucial element of ecclesial life. It also underscores the need for greater involvement of the laity and openness to shared discernment and decision-making in the synodal Church.

Keywords: synodality, synodal Church, laity, cooperation between clergy and laity, mission of the Church, Pope Francis, community, pastoral ecclesiology, dialogue in the Church, Second Vatican Council, the Church as *communio*.

The Church carries out the mission entrusted to her by Christ: leading people to salvation. The effectiveness of her mission depends on the fullest possible involvement of all the baptized. The contemporary challenges facing the ecclesial community require a deepening of cooperation between clergy and lay faithful. This involves breaking away from flawed models based on a misunderstanding of clerical and lay roles, as well as the absence of dialogue and shared responsibility for the community.

This article undertakes an attempt to analyze the problem of the cooperation between clergy and laity in various aspects of the Church’s functioning. It offers a diagnosis of the current situation and the challenges facing the contemporary Church. It also reflects on the biblical and theological-pastoral foundations of cooperation between clergy and laypeople as rooted in the teaching of the Second Vatican Council and post-conciliar documents. The article presents examples of

* Ryszard Sawicki – The Theological Seminary of the Diocese of Elk, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rsawicki@caritas.pl



areas of the collaboration and points to potentials for its development within the synodal Church in which her members – in communion and mutual listening – share responsibility for her mission.

Synodality is one of the key concepts in contemporary pastoral ecclesiology that emphasizes the communal nature of the Church. The term derives from the Greek *synodos* (σύνοδος), meaning “walking together,” and refers to the way in which the Church functions when all the faithful – both clergy and laity – participate in her mission and in discerning paths of action. Synodality is grounded in the *Communio Ecclesiae* and constitutes its concrete expression¹.

1. Diagnosis of the Church’s Situation with Particular Regard to the Specificity of Western European Countries and Poland

In the history of relations between the Church hierarchy and the laity, there have been strong ties and dependencies shaped by the socio-political context of the Church as an institution. The theological dimension has not always played the leading role. There were periods of cooperation and shared responsibility, nearly equally distributed among all members. There were also times when the distinction between hierarchical and universal priesthood was questioned, accompanied by tendencies toward practical lay dominance within the Church. The juridical model, however – viewing the Church primarily through the lens of law, institution, and a perfectly ordered hierarchical society – has left the most profound mark on the history of pastoral practice. The clearly privileged position of the clergy in canon law fostered tendencies toward paternalism and clericalism in pastoral ministry. The Second Vatican Council and the post-conciliar period marked a time of arduous effort to change mentality and habits—both in the Church’s teaching and in her practice.

The Church in Poland is often described as highly clericalized. The reasons for this phenomenon are interpreted in different ways. On the one hand, some emphasize the clergy’s reluctance to entrust laypeople with initiatives and real responsibility. On the other, attention is drawn to the lack of engagement on the part of the laity who do not undertake actions for the good of the Church. As a result, a vicious cycle of mutual expectations develops: parishioners, convinced of their pastor’s lack of openness, refrain from taking the initiative, while priests, believing the faithful show no interest, do not take steps to rouse them to action. Such a situation leads to stagnation and the erosion of community life.

One of the key factors influencing this state of affairs is the historical shaping of clergy-laity relations. In Poland, due to long periods of foreign occupation, communism, and the Church’s role as a guardian of national identity,

¹ See: J. Mastej, *Duchowni i świeccy w budowaniu Communio Ecclesiae*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30(2022) 2, pp. 47-62; J. Jezierski, *Synody i synodalność*, in: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, ed. P. Rabczyński, Pelplin 2020, pp. 29-46; P. Rabczyński, *Synodalność według papieża Franciszka*, in: *Synodalność...*, op. cit., pp. 115-125.

a hierarchical structure and strong clerical authority became a “natural” organizational mechanism. The Church functioned not only as a religious community, but also as a center of social and patriotic activity—an arrangement that strengthened her authority but, at the same time, weakened lay initiative and voluntary involvement in community life².

In contrast to the Church in Western Europe, the situation in Poland appears markedly different³. In countries such as Germany, Austria, Switzerland, France, and the Netherlands, the process of secularization has been underway for decades⁴. This has led to a decrease in the number of laypeople who participate in Church life, but simultaneously to an increase in the responsibility they assume within parish structures. In some dioceses, laypersons serve in managerial roles within parishes, while priests focus primarily on sacramental ministry. Faced with a dwindling number of priestly vocations, the Church in the West has been compelled to involve lay faithful more actively in decision-making concerning the functioning of parish communities. Meanwhile, in Poland—despite a decrease in vocations and a weakening of religious practice—the prevailing model continues to be one of dependency on priests as the sole leaders of the community⁵.

What is lacking is not only mutual trust and cooperation, but also a shared understanding of the respective roles of the laity and the clergy within the Church. Mutual accusations often stem from differing expectations toward “the other side”. The lay faithful expect greater openness and opportunities for co-decision-making, while the clergy fear a loss of authority or the introduction of disorder into parish functioning. This tension leads to stagnation or, in many cases, to the marginalization of both lay initiatives and creative pastoral solutions.

2. Biblical and Theological-Pastoral Foundations of Cooperation

Jesus taught His disciples: “You know that the rulers of the Gentiles lord it over them, and the great ones make their authority over them felt. But it shall not be so among you. Rather, whoever wishes to be great among you shall be your servant; whoever wishes to be first among you shall be your slave. Just so, the Son of Man did not come to be served but to serve and to give his life as a ransom for many” (Mt 20:25-28)⁶. Service is thus the essence of Christian life.

² Cf. K. Świąś, *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce*, in: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, ed. K. Świąś, D. Lipiec, Lublin 2014, pp. 42-43.

³ See: J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

⁴ The analysis of secularization processes in the European context provides valuable insights into the transformations of religiosity and their social consequences. See: H. Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau 2012; K. Gabriel, *Säkularisierung in Deutschland: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Wiesbaden 2018.

⁵ See: J. Mariński, *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*, Lublin 2021.

⁶ See: B. Szlachta, *Chrześcijańska refleksja polityczna pierwszych wieków (wprowadzenie do badań nad aspektem eklezjologicznym)*, “Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 3(2010), pp. 381-382.

The earliest Christian communities offered various organizational models. In the Jewish context, communities were led collegially, with elders (*presbyters*) overseeing organization without limiting the co-responsibility of all the faithful⁷. In the Hellenistic context—especially under the influence of St. Paul—a model of singular leadership developed, though always with a strong emphasis on charisma and service⁸.

Over time, a hierarchical structure of the Church emerged and its formal frames gradually came to dominate the communal nature of clergy-laity relationships. Though it was justified by the need to maintain unity and order, that process increasingly distanced the Church from the original dynamic of Christ's community of disciples⁹.

The Second Vatican Council undertook the task of restoring the proper understanding of the role of the laity in the Church, emphasizing their co-responsibility and active participation in the Church's mission¹⁰. In the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium*, we read that the laity "are by baptism made one body with Christ and are constituted among the People of God; they are in their own way made sharers in the priestly, prophetic, and kingly functions of Christ; and they carry out for their own part the mission of the whole Christian people in the Church and in the world"¹¹.

In the same spirit, St. John Paul II teaches in his exhortation *Christifideles Laici*: "The lay faithful, precisely because they are members of the Church, have the vocation and mission of proclaiming the Gospel: they are prepared for this work by the sacraments of Christian initiation and by the gifts of the Holy Spirit"¹².

⁷ Cf. B. Szlachta, *Chrześcijańska refleksja polityczna pierwszych wieków (wprowadzenie do badań nad aspektem eklezjologicznym)*, "Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa" 3(2010), pp. 381-382.

⁸ Already the early Church in Corinth came under the influence of Greek democracy, as evidenced by the letter of Clement of Rome. This epistolary source testifies that the local community was experiencing problems related to the clericalization of the laity. It points to the misfortunes brought about by jealousy and unhealthy rivalry. Cf. E. Robek, *Kościółowi w Polsce powiedz... Refleksja teologicznopastoralna*, Warszawa 2009, pp. 253-255; W. Śmigiel, *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-wspólnoty*, Lublin 2010, pp. 347-348.

⁹ In the 15th century, a prominent critic of the Church hierarchy was the Italian preacher and Dominican friar, abbot of the Monastery of St. Mark in Florence, Girolamo Savonarola (1452-1498). He opposed the secular power of the popes and fought against the corruption and materialism of the clergy. Accused of heresy, he was burned at the stake in 1498. In the mid-18th century, Pope Benedict XIV listed him in the index of "blessed servants of God and men venerable and distinguished for their holiness". See: Pasquale Villari, *Life and Times of Girolamo Savonarola*, vols. 1-4, London 1888; J. Smółucha, *Girolamo Savonarola*, Kraków 2004.

¹⁰ See: O. Rush, *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles*, Collegeville 2019, pp. 115-140.

¹¹ Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church "Lumen Gentium"*, no. 31.

¹² John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles Laici*, no. 33.

Pope Francis repeatedly emphasizes that the Church must not be a community of passive recipients of teaching and sacraments, but a missionary community in which every baptized person has an active role to play¹³. In his exhortation *Evangelii Gaudium*, he writes: “In virtue of their baptism, all the members of the People of God have become missionary disciples (cf. Mt 28, 19). All the baptized, whatever their position in the Church or their level of instruction in the faith, are agents of evangelization, and it would be insufficient to envisage a plan of evangelization to be carried out by professionals while the rest of the faithful would simply be passive recipients. The new evangelization calls for personal involvement on the part of each of the baptized. Every Christian is challenged, here and now, to be actively engaged in evangelization; indeed, anyone who has truly experienced God’s saving love does not need much time or lengthy training to go out and proclaim that love”¹⁴. He also stresses that clericalism—present among both clergy and laity—is one of the greatest obstacles to cooperation and shared responsibility in the Church: “Lay people are, put simply, the vast majority of the people of God. The minority – ordained ministers – are at their service. There has been a growing awareness of the identity and mission of the laity in the Church. We can count on many lay persons, although still not nearly enough, who have a deeply-rooted sense of community and great fidelity to the tasks of charity, catechesis and the celebration of the faith. At the same time, a clear awareness of this responsibility of the laity, grounded in their baptism and confirmation, does not appear in the same way in all places. In some cases, it is because lay persons have not been given the formation needed to take on important responsibilities. In others, it is because in their particular Churches room has not been made for them to speak and to act, due to an excessive clericalism which keeps them away from decision-making. Even if many are now involved in the lay ministries, this involvement is not reflected in a greater penetration of Christian values in the social, political and economic sectors. It often remains tied to tasks within the Church, without a real commitment to applying the Gospel to the transformation of society. The formation of the laity and the evangelization of professional and intellectual life represent a significant pastoral challenge”¹⁵.

Today, in keeping with the ecclesiology of communion, a return to the idea of cooperation and co-responsibility is not just desirable but necessary. The cooperation of clergy and laity is not merely a practical organizational strategy; it flows from the very nature of the Church—as a community in which each person, according to his or her vocation, participates in the mission of evangelization.

¹³ See: R. Luciani, *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*, New York 2022, pp. 33-52; cf. R. Sawicki, *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”*, “Studia Elckie” 18(2016), no 2, p. 188.

¹⁴ Francis, *Evangelii Gaudium*, no. 120.

¹⁵ Cf. *ibid.*, no. 102.

3. Cooperation on Various Levels

Cooperation between clergy and laity can take many forms, ranging from pastoral activity to that of administration and social work. The contemporary Church increasingly recognizes the need to involve the lay faithful in the life of the community—not merely as recipients of pastoral care, but as active co-creators of it.

3.1. Pastoral and Economic Councils

One of the most important tools of cooperation within parishes is the establishment of pastoral and economic councils. The parish pastoral council, in accordance with the Church's guidelines, is tasked with encouraging pastoral and apostolic initiatives by submitting proposals and offering opinions on matters significant to the functioning of the parish community. Members of the parish pastoral council—while serving as a consultative voice—may take part in pastoral planning and support the initiatives of the pastor, who bears ultimate responsibility for all pastoral activities in the parish¹⁶. The role of the council is not limited to offering advice; its purpose is to foster a community of the faithful who feel responsible for the development of the parish and its evangelizing mission¹⁷. The functioning of parish pastoral councils in Poland is still far from fully satisfactory, and sociological-pastoral research shows that much remains to be improved in this regard¹⁸.

The parish economic council, whose existence is required by canon law, serves in an advisory capacity concerning the finances and administration of the parish¹⁹. Many pastors do not possess specialized expertise in the area of management; therefore, the support of competent laypeople—particularly economists and legal professionals—can significantly enhance the stewardship of material resources. This enables priests to focus on their pastoral ministry while ensuring greater transparency and efficiency in managing parish assets²⁰.

Francis has repeatedly emphasized the importance of synodality and co-responsibility in the Church. Regarding parish councils, he stated that “We will never become a synodal and missionary Church unless parish communities are distinguished by the sharing of all the baptized in the one mission of proclaiming the Gospel. If parishes are not synodal and missionary, neither will the Church be”²¹.

¹⁶ See: *Code of Canon Law*, can. 511-514; T. Jablowsky, *Handbuch Pfarrgemeinderat*, Herder 2012; R. Kamiński, *Parafia. Przemiany w strukturze i funkcjach parafii*, Siedlce 2023, pp. 136-146.

¹⁷ Cf. P. Ochotny, *Komunikacja pastoralna w parafii*, “Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2(2020), p. 344.

¹⁸ See: M.J. Tutak, T. Wielebski, *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*, “Teologia Praktyczna” 13(2012), pp. 7-32.

¹⁹ Cf. *Code of Canon Law*, can. 537.

²⁰ See: M. Fiałkowski, *Powoływanie, struktura i zadania parafialnej rady do spraw ekonomicznych*, “W nurcie franciszkańskim” 15(2006), pp. 297-304; W. Sadłoń, *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*, “Teologia Praktyczna” 14(2013), pp. 61-75.

²¹ Francis, *Letter of the Holy Father to Parish Priests*, Vatican, 2 May 2024.

3.2. Movements, Associations, and Parish Groups

A parish bears a communal character if it includes and supports well-functioning small religious groups. Like the Church as a whole, the parish is a communion of communities present within its territory. The parish and its religious groups need one another as they influence and enrich each other—their relationship results in a qualitative transformation on both sides. Spiritually mature small communities have a positive impact on the development of the parish as a community of communities by fostering an environment conducive to intense religious life and a renewed Christian way of living. At the same time, the growth of such communities requires a supportive Christian environment—namely, the parish²².

Groups and movements active in parishes are a proper space for collaboration between clergy and laity²³. Their diversity—from prayer communities through charitable organizations to formative and educational groups—allows every believer to find a place of engagement in accordance with their personal charism and vocation²⁴.

The clergy should support the activity of parish groups—they should avoid excessive control and allow laypeople to take genuine responsibility for their development. As Pope Francis observed, the priest should not be a leader who dictates everything, but a companion on the journey who supports and encourages action²⁵.

Parish Caritas Teams²⁶ and School Caritas Circles²⁷ are examples of cooperation between clergy and laity in the service of mercy²⁸. The involvement of adults and young people in charitable activities is a concrete expression of solidarity that not only supports those in need but also fosters a spirit of responsibility and social sensitivity in the spirit of the Gospel.

Today, parish communities play a vital role in evangelization, spiritual formation, and the building of interpersonal relationships within an increasingly individualized society. The modern world demands a new form of pastoral care—one in which the parish is not merely a place for the administration of sacraments, but a living community of people engaged in mutual support and shared life of faith.

²² Cf. P. Ochotny, *Komunikacja pastoralna w parafii*, op. cit., p. 346.

²³ See: M. Faggioli, *The Rising Laity: Ecclesial Movements Since Vatican II*, Mahwah 2016.

²⁴ The richness of community life in the Diocese of Elk, along with the dynamism of lay involvement and their striving to deepen faith and serve others, is illustrated in a study included in a publication prepared for the 30th anniversary of the diocese. See: R. Sawicki, *Panorama wspólnot, bractw, stowarzyszeń i ruchów religijnych w diecezji elckiej*, in: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej 1992-2022*, ed. M. Sieńkowski, R. Sawicki, Elk 2022, pp. 597-698.

²⁵ See: Francis, *Homily during the Synod on Youth*, 28 October 2018.

²⁶ See: W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologicznopastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin 2012.

²⁷ See: R. Sawicki, *Wolontariat chrześcijański na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w diecezji elckiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2014.

²⁸ See: T. Reimer, Š. Kavecký, *Volunteers. Motives and Challenges of Their Engagement in the Service of the Church*, "Studia Elckie" 27(2025), no. 2, pp. 41-58.

3.3. Cooperation at the Socio-Economic Level

Parish ministry today requires increasing levels of professionalization. The Church is confronted with numerous challenges related to the management of educational and charitable institutions, as well as parish administration. In these areas, the assistance of specialists—economists, lawyers, psychologists, teachers, and managers—is indispensable.

Pope Francis calls for a renewed perspective on the Church's collaboration with the laity, emphasizing that laypeople are not merely employees of ecclesial institutions, but true co-responsible participants in the Church's mission²⁹.

An important aspect of cooperation at the socio-economic level is open communication between the parish and its parishioners. Effective mechanisms are needed through which parishioners can express their needs, suggestions, and concerns regarding parish life. This allows the Church to respond more effectively to the real challenges of the contemporary world—not only pastorally, but also socially and economically.

As a community, the Church requires cooperation between clergy and laity at various levels. Parish pastoral and economic councils, parish groups, and socio-economic collaboration are key areas where the lay faithful can actively participate in community life. Only through authentic co-responsibility is it possible to build a synodal Church—one that is open, dynamic, and rooted in the realities of today's world.

4. Contemporary Challenges and Prospects for a Synodal Church

Intensifying cooperation between clergy and laity is today an imperative, given the dynamic social and religious transformations taking place. In the face of secularization, cultural change, and the growing need for evangelization, the Church must rediscover synodality—that is, walking the path of faith together. For this cooperation to be effective, the following are necessary:

- building a culture of dialogue – mutual listening, understanding, and respect are the foundation of a living community;
- formation for cooperation – both clergy and lay leaders must be properly prepared to undertake joint initiatives;
- thoughtful delegation of roles to laypeople – based on their competencies and charisms, not merely on administrative needs;
- openness to change – the synodal Church is one that learns to discern and make decisions together, taking into account real challenges and needs.

The Synod of Bishops, held under the theme “For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission,” initiated by Pope Francis, provided an excellent opportunity to reinforce collaboration in the Church. The Pope has repeatedly emphasized that synodality is not merely a form of governance, but a way of being the Church. In his address opening the synodal process, he stated:

²⁹ See: Francis, Apostolic Exhortation *Christus Vivit*, no. 98.

“We are called to listen to one another in order to better hear the voice of the Holy Spirit. Let us never separate ourselves from the life and history of the people, but allow our hearts and minds to be touched by their joys and sorrows”³⁰.

In this context, cooperation between clergy and laity cannot be based on the rigid distribution of powers and roles, but must flow from mutual listening and discernment. The Pope also reminds us that the Church is not a closed institution, but a community called to mission: pastors must not think of themselves as above others. They must be among the people, accompanying them and serving them. A synodal Church is a Church of co-responsibility³¹.

Similar conclusions are presented in the final document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission*: “The experience of the Synod can be a response to this reality, helping Bishops, Priests and Deacons to rediscover co-responsibility in the exercise of ministry, which includes collaboration with other members of the People of God. A wider distribution of tasks and responsibilities and a more courageous discernment of what properly belongs to the ordained ministry and what can and must be delegated to others will enable each ministry to be exercised in a more spiritually sound and pastorally dynamic manner. This perspective will surely have an impact on decision-making processes, enabling them to have a more clearly synodal character. It will also help to overcome clericalism, understood as the use of power to one’s own advantage and the distortion of the authority of the Church that is at the service of the People of God”³².

The vast majority of the Church’s members are laypeople. Some theologians have called the Church a “sleeping giant”³³ whose potential remains largely untapped. This is a profound challenge, but also an opportunity to renew the community and its mission. The final document of the Synod encourages the Church to ensure “the lay faithful, both men and women... greater opportunities for participation, also exploring new forms of service and ministry in response to the pastoral needs of our time in a spirit of collaboration and differentiated co-responsibility”³⁴.

It is not only the laity, however, who must “awaken.” Clergy too must come to recognize the value of collaboration and learn to appreciate the commitment of laypeople³⁵. As Francis emphasizes, the priest should not be merely an administrator, but above all a shepherd who walks with the People of God: “The shepherd

³⁰ *Preparatory Document for the Synod 2021-2023: For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission*, 7 September 2021; see: B. Skawiński, *Synodalność – prawo i obowiązki wszystkich wiernych*, “Studia Elckie” 26(2024), no. 2, pp. 191-206.

³¹ See: Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, no. 31.

³² XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission*, no. 74.

³³ Cf. M. Fiałkowski, *Współpraca duchownych i świeckich w Kościele w kontekście procesu synodalnego*, “Studia Pastoralne” (2022), no. 18, p. 137.

³⁴ XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal...*, op. cit., no. 77.

³⁵ See: T. Rausch, *Towards a Truly Catholic Church: An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville 2005.

must sometimes go ahead of the flock, to show the way; sometimes he must be in the middle of it, to know the smell of his sheep and to share their journey; and sometimes he must walk behind the flock, to help those who lag behind and – above all – to let the flock itself find new paths”³⁶. Synodality, then, is the pastoral expression of the shepherds’ attentive listening to the voice of the People of God—and for this reason, it is regarded as a powerful tool for leading that people³⁷.

The Synod’s final document invokes the biblical image of the net as a symbol of community in evangelization effort: “All the disciples work together, hauling in the net; Peter plays a particular role. In the Gospel, fishing is an action undertaken together: everybody has their own particular task, different but coordinated with the others. This is the synodal Church in action – it is founded on bonds of communion that unite us and with space for all peoples and all cultures. In a time when there is great change occurring in the way we conceive of the places where the Church is rooted and on pilgrimage, we need to cultivate new forms of the exchange of gifts and the network of bonds that unite us. In this, we are sustained by the ministry of the Bishops in communion amongst themselves and with the Bishop of Rome”³⁸.

Authentic cooperation between clergy and laity leads to overcoming the division between “clergy” and “people.” The Church is a community in which everyone has a role and a vocation. Only then can she become a truly dynamic and evangelizing community of faith, rather than an institution confined to bureaucratic structures. As Pope Francis has observed: the Church does not grow by proselytism, but by attraction—by the witness of a life that radiates love and truth³⁹.

5. Summary and Pastoral Conclusions

The ecclesiology of communion and the pastoral praxeology derived from it lead the entire People of God to engage in the evangelizing mission by interpreting the signs of the times under the guidance of the Holy Spirit and by recognizing and following Christ as the way to walk in service of God’s plan. The challenges of the modern world make it impossible for the Church to afford a kind of stagnation. It is necessary to build areas of collaboration where laity and clergy together discern and make decisions. Synodality, to which Pope Francis invited all members of the Church, represents an opportunity for a new dynamism of the Church’s life—more open, listening, and missionary in nature. It seems that the synodal path undertaken by the Church will contribute to deepening dialogue and pastoral cooperation between clergy and laity, thereby enhancing the effectiveness of pastoral ministry and ensuring its ongoing renewal in accordance with the Church’s guiding principle: *Ecclesia semper reformanda*.

³⁶ Francis, *Homily on Holy Thursday*, 28 March 2013.

³⁷ Cf. T. Nawracała, *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, “Poznańskie Studia Teologiczne” 42(2022), pp. 80–81.

³⁸ XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal...*, op. cit., no. 109.

³⁹ See: Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, no. 14.

Synodality is not a new idea, but a practice deeply rooted in the Church's tradition, which today takes on renewed significance. Contemporary efforts to increase synodality represent a continuation of what has been at the heart of the Church from the beginning—journeying together in a spirit of discernment and shared mission.

* * *

Bibliography

Church Teaching

- Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium* (21 Nov. 1964). *Code of Canon Law*, Poznań 1983.
- John Paul II, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Christifideles Laici* (30 Dec. 1988).
- Francis, *Homily on Holy Thursday* (28 Mar. 2013).
- Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium* (24 Nov. 2013).
- Francis, *Homily during the Synod on Youth* (28 Oct. 2018).
- Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus Vivit* (25 Mar. 2019).
- Preparatory Document for the Synod 2021-2023: For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission* (7 Sep. 2021).
- Francis, *Letter of the Holy Father to Parish Priests* (2 May 2024).
- XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission* (26 Oct. 2024).

Literature

- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Faggioli M., *The Rising Laity: Ecclesial Movements Since Vatican II*, Mahwah 2016.
- Fiałkowski M., *Powoływanie, struktura i zadania parafialnej rady do spraw ekonomicznych, "W nurcie franciszkańskim"* 15(2006), pp. 297-304.
- Fiałkowski M., *Współpraca duchownych i świeckich w Kościele w kontekście procesu synodalnego, "Studia Pastoralne"* 18(2022), pp. 136-147.
- Gabriel K., *Säkularisierung in Deutschland: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Wiesbaden 2018.
- Jablowsky T., *Handbuch Pfarrgemeinderat*, Herder 2012.
- Jezierski J., *Synody i synodalność*, in: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, edited by P. Rabczyński, Pelplin 2020, pp. 29-46.
- Joas H., *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau 2012.
- Kamiński R., *Parafia. Przemiany w strukturze i funkcjach parafii*, Siedlce 2023.
- Luciani, *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*, New York 2022.
- Mariański J., *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*, Lublin 2021.
- Mastej J., *Duchowni i świeccy w budowaniu Communio Ecclesiae*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" 30(2022), no. 2, pp. 47-62.
- Nawracała T., *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, "Poznańskie Studia Teologiczne" 42(2022), pp. 79-96.
- Ochotny P., *Komunikacja pastoralna w parafii*, "Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio" 2(2020), pp. 336-350.
- Przygoda W., *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin 2012.
- Rabczyński P., *Synodalność według papieża Franciszka*, in: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, edited by P. Rabczyński, Pelplin 2020, pp. 115-125.

- Rausch T., *Towards a Truly Catholic Church: An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville 2005.
- Reimer T., Kavecký Š., *Volunteers. Motives and Challenges of Their Engagement in the Service of the Church*, "Studia Elckie" 27(2025), no. 2, pp. 41-58.
- Robek E., *Kościółowi w Polsce powiedz... Refleksja teologicznopastoralna*, Warszawa 2009.
- Rush O., *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles*, Collegeville 2019.
- Sadłōń W., *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*, "Teologia Praktyczna" 14(2013), pp. 61-75.
- Sawicki R., *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”*, "Studia Elckie" 18(2016), no 2, p. 187-196.
- Sawicki R., *Panorama wspólnot, bractw, stowarzyszeń i ruchów religijnych w diecezji elckiej*, in: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej 1992-2022*, edited by M. Sieńkowski, R. Sawicki, Elk 2022, pp. 597-698.
- Sawicki R., *Wolontariat chrześcijański na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w diecezji elckiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2014.
- Skawiński B., *Synodalność – prawo i obowiązek wszystkich wiernych*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 2, pp. 191-206.
- Śmigiel W., *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-wspólnoty*, Lublin, 2010.
- Smółucha J., *Girolamo Savonarola*, Kraków 2004.
- Święś K., *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce*, in: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, edited by K. Święś and D. Lipiec, Lublin 2014, pp. 21-56.
- Szlachta B., *Chrześcijańska refleksja polityczna pierwszych wieków (wprowadzenie do badań nad aspektem eklezjologicznym)*, "Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa" 3(2010), pp. 377-392.
- Tutak M.J., Wielebski T., *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*, "Teologia Praktyczna" 13(2012), pp. 7-32.
- Villari P., *Life and Times of Girolamo Savonarola*, vols. 1-4, London 1888.

ROBERT A. DELFINO*

Ramanuja's Ontology for Christianity? A Reply to Jon Paul Sydnor

Abstract: In this article, the author analyzes Jon Paul Sydnor's constructive theology and his proposal that progressive Christians consider adopting a panentheistic metaphysical framework inspired by the Hindu theologian, Ramanuja (1017-1137 AD). Arguing from a philosophical perspective, the author makes a case for two things. First, there are serious philosophical problems with Sydnor's proposed framework for any branch of Christianity, and, as such, Christians should reject it. These problems include undermining scientific discovery and the intelligibility of the cosmos, an anthropomorphic conception of God, and a theology that is incompatible with the Trinity. Second, the author argues that Thomas Aquinas' existential metaphysics of participation is a better metaphysical framework for all Christians, including progressive Christians sympathetic to panentheism. This is because Aquinas' framework has some positive aspects that are similar to panentheism (God is in all things intimately, and creatures are wholly dependent on God at all times); and because it better integrates the four dimensions of the sacred Sydnor wants to preserve (a personal God, divine presence in humans and the cosmos, and cosmic intelligibility), while avoiding the perils he identifies (atheism, idolatry and violence to humans and the environment).

Keywords: Metaphysics, comparative theology, constructive theology, panentheism, dualistic theism, qualified non-dualism, Ramanuja, Thomas Aquinas, God, Divine simplicity, creation ex nihilo, conservation, participation, analogy, Trinity, non-contradiction, science and intelligibility of the cosmos.

Introduction

Comparative theology is a form of ecumenical dialogue that has become more popular in recent decades. As Francis X. Clooney, S.J., explains, it involves “acts of faith seeking understanding which are rooted in a particular faith tradition but which, from that foundation, venture into learning from one or more

* Robert A. Delfino – St. John's University, New York, NY, USA
ORCID: no data; e-mail: delfinor@stjohns.edu

other faith traditions”¹. The goal is to find “fresh theological insights” both in the religious tradition being studied and in one’s own. A subset of comparative theology is *constructive theology*, which goes further. The constructive theologian engages with different faiths in an imaginative, open-ended way, allowing one’s theological beliefs to be altered by encounters with other religious traditions².

In this setting, Jon Paul Sydnor, a Christian theologian who studied under Clooney, has argued that Christians should consider adopting the metaphysical framework of the eleventh-century Hindu theologian, Ramanuja (1017-1137 AD). Sydnor has discussed Ramanuja in many of his writings, but my main focus here will be on his article “God in All Things: Ramanuja’s Divine Ontology for Christian Panentheism”³. There, he contends that Ramanuja’s “personalist panentheism better serves Christian faith than impersonalist Platonic Idealism”⁴. However, to be fair to Sydnor and Ramanuja, I should note two things. First, Sydnor’s audience is liberal and progressive Christians, who are sympathetic to panentheism⁵. Second, Sydnor is not defending a purely traditional interpretation of Ramanuja. While he retains many elements of Ramanuja’s metaphysical framework, Sydnor blends in his own ideas, including elements of process theology, holding that God exists in time and changes⁶. His most comprehensive development of this synthesis is in his recent book, *The Great Open Dance: A Progressive Christian Theology*, some aspects of which I will also discuss below.

Sydnor’s proposal of a new metaphysical framework for Christian theology raises some important theological and philosophical questions for all Christians. While many theological arguments could be made against Sydnor, in this essay I will focus on philosophical arguments. First, I shall argue that there are some serious philosophical problems with Sydnor’s proposal for *any* branch of Christianity, and, as such, Christians should not adopt his framework. Second, I will defend St. Thomas Aquinas’ existential metaphysics of participation as a better metaphysical framework for all Christians, including progressive Christians sympathetic to panentheism.

¹ F.X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 10.

² Cf. J.A. Wyman Jr., *Constructing Constructive Theology: An Introductory Sketch* (Minneapolis: Fortress Press, 2017).

³ J.P. Sydnor, *God in All Things: Ramanuja’s Divine Ontology for Christian Panentheism*, “Interreligious Studies and Intercultural Theology” 6(2022), no. 2, 153-171.

⁴ Sydnor, *God in All Things*, 153.

⁵ J.P. Sydnor, *The Great Open Dance: A Progressive Christian Theology* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2024). See also, J.P. Sydnor, *Does God Have a Body? Ramanuja’s Challenge to the Christian Tradition*, “Journal of Hindu-Christian Studies” 31(2018), 18-19.

⁶ J.P. Sydnor, *God Is Not Eternal, Nor Are We: On the Blessedness of Being in Time*, “Open Theology” 4(2018), no. 1, 176-190. See also his book *The Great Open Dance*, 59-61; 82-85.

Sydnor's Metaphysical Framework

With respect to his motivation and goals, Sydnor is guided by two things in his article "God in All Things". First, he wants to preserve four different ways humans have experienced the sacred:

Humans can experience the sacred as: 1. a personal God, 2. a divine presence in humankind, 3. a divine presence within the material cosmos (sacred beauty), and 4. the rational order undergirding the universe (sacred reason). If interpreted *exclusively*—if we deem only one experience to be legitimate—then we have limited God's power of expression and narrowed human religious experience. If interpreted *inclusively*—such that we can discern God's activity in all aspects of human experience—then we may spiritually thrive in a God-saturated universe. Therefore, *panentheism*—the belief that God is both within and beyond the material universe—offers the most compelling concept of God for those who seek a thoroughgoing re-enchantment of life that also celebrates the rational intelligibility of the cosmos⁷.

Second, he wants to avoid what he calls the "perils of imbalance" when it comes to these four dimensions of experiencing the sacred. These perils are: atheism, idolatry, and violence to humans or the environment⁸. With respect to atheism, Sydnor mentions Daniel Dennett, who reduces the sacred exclusively to the beauty of the material cosmos, and Stephen Hawking, who reduces the sacred exclusively to the mathematical and rational order we discover in the cosmos. Both views deny the existence of a personal God. With respect to idolatry, Sydnor mentions the Nazis, who were guilty of worshiping their human leader as if he were God. Finally, with respect to violence, if we deny the material cosmos is sacred in any way then Sydnor is worried about damage to the environment; and if we deny that humans are sacred in any way, Sydnor is worried about barbarism.

For these reasons, Sydnor seeks a metaphysical framework that preserves all four dimensions of experiencing the sacred, while avoiding the above perils. He believes he has found this in his Ramanuja-inspired framework. Given my limited space here, I cannot cover all four dimensions of the sacred in the depth they deserve. Nevertheless, I will discuss all of them, though I will give greater attention to some more than others. Before I can do this, however, I must first discuss the kind of panentheistic framework Sydnor is proposing.

Despite differences in terminology, there are only three mutually exclusive and jointly exhaustive general metaphysical possibilities concerning the relationship between reality and God: pantheism, panentheism, and dualistic theism. First, we can hold that God and reality are identical. That is, only God exists and the appearance of anything that is not God is mere illusion. This view is called

⁷ Sydnor, *God in All Things*, 153-154.

⁸ Sydnor, *God in All Things*, 156-161.

pantheism, though it is difficult to find examples of thinkers who endorse pantheism in this very strict sense. Nevertheless, pantheism is a bad metaphysical framework for Christianity because if only a sinless God exists then human sin and redemption are mere illusions.

Second, we can deny that God and reality are identical. If we do so, then we are committed to holding a real distinction between God and the rest of reality, which I shall refer to by ‘world’ or ‘cosmos’ (using those words interchangeably). Depending on how we understand this distinction, we arrive at either panentheism or dualistic theism. For example, if we understand the distinction between God and the world to be one of whole and part, such that the world is merely part of God, then we have *panentheism*. In contrast, if we understand the distinction between God and the world to be a radical distinction, such that the world is wholly other than God, we have *dualistic theism*. Of course, there are different species of both panentheism and dualistic theism. However, here, I will only focus on Sydnor’s Ramanuja-inspired panentheism and Aquinas’ existential metaphysics of participation, which is a kind of dualistic theism. Let us begin with a brief overview of Ramanuja’s panentheistic framework, from which Sydnor has taken much inspiration.

Sydnor’s choice of Ramanuja has some plausibility because his theology has some striking similarities to Christianity. For example, Ramanuja believes in a personal God, who out of grace and mercy incarnates to save humans from sin⁹. In addition, Ramanuja stresses the path of love and devotion to God (Bhakti yoga), which is similar to the great commandment given by Christ to “love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind” (Matthew 22:37)¹⁰.

Nevertheless, Ramanuja’s framework presents significant differences from Christianity that should give Christians pause. For example, Ramanuja inherited a scriptural tradition that seemed to identify the human self with God (Brahman). One example of this is the famous line from the *Chandogya Upanishad*, “Tat Tvam Asi”, which can be translated in English as “That thou art”¹¹. In other words, a human being *is* Brahman. Whereas followers of the Hindu theologian Sankara (8th c. AD) often want to assert the absolute identity of the human self with Brahman, Ramanuja rejects this position. Although Ramanuja holds that Brahman alone exists, he also holds that Brahman has two distinct modes, which are inseparable from him, but which are also really distinct from his inner Supreme Self (Purushottama)¹².

⁹ See Chakravarthi Ram-Prasad, *Divine Self, Human Self: The Philosophy of Being in Two Gita Commentaries*, (London: Bloomsbury Academic, 2013), 46 and 59-61.

¹⁰ All translations of the New and Old Testaments are taken from the New Revised Standard Catholic Edition.

¹¹ *Chandogya Upanishad*, trans. Swami Muni Narayana Prasad (New Delhi: D.K. Printworld, 2020), VI.8.7, 433-434.

¹² “We uphold unity because Brahman alone exists, with all other entities as its modes. We uphold both unity and plurality, as the one Brahman itself, has all the spiritual and physical

To grasp Ramanuja's conception of Brahman, a rough analogy can be made to a human being's physical body and his or her soul, which rules the body. In this analogy, Brahman is the composite of body and soul. The soul ruling the body corresponds to the inner Supreme Self of Brahman. The body, being ruled by the soul, corresponds to the world, which consists of two distinct modes of Brahman: (1) non-sentient matter (*prakriti*) and (2) finite sentient selves (*jiva*), which includes all living, conscious things. Just as the human soul actualizes the body, giving it life, so does Brahman's inner Supreme Self actualize his modes. In this sense there is an asymmetry in that the modes of Brahman do not actualize Brahman's inner Supreme Self¹³.

However, because Brahman is the composite of (1) soul (inner Supreme Self) and (2) body (non-sentient matter and finite sentient selves) there is a sense in which Brahman, as composite, is dependent on his modes to exist¹⁴. To extend our analogy, a human being is dependent on both his soul and material body to exist. This is because a soul by itself is not a human being and a body without a soul is a corpse, not a human being. As such, there is a kind of symmetrical existential dependence in the sense that Brahman cannot exist without his modes, and his modes cannot exist solely by themselves (without Brahman). This must be the case, otherwise Brahman would not be a composite being.

For these reasons, Ramanuja's framework is called qualified non-dualism (*vishishtadvaita*). It is a kind of *non-dualism* because there is a mutual inseparability between Brahman and his modes. They are one, not two. However, to express this non-dualism, I prefer the terminology *symmetrical existential dependence* to highlight the fact that Brahman, as composite, cannot exist apart from his modes and those modes cannot exist apart from Brahman. In addition, it is a *qualified* non-dualism because Brahman is not identical to his modes. As Sydnor expresses it, "[qualified] nondualism means *indivisibly united yet internally distinguished*"¹⁵.

Combining qualified non-dualism with his theory of co-ordinate predication, Ramanuja holds that we can avoid any contradiction in interpreting scriptural passages. For example, "That thou art" is theologically acceptable in

substances as its modes and thus exists qualified by a plurality. We uphold plurality as the three categories, *sentient selves and non-sentient existents and the supreme Lord, are mutually distinct in their substantive nature and attributes and there is no mutual transposition, of their characteristics*". Ramanuja, *Vedārtha-Sangraha*, para 117, trans. S.S. Raghavachar (Mangalore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1992), 90; my emphasis.

¹³ See Ramanuja's commentary on the *Bhagavad Gita*, 7.12, in: *Sri Ramanuja Gita Bhasya*, trans. Swami Adidevananda (Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991), 251.

¹⁴ Ram-Prasad, *Divine Self, Human Self*, 69. Cf. Ramanuja's commentary on the *Bhagavad Gita* 7.18: "But I deem the man of knowledge to be My very self. *I consider Myself as depending on him for My support. Why is it so? Because this person considers Me to be the highest and finds it impossible to support himself without Me; I also find it impossible to be without him. Thus, verily, he is My self*". *Sri Ramanuja Gita Bhasya*, 258.

¹⁵ Sydnor, *The Great Open Dance*, 16.

relation to a human being because a human *is* Brahman's body, or at least a part of it, even if he or she is distinct from Brahman's unchanging inner Supreme Self. Co-ordinate predication allows Ramanuja to hold that, when considered in his Supreme Self, Brahman is changeless, but when considered in his mode of matter, Brahman undergoes change¹⁶.

Despite these helpful distinctions, significant differences from traditional Christianity remain. Although Ramanuja holds that non-sentient matter and finite sentient selves are not identical to Brahman's inner Supreme Self, his view is incompatible with creation *ex nihilo* (i.e., the view that God created the world neither from pre-existing things nor from His own Divine Being). Instead, Ramanuja is clear in his writings that human beings are co-eternal with Brahman, and they are made out of Brahman's own body. For example, in his commentary on the *Bhagavad Gita*, Ramanuja says that embodied selves "have always existed ... shall always exist ... [and] should be considered eternal"¹⁷.

In contrast to Ramanuja, Sydnor holds that both God and humans exist in time and undergo change. Nevertheless, Sydnor agrees that humans are part of God's own being, saying "panentheism is the belief that God emanates the universe from God's very own being, such that the universe *participates* in divinity"¹⁸. In addition, he adopts Ramanuja's soul-body analogy saying "The soul-body analogy articulates our experience of God as both immanent and transcendent, both within and beyond. It ascribes the holiness of the universe to a source beyond, thereby celebrating the divinity of all reality, while preserving the personhood of God"¹⁹.

It is now clear how Sydnor aims to achieve his "God-saturated universe", which preserves the four dimensions of the sacred he has articulated. He does this by holding that anything that exists is either some part of God's body or God's inner Self²⁰. Unfortunately, this blurs the radical Creator-creature

¹⁶ Ramanuja, *Vedārtha-Sangraha*, para 78, 62: "If you were to say that the jiva-part is different from the other part which is God, you are adopting our own way of thought. This error results from your taking the identity taught in the Upanishads as identity of essential substance. *If that identity is interpreted in terms of the relation of body and soul, between the individual self and the supreme Spirit, there is absolutely no error.* Not merely is there no error, but there is also the merit of fully elucidating the great attributes of God involved in his sustaining the entire universe as its Ruler. And further, the passages embodying *co-ordinate predication* are taken in their direct and primary import". My emphasis.

¹⁷ Ramanuja, *Sri Ramanuja Gita Bhasya*, 2.12, 63.

¹⁸ Sydnor, *The Great Open Dance*, 73; see also Sydnor, *God in All Things*, 162.

¹⁹ Sydnor, *The Great Open Dance*, 73-74.

²⁰ Ramanuja, *Vedārtha-Sangraha*, para 83, 68: "When we say, 'Brahman exists thus', the term '*thus*' signifies the mode in which the subject, Brahman, exists. Now the universe of sentient and non-sentient entities, in both its gross and subtle states, forms the meaning of the term '*thus*' as it forms the mode of Brahman. It is only from this standpoint that the passage, 'Let me become many, let me grow forth (Cha. VI, II, 3)' becomes meaningful. *Isvara exists as the cause and as the effect, assuming diversity of forms. The sentient and non-sentient entities constitute those forms*". My emphasis in the last two sentences. See also, Ramanuja, *Sri Bhasya: Commentary on the Brahma Sutras*, trans. Swami Vireswarananda and Swami

distinction that is present in traditional Christianity. In addition, it leads to other serious philosophical problems, as we shall see in our discussion of Aquinas' metaphysical framework below.

Aquinas' Metaphysical Framework

Aquinas' existential metaphysics of participation is a kind of dualistic theism. This is because Aquinas denies that the world is part of God. In fact, Aquinas holds that we can demonstrate both the existence of God and Divine simplicity, which is the view that God does not have any parts²¹. Concerning the existence of God, his five ways are well-known and I will not replicate them here. However, the main thrust of his argument for God is existential²². That is, by searching for a causal explanation of the non-necessary beings we encounter in the world we are led by philosophical argument to posit a necessary being. More precisely, we must posit a being that is Necessary through itself; that is, something that is not dependent on anything outside of itself to exist, which Aquinas calls God²³.

The reason God can be completely self-sufficient with respect to being is because Aquinas demonstrates philosophically that being (*esse*) and essence are identical in God²⁴. When contemplated in light of Divine simplicity, this means that in God there is no composition of being and essence, or matter and form, or genus and difference, or substance and accident²⁵. God is simply Being Itself Subsisting (*Ipsium Esse Subsistens*)²⁶. Interestingly, this is in accord with the sacred name of God in Exodus 3:14-15, "I AM"²⁷.

With additional arguments, it becomes clear that being and essence can be identical in only one reality, which implies that being and essence are non-identical (or really distinct) in everything else that exists besides God²⁸. Because

Adidevananda (Kolkata: Advaita Ashrama, 2003), 2.1.15, 222-224, where Ramanuja rejects the notion of matter as co-eternal and independent of Brahman.

²¹ St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, 2, 3; I, 3.

²² J. Owens, *The Starting Point of the Prima Via*. in *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. by J.R. Catan, (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), 169-191.

²³ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 2, 3.

²⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 3, 4.

²⁵ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 3.

²⁶ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 4, 2, and I, 11, 4.

²⁷ Aquinas, and others in the history of the Church, have interpreted this sacred name as signifying that God is Being Itself. For a summary of the Roman Catholic interpretation of Exodus 3:14 from Patristic times to the present day, see L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. J.C. Bastible, trans. P. Lynch, 4th ed. (Rockford, IL: TAN Books and Publishers, 2009), 25-27.

²⁸ Aquinas discusses his route to the real distinction as follows: "Now it has been shown above (Q. 3, A. 4) when treating of the divine simplicity that God is the essentially self-subsisting Being; and also it was shown (Q. 11, AA. 3, 4) that subsisting being must be one... Therefore all beings apart from God are not their own being [that is, existence and essence are non-

everything except God lacks being as part of its essence, those essences can only exist by receiving being from a cause. However, to avoid an infinite regress, only a cause that is Being Itself can suffice.

All of this leads to a philosophical demonstration that God created the world *ex nihilo* (i.e., neither from any pre-existing things nor from God's own Divine Being)²⁹. Obviously, if the doctrines of Divine Simplicity and creation *ex nihilo* are true then God is wholly other than his creation and panentheism is false. However, some critics argue that this kind of dualistic theism puts too much separation between God and humans. Indeed, Sydnor says that "God tends to spill out of heaven, no matter how hard dualistic theists try to keep the lid on"³⁰. As such, one might wonder if Aquinas' metaphysics leaves room for the deep intimacy implied in New Testament passages such as "In him [God] we live and move and have our being" (Acts 17:28) or in Jesus' words in John 14:23 that "Those who love me will keep my word, and my Father will love them, and we will come to them and make our home with them".

Fortunately, Aquinas can explain how such deep intimacy is possible. For Aquinas, God's act of creation *ex nihilo* is ongoing in the sense that God continually conserves a creature in existence from moment to moment³¹. Were God to cease such conservation, a creature would lose its being completely and vanish (annihilation). As such, a creature is inseparable from God in the sense that it is continually dependent on God for its conservation in being. Aquinas expresses this point as follows:

God is in all things; not, indeed, as part of their essence, nor as an accident, but as an agent is present to that upon which it works... Now because God is Being Itself by His own essence, created being must be His proper effect; as to ignite is the proper effect of fire. Now God causes this effect in things not only when they

identical, or really distinct, in creatures], but are beings by participation" (Aquinas, *Summa theologiae*, I, 44, 1, reply, trans. Shapcote, 452). For a good discussion of the relationship between the real distinction and the doctrine of participation, see J. Owens, *Quiddity and Real Distinction*, "Mediaeval Studies" 27(1965), no. 1, 16-17.

²⁹ Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardiensis*, II, dist. 1, q. 1, a. 2, "I answer that not only does faith hold that there is creation but reason also demonstrates it... creation includes two things. The first that it presupposes nothing in the thing which is said to be created... The second thing is that non-being is prior to being in the thing which is said to be created... [this is] a priority of nature, so that, if the created thing is left to itself, it would not exist, because it only has its being from the causality of the higher cause" in: *Aquinas on Creation*, trans. by Baldner, Steven E., and William E. Carroll, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997), 74-75.

³⁰ Sydnor, *God in All Things*, 157.

³¹ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 25, n. 19, "Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso. Nam conservatio esse uniuscuiusque dependet a causa sua. Unde oportet quod, remota causa, removeatur effectus. [God is not able to make a thing to be conserved in being without Himself. For the conservation of each and every thing depends on its cause, such that, if the cause is taken away, the effect is necessarily removed also]", Aquinas Institute, <https://aquinas.cc>, accessed: July 18, 2025, my translation.

first begin to be, but as long as they are conserved in being; as light is caused in the air by the sun as long as the air remains illuminated... Hence it must be that God is in all things, and innermostly (*intime*)³².

In this way, Aquinas' metaphysics has some positive aspects that are similar to panentheism, in that God is in all things intimately, and creatures are wholly dependent on God at all times (inseparability). However, unlike Sydnor's framework, the dependency is asymmetrical. That is, while creatures are wholly dependent on God for their being, God's being is not in any way dependent on creatures³³. For this reason, Aquinas holds that God and creatures are not called beings in the same sense, but only analogously³⁴. That is, God is the only reality that is Being Itself, whereas a creature is merely a "being by participation"³⁵.

However, we must be careful not to misunderstand how creatures are *beings by participation* for Aquinas. Whereas, for Sydnor, the beings of the world participate in God because they are a part of God's body, Aquinas rejects this. Indeed, Aquinas argues that God's own being is unparticipable (*imparticipabilis*)³⁶. However, there are two ontological ways in which creatures can be said to participate in the being of God, and this is through God's efficient and exemplar causality. That is, a creature is a being by participation because: (1) God creates and conserves creatures in being (God as efficient cause) and because (2) God is that in the likeness of which creatures are made (God as exemplar cause)³⁷.

Holding that God is the exemplar cause of creatures does connect Aquinas, in some way, to Platonic and Neo-Platonic metaphysics, which Sydnor argues against because he holds they lead to an abstract and impersonal notion of God³⁸. However, despite some apparent similarities between Aquinas and these more ancient views on participation, there are radical differences. For example, neither Plato nor Plotinus conceives of God as Being Itself, as explained above. Plato talks about the Form of the "Good" and Plotinus calls God "One". In addition, neither Plato nor Plotinus affirms God's ability to freely create *ex nihilo*. Plato's *Timaeus* speaks of a Divine Craftsman (*Demiurgos*), who makes changes in pre-

³² St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, 8, 1, reply, in: *Summa Theologiae: Prima Pars, 1-49*, ed. J. Mortensen and E. Alarcón, trans. L. Shapcote (Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), 67-68. I made some slight changes to the translation.

³³ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 2, 3, reply and I, 13, 7, reply.

³⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 13, 5. For more on Thomas's teaching on analogy, see P.A. Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics: Volume Two* (St. Louis, MO: En Route Books & Media, 2016), 47-56.

³⁵ In *Summa theologiae*, I, 3, 4, Aquinas says "that which has existence (*habet esse*) but is not existence (*non est esse*), is a being by participation (*ens per participationem*)". Trans. Shapcote, 31.

³⁶ See, for example, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus exposition*, c. 2, lect. 3; c. 11, lect. 4.

³⁷ For more on this topic, see G.T. Doolan, *Aquinas on esse subsistens and the Third Mode of Participation*, "The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 82(2018), no. 4, 611-642.

³⁸ Sydnor, *God in All Things*, 161.

existing things³⁹. Plotinus discusses the emanation of the world from the One, but he does not, contra Aquinas, hold it is a free act⁴⁰. As such, because of his teachings on creation *ex nihilo* and *conservation*, Aquinas has an existential dimension to his notion of participation that is lacking in Plato and Plotinus.

Returning to exemplar causality, Aquinas not only holds that God is the exemplar cause of all creatures, but also that there are degrees of participation⁴¹. That is, some creatures resemble God more than others, which is the foundation for a hierarchical scale of beings⁴². This aspect of participation also helps to explain how human beings and other creatures in the cosmos can reflect God's beauty and wisdom in varying degrees, which is related to Sydnor's discussion of sacred beauty and sacred reason. For Aquinas, the cosmos reflects the beauty of God, who caused it, and this helps to explain the awe that some thinkers have expressed about the beauty of nature⁴³. Similarly, the cosmos reflects the wisdom and providence of God, who caused it; and this helps to account for the rational intelligibility of the cosmos⁴⁴.

Aquinas' metaphysics of participation can also avoid the perils of atheism, idolatry, and violence to humans or the environment identified by Sydnor. Atheism is ruled out insofar as Aquinas' metaphysics provides strong arguments for the existence of God. Idolatry is ruled out insofar as Aquinas' metaphysics has strong arguments that there can be only one reality that is Being Itself, and therefore only one reality that is God. As such, neither the material cosmos nor any kind of creature (human or angel) can be divine in the same way as God.

In the case of humans, Aquinas argues that they resemble God in a special way because they are intelligent and free. This leads Aquinas to make a distinction between being in the image of God and being in the mere likeness of God⁴⁵. Being in the image of God is the basis for justice and human rights, and as such, it militates against barbarism⁴⁶. The other creatures of the material cosmos reflect God too, not as image, but in a lesser way, called a likeness or trace⁴⁷.

³⁹ Plato, *Timaeus*, 28C-34B.

⁴⁰ See "Preface" in Plotinus, *The Enneads*, trans. A.H. Armstrong, vol. 1, (Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), xix. For Aquinas, see *Summa theologiae*, I, 19, 4.

⁴¹ Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 3, reply; I, q. 44, a. 3, reply. For more on exemplar causality in Aquinas, see G.T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington, D.C.: CUA Press, 2008).

⁴² These degrees of resemblance to God are measured by virtual quantity, as Aquinas discusses in *Summa theologiae*, I, 42, 1, ad 1. For more on this see R.A. Delfino, *Transcendental Beauty and Culture*, "Człowiek w Kulturze" 34(2024), no. 2, 167-179.

⁴³ See Delfino, *Transcendental Beauty and Culture*.

⁴⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 22.

⁴⁵ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 93, 6, reply.

⁴⁶ See R.A. Delfino, *The Problem of Justifying the Right to Freedom of Religion*, "Journal of Dharma" 31(2006), no. 1, 51-65.

⁴⁷ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 93, 6, reply.

Finally, Aquinas' notion of participation can help avoid violence to the environment. In fact, it promotes care for the environment as a form of stewardship. This is because human prudence is a participation in God's providence; and as such, humans can realize that care of the environment is necessary for the continuation of human life⁴⁸. As Aquinas says, "[God] established an order among things, so that some depend on others, by which they are conserved in being, though He remains the principal cause of their conservation"⁴⁹.

Science and the Intelligibility of the Cosmos

One area where Aquinas' framework is clearly superior to Sydnor's concerns science and the intelligibility of the cosmos. In addition to celebrating "the rational intelligibility of the cosmos", Sydnor also wants to celebrate "scientific discovery" and "reason as a gift from God"⁵⁰. Indeed, science presupposes both a human rationality robust enough to investigate the cosmos and a cosmos amenable to rational investigation. However, Sydnor's metaphysical framework, inspired by Ramanuja's conception of Brahman, undermines these conditions in two ways. As we shall see, it does so by introducing an irresolvable problem in its causal account of reality, and by, at least potentially, violating the law of non-contradiction. Let us examine these points more closely.

At the heart of Ramanuja's metaphysics is the assertion that Brahman alone exists as the ultimate reality, beyond which there is nothing else. Yet, Brahman is also a composite being, consisting of an inner Supreme Self and two distinct modes. Unfortunately, this is an untenable metaphysical position because, as Aquinas argues, every composite being requires a cause. In the following passage, Aquinas gives several arguments to explain why God, who Aquinas holds to be the most fundamental reality, cannot be a composite being:

Every composite is posterior to its component parts, and is dependent on them; but God is the first being... [Moreover,] every composite has a cause, for things in themselves different cannot unite unless something causes them to unite. But God is uncaused, ... because He is the first efficient cause... [In addition,] in every composite there must be potentiality and actuality; but this does not apply to God; for either one of the parts actuates another, or at least all the parts are potential to the whole... [Finally,] nothing composite can be predicated of any single one of its parts... And so, since God is ... Being Itself, He can be in no way composite⁵¹.

⁴⁸ Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, 91, 2, reply.

⁴⁹ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 104, 2 ad 1, in: *Summa Theologiae: Prima Pars*, 50-119, ed. J. Mortensen and E. Alarcón, trans. L. Shapcote (Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), 507. I made some slight changes to the translation.

⁵⁰ Sydnor, *God in All Things*, 168, 154.

⁵¹ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 3, 7, trans. Shapcote, 34-35.

As such, if Brahman is composite, then Brahman cannot be uncaused and, therefore, Brahman cannot be the most fundamental reality⁵². This undermines Brahman's role as the philosophical explanation for both the existence and intelligibility of the cosmos. To this, Sydnor might counter that Brahman's existence is a metaphysical brute fact, transcending human reason. But as we shall see, this is a weak defense, because it is no better than the atheist who, in the context of Big Bang cosmology, claims that a singularity or a quantum vacuum field is also a brute fact, and therefore is on equal footing with God.

However, Aquinas' understanding of God avoids these problems for four reasons. First, God, as Being Itself—where Being and Essence are identical—requires no cause in order to be. Because God *is* Being, God does not need a cause to give Him Being. Second, being is *actuality* in its highest sense, for nothing is actual if it lacks being⁵³. As such, if God is Being Itself, this implies that in God there is no potentiality. In other words, God is pure actuality, and this also helps to explain how God can be uncaused and impart being to creatures. As pure actuality, God is not dependent on anything external to Him to actualize Him. Combining these two insights, namely, that God is Being Itself and Pure Actuality, we realize that God is the best causal explanation for why the non-necessary beings we encounter in the world exist.

Third, Aquinas' understanding of God has a unique advantage not possessed by Ramanuja's Brahman or proposals from Big Bang cosmology, as I will explain. Realities such as Ramanuja's Brahman or a singularity/quantum vacuum field, have at least composition with respect to actuality and potentiality. In the case of Brahman, his modes are potential in relation to his inner Supreme Self, which is why Brahman rules them and not vice versa. In the case of a singularity, it has the potential within itself to expand into the physical universe of planets we see. Similarly, a quantum vacuum field has the potential to fluctuate and emit matter that will form the physical universe. The result is that to hold any of these (Brahman, a singularity, or a quantum vacuum field) as the most fundamental reality, we would have to accept them as brute facts that cannot, even in principle, have a rational explanation. This is because as composite beings, their parts require a cause for their unity; however, no such cause is possible insofar as they are held to be the most fundamental reality. As such, this is an irresolvable metaphysical problem.

However, Aquinas does not have to accept God as a mere brute fact that transcends human reason. While it is true that God does not have a cause, and in

⁵² For this reason, Brahman cannot be equivalent to Being Itself (*Ipsium Esse Subsistens*) for Aquinas. Aquinas is clear that in order for God's Essence to be identical to Being, God cannot possess matter or a form distinct from his being (*Summa theologiae*, I, 3). But Ramanuja holds that Brahman is composed of two modes, non-sentient matter (*prakriti*) and finite conscious selves (*jiva*), both of which are really distinct from Brahman's inner Supreme Self (*Purushottama*).

⁵³ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 3, 4, reply.

that sense, God may be considered a brute fact, there is a rational explanation why God exists. Following John Wippel, we can argue that the reason God exists is because God's Essence is Being, unlike composite beings where essence and existence are really distinct. To explain this, Wippel adapts Aquinas' distinction between a reason and a cause in the *Summa contra gentiles*, saying "such a being [God] exists because its essence is identical with its act of existing.... While this is not to appeal to a cause to account for God's existence, it is, I would suggest, to offer an explanation or reason (*ratio*) for this"⁵⁴. Incidentally, Aquinas uses the distinction between reason and cause to argue that God freely created the world. That is, there was no *cause* that compelled God to create the world, yet God had a *reason* to create it, namely, love, or as Wippel puts it to produce "things other than himself so that they may participate in and reflect that goodness"⁵⁵. Because there cannot, even in principle, be a *reason* why composite beings, such as Ramanuja's Brahman or a singularity, exist, this is a third way in which Aquinas' view of God undergirds science and the intelligibility of the cosmos in a better way than Ramanuja or Sydnor's Ramanuja-inspired framework.

There is also a fourth reason why Aquinas' view of God undergirds science and the intelligibility of the cosmos in a better way, and it concerns the law of non-contradiction itself. The law of non-contradiction is not just a law in logic. As Aristotle has noted, the principle of non-contradiction is, ultimately, a metaphysical principle, which he formulates as follows: "it is impossible for anything at the same time to be and not to be"⁵⁶. If scientists hold that the metaphysical principle of non-contradiction is false, then we are led to absurdity. This is because a denial of non-contradiction means that it is possible for anything at the same time to be and not to be. Under such conditions, reality can no longer be investigated scientifically or philosophically.

Fortunately, in Aquinas' framework, God grounds science and intelligibility of the cosmos by grounding the law of non-contradiction in an absolute way. That is, because God is purely simple and nothing but Being Itself, we cannot hold that "God is" and also hold that "God is not". In other words, if God is *Being Itself*, then God cannot be *non-being*. Much like the capacity for laughter is not contained in the human essence, but necessarily flows from it, God is not the law of non-contradiction, but the law of non-contradiction necessarily flows from God when God is understood as Being Itself. This implies that God, neither in His own Being, nor in His creation, ever violates the law of non-contradiction;

⁵⁴ J.F. Wippel, ed., *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatever?*, (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011), 105-106. Wippel is referring to the distinction between reason and cause made by Aquinas in *Summa contra gentiles*, I, cc. 86-87.

⁵⁵ Wippel, *Ultimate Why Question*, 104.

⁵⁶ Aristotle, *Metaphysics*, IV, 43, 1006a1-5, trans. W.D. Ross, in: *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1588.

and this grounding ensures—in the strongest way possible—that the cosmos can be rationally investigated, which is a necessary condition for science.

Unfortunately, Sydnor seems to interpret Ramanuja, perhaps unfairly, to hold that Brahman's omnipotence transcends the law of non-contradiction, and therefore Brahman is not bound by it⁵⁷. Sydnor expresses this when he says the following:

How can God be a divine person, individual souls, the physical universe, and mathematical rationality, all at once? Analytical theologians may doubt that one God can be fully present in all aspects of human experience. But for Ramanuja, God's heavenly form [divyarupa] and pervasive presence [svarupa] suggest the overflowing abundance of the divine. This superabundance cannot be contained by any rationalist law of non-contradiction⁵⁸.

But if the metaphysical law of non-contradiction can be violated by Brahman, who alone exists, then the intelligibility of the cosmos is seriously weakened, if not destroyed. However, to be fair to Sydnor, let's suppose, for sake of argument, that I have misinterpreted his views on the law of non-contradiction. Even in that case, Aquinas' metaphysical framework is still preferable to Ramanuja's. This is because, in Aquinas' framework, the law of non-contradiction is metaphysically grounded in the strongest way possible, as I explained above.

A Personal God

The final dimension of the sacred we should consider is the first listed by Sydnor, our experience of a personal God. In his works Sydnor is aware of classical theism's arguments for Divine Simplicity and against Divine embodiment⁵⁹. However, he rejects them because he believes they preclude God from being able to love creatures in a personal way. That is, Sydnor believes that to affirm a personal and loving God requires rejecting that God is eternal, unchanging, and absolutely perfect.

Such arguments are not new. Indeed, Sydnor's arguments are similar to arguments made long ago by the theologian Albrecht Ritschl (1822-1889)⁶⁰. Unfortunately, I do not have the space here to give a full defense of why God as eternal, unchanging, and absolutely perfect is capable of loving creatures, though there is already much written on this topic⁶¹. However, I will briefly outline

⁵⁷ Ramanuja typically resolves apparent contradictions through co-ordinate predication, see Ramanuja, *Sri Bhasya*, 2.1.15.

⁵⁸ Sydnor, *God in All Things*, 164.

⁵⁹ See Sydnor, *The Great Open Dance*, 104-106 and *Does God Have a Body*, 19-26.

⁶⁰ See J. Kronen, *Spirits and 'Things': Ritschl's Critique of Metaphysics in Light of Gracia's Definition of Metaphysics*, in: *What are We to Understand Gracia to Mean? Realist Challenges to Metaphysical Neutralism*, ed. by R.A. Delfino (Amsterdam: Rodopi, 2006.).

⁶¹ See, for example, *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, ed. by J.F. Keating and T.J. White, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009); M.J. Dodds, *The*

Aquinas' general defense and then I shall examine some of the reasons why Sydnor holds his position, as these will reveal consequences that are unacceptable to Christians.

With respect to Aquinas, the general principle is that the cause must possess in some way what it gives to the effect: "either in the same formality, if it is a univocal agent—as when man reproduces man; or in a more eminent degree, if it is an equivocal agent"⁶². With respect to *eminent* possession, consider the following example. For humans, seeing is a perfection and it requires physical eyes. Indeed, sight gives humans a very important kind of knowledge. Although God does not possess physical eyes, God possesses knowledge in a higher and perfect way. That is, God's *eminent* way of knowing includes whatever is good in the power of sight but transcends it.

Accordingly, God's way of knowing is not the same as the human way of knowing; however, we can predicate *knowledge* of God and humans analogously. This connects back to my earlier discussion of analogy in Aquinas' metaphysics, when I argued that God and creatures are not called beings in the same sense. As we discussed, only one reality can be Being Itself and therefore anything that God creates will have a real distinction between its being and essence. This is why *being* can only be predicated of God and creatures analogously. God, as exemplar and efficient cause, is the root of analogy, and so analogy and analogous predication for Aquinas is both a metaphysical theory and a theory of language⁶³.

As such, although we cannot affirm that God is intelligent, free, and loving in the same way humans are, we can affirm, without contradiction, that God is intelligent, free, and loving in an analogous way. That is, whatever is good in human intelligence, freedom, and love is possessed by God in a higher and perfect way. In fact, God's creation and continual conservation of creatures is a sign of the immensity of God's love. As Aquinas eloquently puts it, "the love of God infuses and creates goodness"⁶⁴.

In addition to creation and conservation, God can dwell in humans through grace⁶⁵. Indeed, St. John of the Cross (1542-1591), who studied Aquinas, made the point that the goal of human life is to become God *by participation*. However, unlike Sydnor, St. John of the Cross was not advocating panentheism. Instead, he affirmed that there is always a real distinction between God and creatures, as Aquinas taught. However, because mystical union with God can be so intense, one can feel as if there is no distinction between God and the soul. St. John of the Cross explains this by saying that God can dwell in the soul with "so great

Unchanging God of Love: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability, 2nd ed. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008).

⁶² Aquinas, *Summa theologiae*, I, 4, 2, reply, trans. Shapcote, 39.

⁶³ Doolan, *Aquinas on Esse Subsistens*, 628.

⁶⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 20, 2, reply, trans. Shapcote, 230.

⁶⁵ Aquinas, *Summa theologiae*, I, 43, 3, reply.

a union” that “God and the soul become one in participant transformation; and the soul appears to be God more than a soul. Indeed, it is God by participation. Yet truly, its being (even though transformed) is naturally as distinct from God’s as it was before”⁶⁶.

Turning now to Sydnor, he believes that the ability to make free choices, which he holds presupposes change, is a necessary condition of personhood: “If God did not have this freedom to choose, if God were constrained by an essence, then God would not be a *person*”⁶⁷. In addition, he holds that “love implies relatedness” and that to relate to another involves causally changing that other, which can only happen in some kind of time⁶⁸. He explains all of this in the following passage:

To relate to one another is to both cause and influence one another. Without this change there is no relatedness, and without relatedness there is no personhood. Hence, when we assert that God is loving relationality, we are also asserting that God is internally timeful, since persons can interact only through time. Relatedness and time are as inseparable as two sides of the same coin... In this view, God is not *being* itself; God is *becoming* itself... in asserting that God is timeful we are asserting that *change characterizes God’s internal existence*, which is an interpersonal existence. God is related, within God’s self and to our selves and to our universe. The medium of relationship is time. Hence, God is timeful. For a relationship to be real, it must be open—open to the free action of the other, open to the risk that vulnerability entails, and open to the future that no one person controls. It must be open to change, hence open to time⁶⁹.

Unfortunately, Sydnor’s depiction of God in the above excerpt raises several dangers for Christians that warrant attention. The first danger concerns anthropomorphism. If God is *becoming itself*, then, obviously, God cannot be absolutely perfect. Indeed, Sydnor holds that the word perfect “does not mean unchanging, but changing perfectly”⁷⁰. In addition, Sydnor affirms the existence of emotions and feelings in God⁷¹. Although Sydnor warns us that language used to talk about God “should never be taken exhaustively or literally”, his description of God seems to be quite anthropomorphic⁷². That is, he describes God as a temporal, imperfect, changing, emotional, being that has a physical body (the world).

⁶⁶ St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, II, 5, §7, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh and O. Rodriguez, revised ed. (Washington, DC: ICS Publications, 1991), 165.

⁶⁷ Sydnor, *The Great Open Dance*, 58.

⁶⁸ Sydnor, *The Great Open Dance*, 55.

⁶⁹ Sydnor, *The Great Open Dance*, 60-61.

⁷⁰ Sydnor, *The Great Open Dance*, 59.

⁷¹ Sydnor, *The Great Open Dance*, 58.

⁷² Sydnor, *The Great Open Dance*, 77.

Sydnor holds this anthropomorphic conception of God because, as the above excerpt makes clear, he believes the ability to change is necessary for God to be personal and loving. Regrettably, such a framework limits God's love to causing changes in another, which is not the most intimate kind of love. In contrast, Aquinas' framework allows God to have a radically different and more intimate kind of love, as Michael J. Dodds explains:

When we say God has no real relation to creatures, we do not imply that he is remote or that there is no relationship at all between him and creatures. We rather designate the special kind of relation that exists between God and creatures, which allows both for God's complete distinction from creation and for the utter intimacy of his presence to each creature as the source of its very to-be (*esse*). In creating, God acts in virtue of no other act than his own substance. Because this act, unlike the act involved in the transient motion of the created agent, is in no way common to agent and effect, it establishes no common order between creator and creature. Since there is no common order between them, there can be no mutually real relation. Rather, the relation is real in the creature, but of reason only in God... As the source of created being, God is most intimately present to each thing. His presence is far more intimate than what is possible between the terms of a mutually real relation among creatures. In a mutually real relation of cause and effect, the created agent is related to the effect through the medium of the motion [change] that it produces and that is distinct from its essence. God, however, as the cause of *esse* in creatures, is present to each one by his very essence. And because *esse* is the innermost actuality of the creature, God is most intimately present to each thing. For these reasons, we come to the seemingly paradoxical affirmation that God can be most intimately present to all creatures only if he has no real relationship with any of them⁷³.

A second danger, in the excerpt from Sydnor above, concerns the Trinity. Sydnor tries to use love to avoid the error of tritheism, which is a form of polytheism that makes the Father, Son, and Holy Spirit into three gods. He explicitly says "the persons within the Trinity are united by their shared love, a love so perfect that the three persons become one God"⁷⁴. However, despite what Sydnor says, it is not possible for acts of love between the Persons of the Trinity to make them into one God, metaphysically speaking, and this is so for two reasons.

First, Sydnor describes the Persons of the Trinity as "distinct centers of subjective experience"⁷⁵. Second, in his excerpt above, Sydnor argues that love implies relatedness and that to relate to one another is to both cause and influence one another, which he says presupposes time. This implies that the persons of

⁷³ Dodds, *The Unchanging God of Love*, 168-169.

⁷⁴ Sydnor, *The Great Open Dance*, 27.

⁷⁵ Sydnor, *The Great Open Dance*, 56. In contrast, Aquinas talks about the Persons of the Trinity as *Subsisting Relations* in: *Summa theologiae*, I, 29, 4, reply. For a good discussion of the compatibility of Divine simplicity with the Persons of the Trinity, see G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 120-141.

the Trinity interact through time and causally change one another. Indeed, Sydnor affirms this when he says “Since things relate to one another by changing in relationship to one another, changelessness is unrelatedness, a state of being impossible for a Trinitarian God”⁷⁶. Yet, if the Persons of the Trinity causally change each other during time, that means they cause each other to have contingent attributes they did not possess at other times. However, this introduces a substance-accident-like structure into each Person of the Trinity, which makes them akin to three distinct substances and therefore three distinct gods. Obviously, no branch of Christianity should accept this. Even Sydnor himself does not want to accept this, and tries to argue, unsuccessfully in my judgment, that his view is not a version of tritheism or polytheism⁷⁷.

Finally, the above reveals a third danger, namely, that Sydnor has a faulty understanding of love. Not only is love incapable of uniting his three anthropomorphic persons into one God, Sydnor seems to use love as the sole legitimate criterion of Christian theology. That is, love seems to override rational argument. For example, in *The Great Open Dance*, Sydnor asks that his work be judged “by the criterion of love, the only legitimate criterion in the Christian tradition”⁷⁸. Although he notes that “Reason provides guardrails that, if used skillfully, protect against tribal insanity” he adds that reason is “hollow in itself” and he seems to hold it can be used to rationalize almost any position⁷⁹. In fact, Sydnor says, concerning the Bible, tradition, reason, and experience that “none of these four sources provides a reliable criterion for evaluating the faithfulness of any particular theology”⁸⁰.

In all of this, Sydnor has gone too far. Love cannot make a proposed metaphysical framework immune to rational critique. But this is what happens when love is the only legitimate criterion. In contrast to Sydnor, I would affirm, as would many theologians, that truth is another important criterion in Christian theology. Rational argumentation is one way to get at the truth, and historically it has been used in both natural theology, to prove God’s existence, and in revealed theology, to argue, for example, against erroneous understandings of the Trinity⁸¹. Indeed, love cannot be the only criterion of Christian theology because the act of correcting someone’s false beliefs or theological errors is an act of love. But such fraternal correction is impossible without rational argument.

⁷⁶ Sydnor, *The Great Open Dance*, 83.

⁷⁷ Sydnor, *The Great Open Dance*, 312-313.

⁷⁸ Sydnor, *The Great Open Dance*, 315.

⁷⁹ Sydnor, *The Great Open Dance*, 313.

⁸⁰ Sydnor, *The Great Open Dance*, 313.

⁸¹ Aquinas says philosophical arguments can be used in theology in three ways: (1) to demonstrate the preambles of the faith, (2) to help elucidate the faith through analogies, and (3) “to refute assertions contrary to the faith, either by showing them to be false or lacking in necessity”. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, reply, in: *Faith, reason, and theology*, trans. A. Maurer, (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987), 49.

Conclusion

Although the above arguments are not exhaustive, they are decisive. They make a strong case that all Christians, including progressive Christians, should reject Sydnor's panentheistic framework. One reason for this is that the arguments above demonstrate that panentheism is not a viable metaphysical possibility. Earlier, I argued that there are only three, mutually exclusive and jointly exhaustive, general metaphysical possibilities concerning the relationship between reality and God: pantheism, panentheism, and dualistic theism. Pantheism was ruled out because it makes sin and redemption illusory. As we have seen, panentheism can be ruled out because it holds that the world is part of God, which makes God a composite being. A composite being, however, cannot be the most fundamental reality because all composite beings require a cause. As such, a composite being cannot be a good philosophical explanation for the existence of the world. This is a problem that affects all versions of panentheism, insofar as all of them make God a composite being because they all hold that the world is part of God.

In addition to this generic argument against Sydnor's framework, there are other reasons all Christians should reject Sydnor's framework and these concern the four dimensions of experiencing the sacred identified by Sydnor.

First, insofar as Christians value science and the intelligibility of the cosmos, they should prefer Aquinas' framework. This is because Sydnor's framework undermines scientific discovery and the intelligibility of the cosmos for the reasons we discussed above: (1) a composite God cannot be a good philosophical explanation for the existence of the world or its intelligibility and (2) Sydnor's framework seems to allow God to violate the principle of non-contradiction, or at least it does not ground the principle of non-contradiction as strongly as Aquinas' framework.

Second, Sydnor's conception of a personal God is anthropomorphic and incompatible with the Trinity. That is, he describes God as a temporal, imperfect, changing, emotional, embodied being, and he describes the persons of the Trinity as distinct centers of subjective experience that interact in time, causing changes in one another. Unfortunately, this introduces a substance-accident-like structure into each Person of the Trinity, which is closer to polytheism than monotheism. Third, with respect to the Divine presence in humans and the material cosmos, Sydnor accounts for this somewhat bluntly by holding the divinity of all physical beings, insofar as each is a part of God's body.

In contrast, Aquinas' existential metaphysics of participation can integrate the four dimensions of experiencing the sacred better, while also avoiding the perils identified by Sydnor. With respect to God, Aquinas' theory of analogous predication allows him to argue that God is intelligent, free, and loving—not in a finite human way, but eminently in a higher and perfect way. As such, Aquinas can affirm that God is eternal, unchanging, and absolutely perfect, which Sydnor denies.

In addition, Aquinas' understanding of God as purely simple, purely actual, and Being Itself, better explains how God is the uncaused, fundamental reality

that can impart being to creatures. Unlike composite candidates such as Ramanuja's Brahman or a singularity, God does not have to be accepted merely as a brute fact. Instead, because God's Essence is identical to God's Being, there is a reason why God exists. In this way, Aquinas' strong arguments for God help to preclude the peril of atheism.

Furthermore, because the law of non-contradiction flows necessarily from God, as Being Itself, this ensures that neither God nor His creation violates this metaphysical and logical principle. These advantages make Aquinas' metaphysics the strongest ground possible for the intelligibility of the cosmos and for the rationality humans need for scientific investigation, which should be important to all Christians, and especially to progressive Christians.

Aquinas' framework also integrates the Divine presence in humans and the material cosmos in a better way. This is because there are degrees of participation, which is the basis for a hierarchy. God alone is Divine in the full sense, which precludes idolatry, and other creatures participate in God's being in varying degrees. Additionally, the degrees of participation allow Aquinas to distinguish between a mere likeness to God versus being in the image of God. Humans, as intelligent creatures, are in the image of God and therefore can be said to participate in the Divinity of God in a special way that transcends the rest of the material cosmos. Indeed, being in the image of God is the basis for human rights, which militates against barbarism. Aquinas' notion of participation also helps to avoid violence to the environment insofar as humans can recognize prudentially that care of the environment is necessary for the continuation of human life.

Finally, Aquinas' teaching on God's continual conservation of creatures in being gives him the best aspects of panentheism, but without its inherent problems. That is, God is in all things intimately, and creatures are wholly dependent on God at all times (inseparability). However, unlike Sydnor's framework, the dependency is asymmetrical. That is, while creatures are wholly dependent on God for their being, God's being is not in any way dependent on creatures. For this reason, and the other reasons given above, Aquinas' existential metaphysics of participation is a better metaphysical framework for all Christians, including progressive Christians sympathetic to panentheism.

As I bring this essay to a close, there are two more conclusions that can be drawn from this analysis of Sydnor's proposed framework for Christianity. First, it shows the importance of philosophical argument and metaphysical frameworks for Christian theology. The wrong metaphysical framework can lead to serious theological errors. Recently, Roland Millare made this point in an article where he discussed the influence of nominalist metaphysics on Martin Luther's understanding of the sacraments, and his following insights are relevant here as well:

The development of Luther's theology highlights the obligation for an honest assessment of the philosophical presuppositions (or lack thereof) that undergird varying theologies for scholars and members of the faithful who are engaged in the work of authentic ecumenism. The future of Christian unity and the general

reform of modern culture require a theology rooted in a solid Scriptural foundation in dialogue with the living Tradition of the Church (particularly the Church Fathers) built on the foundations of a realist metaphysics. The aid of both faith and reason will allow a person to fully encounter the Person of Jesus Christ as fully God and fully man⁸².

Second, whereas comparative theology and ecumenical dialogue are useful, Sydnor's project highlights the risks inherent in constructive theology⁸³. Despite his sincere intent to produce "a Christian Theology", his theology is rather a syncretism of Christianity, Hinduism, Buddhism, and other systems of thought⁸⁴. In this sense, his work should serve as a cautionary tale⁸⁵.

* * *

Bibliography

- Aristotle, *Metaphysics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Chandogya Upanishad, trans. Swami Muni Narayana Prasad, New Delhi: D.K. Printworld, 2020.
- Clooney F.X., *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- Delfino R.A., *The Problem of Justifying the Right to Freedom of Religion*, "Journal of Dharma" 31(2006), no. 1, 51-65.
- Delfino R.A., *Transcendental Beauty and Culture*, "Człowiek w Kulturze" 34(2024), no. 2, 167-179.
- Dodds M.J., *The Unchanging God of Love: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2nd ed. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008.
- Doolan G.T., *Aquinas on Esse Subsistens and the Third Mode of Participation*, "The Thomist: A Speculative Quarterly Review" 82(2018), no. 4, 611-642.
- Doolan G.T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, D.C.: CUA Press, 2008.
- Emery G., *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Keating J.F., T.J. White, eds., *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Kronen J., *Spirits and 'Things': Ritschl's Critique of Metaphysics in Light of Gracia's Definition of Metaphysics*, in: *What Are We to Understand Gracia to Mean? Realist Challenges to Metaphysical Neutralism*, ed. R.A. Delfino, Amsterdam: Rodopi, 2006.
- Millare R., *The Nominalist Justification for Luther's Sacramental Theology*, "Antiphon" 17(2013), no. 2, 168-190.
- Ott L., *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible, trans. P. Lynch, 4th ed., Rockford, IL: TAN Books and Publishers, 2009.

⁸² R. Millare, *The Nominalist Justification for Luther's Sacramental Theology*, "Antiphon" 17(2013), no. 2, 189.

⁸³ Sydnor, *The Great Open Dance*, 33.

⁸⁴ For his intent to produce a Christian theology, see *The Great Open Dance*, 31. For his integration of the Buddhist philosopher Nagarjuna, see *The Great Open Dance* pages 20-23.

⁸⁵ I would like to thank Jonathan Weidenbaum for many talks about Hinduism over the years and for his comments on an earlier draft of this essay. I also received perceptive and helpful comments from Christopher Apodaca. *Et Deo Gratias*. I dedicate this essay to the late Peter A. Redpath, for all he taught me.

- Owens J., *Quiddity and Real Distinction*, "Mediaeval Studies" 27(1965), no. 1, 16-17.
- Owens J., *The Starting Point of the Prima Via*, in: *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. by J.R. Catan, Albany, NY: State University of New York Press, 1980, 169-191.
- Plato, *Timaeus*, in: *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Plotinus, *Enneads*, 7 volumes, trans. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Ram-Prasad C., *Divine Self, Human Self: The Philosophy of Being in Two Gita Commentaries*, London: Bloomsbury Academic, 2013.
- Ramanuja, *Sri Bhasya: Commentary on the Brahma Sutras*, trans. Swami Vireswarananda, Swami Adidevananda, Kolkata: Advaita Ashrama, 2003.
- Ramanuja, *Sri Ramanuja Gita Bhasya*, trans. Swami Adidevananda, Myslapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991.
- Ramanuja, *Vedārtha-Sangraha*, trans. S.S. Raghavachar, Mangalore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1992.
- Redpath P.A., *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics: Volume Two*, St. Louis, MO: En Route Books & Media, 2016.
- St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh, O. Rodriguez, revised ed. Washington, DC: ICS Publications, 1991.
- Sydnor J.P., *Does God Have a Body? Ramanuja's Challenge to the Christian Tradition*, "Journal of Hindu-Christian Studies" 31(2018), 18-36.
- Sydnor J.P., *God in All Things: Ramanuja's Divine Ontology for Christian Panentheism*, "Inter-religious Studies and Intercultural Theology" 6(2022), no. 2, 153-171.
- Sydnor J.P., *God Is Not Eternal, Nor Are We: On the Blessedness of Being in Time*, "Open Theology" 4(2018), no. 1, 176-190.
- Sydnor J.P., *The Great Open Dance: A Progressive Christian Theology*, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2024.
- Thomas Aquinas, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Q. 1-4, in: *Faith, reason and theology*, trans. by A. Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987.
- Thomas Aquinas, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Aquinas Institute, <https://aquinas.cc>, accessed: July 18, 2025.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, in: *Aquinas on Creation*, trans. by Baldner, Steven E., and William E. Carroll, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997.
- Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, Aquinas Institute, <https://aquinas.cc>, accessed: July 18, 2025.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, in: *Summa Theologiae: Prima Pars, 1-49*, trans. by L. Shapcote, ed. J. Mortensen and E. Alarcón, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, in: *Summa Theologiae: Prima Pars, 50-119*, trans. by L. Shapcote, ed. J. Mortensen and E. Alarcón, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Wippel J.F., ed., *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011.
- Wyman J.A., Jr., *Constructing Constructive Theology: An Introductory Sketch*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

ANDREW GNIADEK*

Knowing the Triune God: An Integration of Natural Knowing and Mystical Knowing

Abstract: This article proposes that the integration of philosophical and mystical ways of knowing God is accomplished within the human person, whose innate purpose to love Him provides the very means of achieving the Trinitarian life. It begins by examining natural knowing through reason, drawing on Aristotle and St. Thomas Aquinas, and acknowledges the limitations of human intellect in fully grasping the divine. The article then transitions to mystical knowing, emphasizing that this is an experiential, love-driven encounter with God as a Triune Community of Persons, rather than a conceptual understanding. By bringing these two ways of knowing together through faith, humanity can be brought into the life of the Trinity which is the ultimate happiness for which all humanity is made.

Keywords: Knowing God, Mystical Theology, Philosophy, Theosis, Love.

Introduction

Some people do not think they can know God because God is not material; he is beyond what they can sense through sight or intellectually grasp. Understanding the nature of knowledge in the context of this question may help these people overcome their uncertainty and, consequently, open them to faith. This article will provide an explanation of the word “know” in the question of whether we can know God, including the use of “know” in a philosophical and mystical theological context. The article will explore, in a philosophical sense, how human reason limits natural knowing and will emphasize that mystical knowing is not conceptual but experiential. This distinction does not diminish mystical knowing of God. Instead, this distinction emphasizes the strength of mystical knowing. In mystical knowing, love in the Holy Spirit guides one’s *nous* (conscious awareness) toward God, enabling the *psyche* (entire being) to experience divine love and attain knowledge beyond philosophical understanding. By gras-

* Andrew Gniadek – Independent Scholar, Host of Midnight Carmelite Podcast, Okoboji, IA, USA
ORCID: no data; e-mail: agniadek@carmel.mozmail.com



ping the significance of this mystical knowledge and how it contrasts with philosophical cognition, readers can engage skeptics about the knowledge of God, helping them recognize the possibility and encouraging openness to faith.

Natural Knowing

Aristotle famously begins his *Metaphysics* with the following: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*¹ (All men naturally strive after knowing)². Our very being desires to grasp and “see” things more clearly and perfectly. Yet, this seeking to know in the natural order has its own limits. St. Thomas Aquinas says *potentiae cognoscuntur per actus* (Powers are known through act), which means that how something operates, that is, what it does, reveals something about what that object or person is to the knower. That act of revealing allows us to strive successfully, with effort, to achieve a state of knowing concerning whatever we are consciously aware of and focusing on³. Knowing’s persistent focus through a person’s *νοῦς* (*nous*) on something or someone creates a connection between the knower and what is known. We see this in our everyday lives through the pursuit of careers, family life, personal hobbies, and other activities that reveal something about the person who engages in them. Therefore, we know someone through their actions, speech, body language, and other activities that reveal *what* something is and, in the case of a human person, *who* someone is. A common error when dealing with knowledge is that people think anything subject to what we can know is exhaustible, when the contrary is true; many people spend their lifetime living and studying a subject as a vocation, such as philosophy, and never come close to knowing everything there is to know.

Aristotle says later on in Book II of his *Metaphysics* that *Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπῇ τῇ δὲ ῥαδίᾳ. σημεῖον δὲ τὸ μήτ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς, μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ’ ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίγνεσθαι τι μέγεθος*⁴ (The contemplation concerning truth is, in one respect, difficult, but in another respect, easy. And a sign of this is that no one is able to grasp worthily the whole of it, nor does everyone fail completely, but each one says something concerning the nature of reality, and individually each adds something little or nothing, yet from all the contributions gathered together, some greatness comes to be). The keyword in this sentence is *θεωρία*, which has multiple meanings, but the safest way to understand it in terms of natural knowledge is an experiential vision, not an intellectual speculation. Furthermore, this experiential vision of truth is not the same as understanding the state of affairs of something that has been verified for a present purpose: *Ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ*

¹ All translations of Greek and Latin terms and passages in this article are my own.

² Aristotle, *Metaphysics: Book I-IX* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), 2.

³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6, sed contra, at Aquinas Institute, aquinas.cc.

⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 84.

καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον καὶ γὰρ ἂν τὸ τῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδιον ἀλλὰ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας⁵ (It is correct also to call philosophy knowledge of truth. For while the purpose of theoretical activity is truth, the end of practical activity is deed, for even if practical people might examine the state of affairs, they contemplate not the eternal, but rather something relative to a purpose and for the present. And we do not know the truth without its cause). This truth bears out in our everyday experience; no one claims to be a hydrologist without knowing the causes of water circulation to be able to model a river basin or claims to be a doctor without acting to generate health in patients, but to know *why* water is water as such is a deeper truth than simply knowing the causes of water circulation for various practical ends, just as knowing *why* health is health is greater than understanding how to set a patient's broken bone.

Often, natural knowing as such (*θεωρία*) is defined by applied understanding (*ἐπιστήμη* in a certain sense) as well as productive knowledge (*τέχνη*). Aristotle used the word *τέχνη* in relation to productive activities: first, in our day, programming an application on a computer; second, in our day or Aristotle's day, sculpting a statue. For Aristotle, the person who does those activities possesses *ἐπιστήμη* in an applied sense. For example, the person who programs knows the programming methods, which language to use for the application, and the application's function. Both the method and the function serve instrumental purposes for present needs.

Yet, the possibility exists to deny theoretical activity and ascribe ultimate causality to applied understanding through productive knowledge for present needs. This reduction of contemplation to applied understanding informing productive knowledge creates a mode of imposition of the knower on the known, in which the thing known is not known through causes but instead in the light of possible uses. These possible uses need a unifying principle. In this mode of epistemological reduction, the ordering principle of truth becomes the person whose applied understanding has the greatest reach for the productivity of all. Rather than considering causality in its proper sense, the thing known is measured by its possible productive use and utility, first to the self, then to others. This focus on the practical and utilitarian aspects of knowledge inevitably leads to a broader philosophical inquiry into the nature of truth itself, as explored further in St. Thomas Aquinas's views.

St. Thomas Aquinas, building on Aristotle, provides a robust understanding of truth central to natural knowing. St. Thomas's understanding of truth begins with sense wonder and the reduction of propositions to self-evident principles. He asserts that "knowing is produced by an assimilation of the knower to the thing known, so that assimilation is said to be the cause of knowledge"⁶. This

⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 86.

⁶ Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 1 a. 1, at DHS priory, www.dhspriory.org.

assimilation, or “the conformity of the thing and the intellect”, is what he calls “the formal constituent of the true”⁷. For Aquinas, truth adds to being in that this conformity creates knowledge in the intellect. Notably, he clarifies that “the true is a state of being even though it does not add any reality to being or express any special mode of existence. It is rather something that is generally found in every being, although it is not expressed by the word being”⁸. This means that a thing exists as a being prior to being judged as true in its conformity to the intellect.

The key difference here is that for St. Thomas, if a person knows ‘being’ properly through sense experience and conformity of the intellect with the thing, the person knows the thing’s essence. This contrasts sharply with later philosophical trends in Descartes, Hume, and Kant, who deny the possibility of knowing the essence of a thing as St. Thomas understands it. Both Aristotle and Aquinas emphasize the importance of knowing the causes of things to truly know their nature. While Aristotle lays the groundwork for understanding truth through *theoria* and the pursuit of causes, St. Thomas further develops Aristotle’s understanding of truth by explicitly linking truth to the conformity of the intellect with the essence of the thing known. This deep understanding of being and essence is crucial for a proper metaphysics of knowledge, as it grounds truth ultimately in reality itself, rather than in subjective ideas applied through productive knowledge.

It is vital to add nuance here: Aquinas is explicit that our knowledge of essences in the created order is often limited. As he says in the *Summa theologiae*,

Substantial differences being unknown to us, or at least unnamed by us, it is sometimes necessary to use accidental differences in the place of substantial; as, for example, we may say that fire is a simple, hot, and dry body: for proper accidents are the effects of substantial forms, and make them known⁹.

This means that even in knowing creaturely essences, a human person first acquires a general grasp of the nature, which is then refined over time through additional experience of the subject and dialectic¹⁰. This gradual, imperfect process of knowing the essence of a created thing serves as a powerful parallel to how we come to know God more deeply through a personal relationship of mutual love.

More importantly, though, St. Thomas says,

I answer by saying that the imperfect nature of our intellect takes away the basis of this difficulty. For if man of himself could in a perfect manner know all things

⁷ Thomas Aquinas, *De Veritate*, q.1 a.1, at DHS priory, www.dhspriory.org.

⁸ Ibidem.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6, sed contra, at Aquinas Institute, aquinas.cc.

¹⁰ This gradual unfolding of the essence is not a passive reception of data but corresponds to how I use the term “presencing,” which is the active engagement by which the human person, as a transcendent self-ordering free agent, discloses the identity of the phenomenon through the interplay of presence and absence. For a full phenomenological analysis of this structure, see A. Gniadek, *The Human Person and the Structures of Presence and Absence*, “*Studia Elckie*” 26(2024), no. 4, p. 419-432.

visible and invisible, it would indeed be foolish to believe what he does not see. But our manner of knowing is so weak that no philosopher could perfectly investigate the nature of even one little fly¹¹.

St. Thomas clarifies that we cannot know an essence perfectly, but instead imperfectly. As he states, if no philosopher can perfectly investigate the nature of something so small as a fly, no philosopher can claim to perfectly investigate the nature of God, or even deny that God exists due to being unseen if we can only imperfectly know things that are seen.

St. John Paul II, in his encyclical *Fides et ratio*, talks about the duty and mission of those in philosophy and theology to “‘proclaim the truth openly’ (2 Cor 4:2)... to explore different aspects of truth” so that they may lead those who are searching “to true wisdom, so that those who love truth may take the sure path leading to it and so find rest from their labours and joy for their spirit”¹². In fact, philosophy properly done is good for the human person, “although seriously handicapped by the inherent weakness of human reason, this aspiration [to truth through reason alone] should be supported and strengthened. As a search for truth within the natural order, the enterprise of philosophy is always open—at least implicitly—to the supernatural”¹³. The inherent receptivity in the human person, naturally striving to know, lays the foundation for how we can truly know God.

However, human striving after knowing, while powerful and essential, ultimately encounters its limits when attempting to grasp the divine. God, as a Triune Community of Persons, transcends the categories and conceptual frameworks of natural knowing. While philosophy can lead us to the very threshold of understanding the divine, it cannot, by its nature, provide a direct and exhaustive knowledge of God’s essence. This is where the concept of mystical knowing emerges, offering a different, yet equally profound, path to apprehending the divine.

Mystical Knowing

God is not a thing but is rather a Triune Community of Persons. We cannot express God or the Face of God since “the Face of God is our inability to express what he truly is”¹⁴. Now we are left with a paradox: if we cannot express God, since he is inexpressible and therefore cannot be grasped, how can we know him? Archbishop Fulton J. Sheen provides us with an answer:

At the beginning we never can love anybody or anything unless we *know* that person or *know* that thing. That is where there has to be an introduction to a person before there can be a beginning of love for that person...after a time, we come to

¹¹ Thomas Aquinas, *Sermons on the Apostles’ Creed*, Prologue, at Aquinas Institute, aquinas.cc.

¹² John Paul II, Encyclical on the Relationship between Faith and Reason *Fides et ratio* (14 September 1998), § 6.

¹³ John Paul II, *Fides et ratio*, § 75.

¹⁴ Benedict XVI, General Audience on Pseudo Dionysius (14 May 2008).

the second step: *love creates knowledge*. How often that happens, for example, in an enduring marriage between husband and wife. They know one another's moods, attitudes, fears, joys without ever a word being spoken. They have loved one another so deeply they have created a new kind of knowledge¹⁵.

This new kind of knowledge, coming through love, is precisely how we can know God¹⁶. Human persons, through their natural striving after knowing, can know God *through love*. In fact, as Pope Benedict XVI says, "In the end love sees more than reason. Where the light of love shines the shadows of reason are dispelled; love sees, love is an eye and experience gives us more than reflection"¹⁷. Therefore, *theoria* through love requires a different experience. To start on this journey to know God through love, we have to start with ourselves, as Clement of Alexandria teaches, by withdrawing from evil (*ἀποχή*), doing good as a do-gooder (*τὸ εὖ ποιεῖν*), pointing our passions towards the love of God (*ἀπάθεια*), and growing in the knowledge of God as a knower (*τὸ γινώσκειν*)¹⁸. Furthermore, *γνώσις* (knowledge) that results from growing in knowledge of God as a knower, as Origen taught, is not a conceptualization, but the Person of Christ, and this knowledge is of "varying in importance, or subjects for meditation adapted to the progress of the contemplative, or new ways of knowing, the inexhaustible riches of the same divine object, or as more and more abundant currents pouring forth from the well of eternal life"¹⁹. The Alexandrian school, of which Origen and Clement were a part, emphasized *θεωπία* (*theoria*) as the vision of God that only came through the person's voluntary choices and deepening love and knowledge of God. Here as well, *θεωπία* (*theoria*) is an experiential vision, not intellectual speculation.

Many other authors within the Catholic mystical-ascetical tradition spoke about this spiritual ascent and growth as a knower striving after God in love. St. Augustine, for example, famously wrote "I was not with you" in his prayer in Book X of his *Confessions*, which shows that, for Augustine, mystical knowing is

¹⁵ F. Sheen, *Life Is Worth Living* (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 64.

¹⁶ This priority, by virtue of the object of mystical knowing, that is, the infinite God, over the object of what can be grasped through natural knowing, that is, finite being, echoes the Neoplatonic tradition, wherein contemplation serves as the ontological bridge between the lower and higher hypostases. As Curtis Hancock observes, for Plotinus, philosophy acts as a "natural confirmation" of what is grasped directly in mystical union, reinforcing the continuity rather than the rupture between natural and supernatural modes of knowing. See C.L. Hancock, *Plotinus on Eternity and Time*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 4, p. 439, note 10.

¹⁷ Benedict XVI, General Audience on Pseudo Dionysius.

¹⁸ Specifically, Clement of Alexandria describes *θεωπία* (*theoria*) as "an activity that may be exercised or trained... he [the seeker of God] also 'exercises himself in the discipline that teaches the curbing of pleasures and right direction of action'". This activity is not just for the life to come but "an activity that is part of life here and now. The true gnostic is the one who has attained the vision of God... The gnostic prays that 'it [theoria] may grow and abide with him'". See H.F. Hagg, *Purity of Heart and the Vision of God in Clement of Alexandria*, "Symbolae Osloenses" 94(2010), no. 1, 154.

¹⁹ R. Adiou, *Origen: His Life at Alexandria* (London: Herder, 1944), 132.

an interaction between two persons: the person who strives after God and the Triune Community of Persons that is God. Augustine begins discussing how God has shown what is manifest about Himself, and he does so in terms of grace. In Chapter 6 of *On Grace and Free Will*, Augustine makes clear that “this question, then, seems to me to be by no means capable of solution, unless we understand that even those good works of ours, which are recompensed with eternal life, belong to the grace of God, because of what is said by the Lord Jesus: Without me you can do nothing (Jn 15:5)”²⁰. John Cassian, on the other hand, says that

the divine protection then is inseparably present with us, and so great is the kindness of the Creator towards his creatures, that His Providence not only accompanies it, but actually constantly precedes it...And when He sees in us some beginnings of a good will, He at once enlightens it and strengthens it and urges it towards salvation, increasing that which He Himself implanted or which He sees to have arisen from our own efforts²¹.

Both Augustine and John Cassian show that grace and free will are involved in our striving after knowing God as the graces he gives to one person are different than for another, but all of us have the free-will to cooperate with the grace given to us by God and grow in our knowing of God through love.

We can use a method of discourse in discussing God called apophatic theology, which means to go away from what we know by reason, and go towards that which is beyond reason through the mode of negation. This method of discourse protects “God’s transcendence” and “affirms the inadequacy of reason or language as a definitive means of knowing God” and “regarding God’s immanence...defines knowledge in terms of mystical union”²². Apophatic theology does not mean that we are completely ignorant of God; rather, it means that there are limitations to our language and conceptual understanding when speaking of God as transcendent. Cataphatic theology “speaks of God positively, in terms of who God is, according to revelation in Scripture, tradition, affective religious experience, and/or nature”²³. Cataphatic and apophatic theology complement one another like a key that, when divided into two pieces, must be put together to open this door towards mystically knowing God.

Pseudo-Dionysius helps point out how this knowing of God is *personal and necessarily relational*, allowing us to *participate* in God through his grace to rise

²⁰ Augustine, *On Grace and Free Will*, Chapter 2, trans. by P. Holmes, R.E. Wallis, and revised by B.B. Warfield, *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*, ed. by P. Schaff, vol. 5 (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), at New Advent, www.newadvent.org.

²¹ John Cassian, *Conference XIII*, chap. 8, at Christian Classics Ethereal Library, www.ccel.org.

²² *Apophaticism*, in: *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), 63. For an additional definition of Apophatic Theology, see *Apophatic Theology*, in: *New Dictionary of Theology: Historical and Systematic* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 97.

²³ *Cataphatic Theology*, in: *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), 175.

above what we are capable of to union with God himself. In *The Divine Names*, Pseudo-Dionysius says,

With a wise silence we do honor the inexpressible... It is the guide bringing upward those uplifted to it and is the enlightenment of the illuminated. *Source of perfection for those being made perfect, source of divinity for those being deified*... It is the Life of the living, the being of beings, it is the Source and the Cause of all life and of all being, for out of its goodness it commands all things to be and keeps them going²⁴.

Pseudo-Dionysius shows how God maintains our existence as a relation with himself and is the source of all goodness in us and around us. Furthermore, we can be made perfect and be deified from God's initiative with our cooperation. Thus, our knowing of God through love changes us to be more and more in line with God, that is, to participate in the Triune life of God, and like the married couple, our joys become God's joys and our loves become that which God loves.

Ultimately, as we become more and more deified toward a state called *θέωσις* (*theosis*), we see and know as knowers through an increase in faith, hope, and charity, the supernatural virtues, through what are called the *energies* of God, that is, the personal relationship of God with us and creation with himself as source and cause of all, within ourselves and around us. Faith illuminates us, and as Gregory Palamas teaches, "The perfection of the likeness of God is effected by the divine illumination that comes from God"²⁵. This illumination is one, as it comes from God in his desire to deify us and help us grow in likeness to him. His energies are many as each relation with another person produces a likeness, which is uncreated as it comes from God but is manifest in the created finite order relationally. Therefore, as Palamas points out,

The divine transcendent being is never named in the plural. But the divine and uncreated grace and energy of God is divided indivisibly according to the image of the sun's ray which gives warmth, light, life and increase, and sends its own radiance to those who are illuminated and manifests itself to the eyes of those who see²⁶.

Just as the sun is one and its rays are many, yet still appear as one, these energies illuminate many but come from the one, divine, transcendent God.

One final question remains unaddressed: if God is a Triune Community of Persons, transcendent, and beyond finite being, why does he want to know us? Why does he love us first so that through love we can love Him? St. John of the

²⁴ Emphasis mine. Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*, 1, § 3, in: *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987), 51.

²⁵ G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, trans. R. Sincewicz (Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), 159.

²⁶ Palamas, *The One Hundred*, 163.

Cross gives us the answer to this question in his poem “The Romances”, which talks about the inner Trinitarian Life of God. In this poem, the Father tells the Son,

My Son, I will give myself to him who loves you and I will love him with the same love I have for you, because he has loved you whom I love so... My Son, I wish to give you a bride who will love you. Because of you she will deserve to share our company, and eat at our table, the same bread I eat, that she may know the good I have in such a Son; and rejoice with me in your grace and fullness²⁷.

Thus,

All of the members of the just would be joined, who form the body of the bride and so it would be with the bride, for, taken wholly into God, she will live the life of God²⁸.

Later, the Father tells the Son that

this principle would hold in perfect love between the lover and the beloved: that the lover ought to become like the beloved, because the greater similarity brings the greater delight; a delight which, without a doubt, would grow immensely in your bride if she saw you in the flesh that she had²⁹.

These passages illustrate that God’s initiative comes through the Incarnation, founded in the principle of love that has held from all eternity between the Father and the Son in the Holy Spirit, the very Trinitarian Life of God himself. This principle renders the lover like the beloved, and that likeness brings delight. In our case, not being God, the second Person of the Trinity, the *Λόγος* (Logos) took on human flesh so we can love him in our order of being. While he remains God, one person in two natures, Jesus seeks to love us to the very depth of our being, including our sufferings, weariness, and struggles. Hence, in “Romances”, we see the Son saying to the Father,

I will go to seek my bride and take upon myself her weariness and labors in which she suffers so; and that she may have life, *I will die for her, and lifting her out of that deep, I will restore her to you*³⁰.

As this poem illustrates, God seeks us first to restore us to him, and mystical theology, the direct experience of God, is our way through Jesus Christ, in the Holy Spirit, to be restored to the Father in the very love of the Trinitarian life of God.

²⁷ John of the Cross, *Romances*, in: *The Collected Works of Saint John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh, O. Rodriguez (Washington, DC: Institute of Carmelite Studies, 1991), 62.

²⁸ John of the Cross, *Romances*, 64.

²⁹ This quote of St. John’s poem is my translation of the original Spanish of *Romances*. See John of the Cross, *Romances*, 66.

³⁰ Emphasis mine. John of the Cross, *Romances*, 67.

Conclusion

This article has demonstrated that the question of whether we can truly know God is answered in the integration of philosophy and mystical theology through faith. Human reason has its limits, which philosophy rightly utilizes; however, mystical theology allows us to move beyond the boundaries of finitude to a direct experience of the transcendent God. This experiential encounter between the human person and the Triune Community of Persons founds the Catholic mystical tradition and mystical knowing as such. While the apophatic method points to the transcendent and essentially unknowable God as a complement to cataphatic theology's positive approach through things like Scripture and tradition, we are transformed through divine illumination from the one God to all human persons who, through free will, receive and cooperate to participate in the energies of God. In the order of creation, God's love is the first, initiating cause of this relationship. However, in the order of human knowing, intellectual knowledge is the first step, and love is the last and perfecting step. Where human reason can go no further, our knowledge of God is increasingly perfected the more we love God and are loved by God. Ultimately, this love transcends intellectual limits to restore us to the Trinitarian life God calls humankind to.

* * *

Bibliography

- Adiou R., *Origen: His Life at Alexandria*, London: Herder, 1944.
 Aristotle, *Metaphysics: Books I-IX*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
 Augustine, *On Grace and Free Will*, at New Advent, www.newadvent.org.
 Benedict XVI, General Audience on Pseudo Dionysius (14 May 2008).
 Gniadek A., *The Human Person and the Structures of Presence and Absence*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 4, p. 419-432.
 Hagg H.F., *Purity of Heart and the Vision of God in Clement of Alexandria*, "Symbolae Osloenses" 94(2010), no. 1, p. 148-156.
 Hancock C.L., *Plotinus on Eternity and Time*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 4, p. 433-446.
 John Cassian, *Conference XIII*, at Christian Classics Ethereal Library, www.ccel.org.
 John of the Cross, *Romances*, in: *The Collected Works of Saint John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh, O. Rodriguez, 60-68, Washington, DC: Institute of Carmelite Studies, 1991.
 John Paul II, Encyclical on the Relationship between Faith and Reason *Fides et ratio* (14 September 1998).
 Palamas G., *The One Hundred and Fifty Chapters*, trans. R. Sincewicz, Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
 Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*. In *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid, 49-131, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987.
 Sheen F., *Life Is Worth Living*, San Francisco: Ignatius Press, 1999.
 Thomas Aquinas, *De Veritate*, at DHS Priory, www.dhspriory.org/thomas.
 Thomas Aquinas, *Sermons on the Apostles' Creed*, at Aquinas Institute, aquinas.cc.
 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, at Aquinas Institute, aquinas.cc.

FRANCISCO MANUEL VILLALBA LUCAS*

Hacia una filosofía de la inteligencia artificial (IA): implicaciones antropológicas, metafísicas y éticas desde una perspectiva personalista

Resumen: El desarrollo de la inteligencia artificial (IA) no solo representa una revolución tecnológica, sino un cambio de paradigma que afecta de manera profunda a cómo entendemos filosóficamente al ser humano. Este trabajo aborda el estado actual del pensamiento filosófico ante la emergencia de la IA, explorando sus implicaciones en los planos antropológico, metafísico y ético. Se distingue entre distintos tipos de IA, débil y fuerte, y se analizan las connotaciones filosóficas de cada una en relación con la conciencia, la responsabilidad y la noción de persona. Desde una perspectiva personalista, se argumenta que la IA, aunque útil, nunca puede sustituir la interioridad y la libertad propias del ser humano. Se subraya la necesidad de una filosofía de la IA que, más allá de los marcos tecnocientíficos, aborde las preguntas de sentido, límite y orientación moral. Este enfoque requiere integrar las aportaciones de la tradición filosófica clásica y contemporánea, así como del personalismo, para salvaguardar la dignidad humana en un mundo cada vez más dominado por la lógica algorítmica. Se concluye que solo una comprensión profunda del ser humano permitirá un desarrollo ético y humanizador de la inteligencia artificial.

Palabras clave: Filosofía de la inteligencia artificial, personalismo, inteligencia artificial débil y fuerte, responsabilidad moral, conciencia.

A Philosophy of Artificial Intelligence (AI): Anthropological, Metaphysical and Ethical Implications from a Personalist Perspective

Abstract: The emergence of artificial intelligence (AI) marks not merely a technical milestone but a profound transformation in the way we understand ourselves. Far from being a neutral tool, AI is shaping new ways of thinking, acting, and relating, and raises

* Francisco Manuel Villalba Lucas – Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio, Murcia, España
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6082-8489>; e-mail: villalba-lucas@hotmail.com



questions that reach the very core of philosophical inquiry. This paper examines, from a personalist perspective, how this emerging technology impacts key areas of philosophy such as anthropology, metaphysics, and ethics. Starting from the distinction between narrow and strong AI, it explores their implications for consciousness, responsibility, and the concept of personhood. Against the backdrop of scientific and technological enthusiasm, the article emphasizes the urgent need for a philosophy of AI that safeguards the dignity and central value of the human person. The proposed approach draws on both classical and contemporary philosophical traditions—particularly personalism—as a path to protect human dignity in a world increasingly shaped by algorithmic logic. Only a comprehensive understanding of the human being and the recognition of the person’s centrality will allow for an ethical and truly humanizing development of AI.

Keywords: Philosophy of artificial intelligence, Personalism, Narrow and general AI, Moral responsibility, Consciousness.

1. Introducción

Vivimos en un mundo cambiante impulsado por el surgimiento de tecnologías emergentes que no solo transforman el modo en que trabajamos o nos relacionamos, sino que afectan directamente a cómo entendemos y explicamos lo que significa ser humano. La inteligencia artificial (IA), entendida como el conjunto de sistemas capaces de simular funciones cognitivas humanas, percepción, razonamiento, lenguaje o aprendizaje, representa una de las innovaciones científico-tecnológicas más decisivas del siglo XXI. Su desarrollo y proliferación están generando una transmutación cultural de gran importancia que exhorta con fuerza al pensamiento filosófico.

Desde sus inicios, la IA ha interpelado al pensamiento con cuestiones filosóficas de gran calado: ¿puede una máquina pensar?, ¿en qué consiste la conciencia?, ¿hay diferencia esencial entre la inteligencia humana y la artificial?, una máquina ¿es agente moral? Y en este sentido ¿es legítimo pedir responsabilidad moral a un artefacto? Estas cuestiones fueron ya anticipadas por Alan Turing en su célebre artículo de 1950, donde formulaba su conocido “*Test de Turing*” como criterio de indistinguibilidad funcional entre una máquina y un ser humano en el uso del lenguaje¹. Sin embargo, las cuestiones que por aquel entonces eran puramente especulativas, en la actualidad han adquirido una urgencia nueva en un contexto donde los sistemas de IA no solo razonan o predicen, sino que toman decisiones con consecuencias reales en múltiples ámbitos de la vida social, económica y política.

La filosofía se ve así llamada a analizar en profundidad el estatuto ontológico de estos sistemas, los supuestos antropológicos que los sustentan y los desafíos éticos que plantean. Como indica Luciano Floridi, “*ya no vivimos simplemente en una sociedad informatizada, sino en una sociedad que está siendo progresivamente informatizada por agentes artificiales cada vez más autó-*

¹ A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, “Mind” 59(1950), n.º 236, pp. 433-460.

nomos”². Esta creciente autonomía técnica, combinada con la opacidad de los sistemas de aprendizaje automático y el carácter algorítmico de muchas decisiones, pone en cuestión no solo nuestras estructuras jurídicas, sino también nuestros marcos morales y antropológicos³. Frente a esta situación, es necesaria y apremiante una filosofía de la inteligencia artificial que reflexione sobre todo esto. Pero, no basta con una reflexión ética de corte utilitarista o normativo, sino que se requiere una interrogación ontológica y antropológica que ponga a la persona en el centro del análisis. En este sentido, el pensamiento personalista, por su reconocimiento de la dignidad irreductible de la persona y su apertura a la trascendencia, ofrece un marco privilegiado para discernir lo que la IA es, lo que puede llegar a ser, y lo que nunca podrá sustituir. Como señaló Karol Wojtyła, “*la persona es un ser que no puede convertirse en objeto de dominio técnico sin traicionar lo más propio de su ser*”⁴.

Este trabajo propone, por tanto, examinar la situación del pensamiento filosófico ante la IA desde una triple perspectiva: antropológica, metafísica y ética. Se distinguirán los tipos fundamentales de IA y sus implicaciones filosóficas, y se argumentará la necesidad de estructurar una filosofía de la IA que no se limite a diagnosticar peligros o beneficios, sino que fundamente normativamente el lugar preeminente e irrenunciable de la persona humana en un mundo crecientemente automatizado.

2. Tipología de la inteligencia artificial y sus implicaciones filosóficas

Técnicamente, la inteligencia artificial se clasifica, comúnmente, en dos grandes categorías: IA débil (narrow AI) e IA fuerte (strong AI). La IA débil está diseñada para realizar tareas específicas dentro de un dominio limitado, como los asistentes virtuales, los sistemas de recomendación o los algoritmos de predicción de consumo. Son sistemas eficaces, pero no tienen conciencia ni adquieren comprensión de su actividad. Por el contrario, la IA fuerte se refiere a una forma de inteligencia artificial que no solo realiza tareas propiamente humanas, sino que posee capacidades cognitivas generales, autoconciencia y, potencialmente, voluntad y emociones⁵. Esta distinción, por tanto, introducida

² L. Floridi, *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 6.

³ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, New York, PublicAffairs, 2019, pp. 377-388.

⁴ K. Wojtyła, *Persona y acción*, trad. J. Pérez de Laborda, Madrid, BAC, 1982, p. 67.

⁵ Nick Bostrom, especialmente en su libro *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (2014), plantea este posible escenario, pero no afirma que esto vaya a ocurrir necesariamente, solo advierte sobre un contexto en el que una superinteligencia artificial, al alcanzar o superar hipotéticamente la inteligencia humana general, podría desarrollar metas propias, capacidad de automejora y comportamientos aparentemente voluntarios, con consecuencias impredecibles. También exploran estas posibilidades, con distintos énfasis, Ray Kurzweil, quien en *La singularidad* está cerca de sugerir que las máquinas podrían alcanzar niveles de conciencia y emociones comparables a los humanos. David Chalmers, que discute si una IA con capacidades funcionales similares al ser humano podría tener conciencia o vida mental y Max

inicialmente por John Searle, como vemos tiene hondas implicaciones filosóficas⁶.

La IA débil plantea desafíos éticos urgentes: sesgos algorítmicos por el histórico de datos defectuosos, amenazas a la privacidad por sistemas de vigilancia masiva, desaparición de ciertos empleos y precarización de otros por la automatización, y una creciente dependencia de mecanismos, al fin y al cabo, desconocidos que dificultan la rendición de cuentas. Estos problemas, por tanto, requieren de la elaboración de unos marcos normativos claros y de una filosofía práctica que guíe el desarrollo de este tipo de IA basándose en criterios de justicia, equidad y transparencia. Pero, aunque la anterior IA presenta problemas de gran calado, es la IA fuerte la que abre el campo a las grandes cuestiones filosóficas tradicionales. ¿Puede una máquina verdaderamente pensar o simplemente simula el pensamiento? ¿Qué significa “entender” un lenguaje, tener una intención o desear algo? Estos interrogantes están en el centro del conocido experimento mental de Searle: el cuarto chino, en el que se argumenta que manipular símbolos según reglas no implica comprensión auténtica⁷.

Estas reflexiones nos conducen al debate clásico sobre la relación mente-cuerpo, la conciencia y la intencionalidad. Las teorías funcionalistas, inspiradas en la analogía con las computadoras, sostienen que la mente, al igual que un sistema operativo, puede explicarse como un sistema de procesamiento de información. Sin embargo, filósofos como Hubert Dreyfus han criticado dicha comparación por su incapacidad de destacar los aspectos no formales de la cognición humana, como son: el contexto, la ambigüedad, la corporeidad o la experiencia vital⁸. La comprensión humana está profundamente encarnada y situada, y no puede reducirse a reglas o algoritmos. Desde el pensamiento personalista, esta crítica cobra aún más fuerza. La persona humana no debe ser considerada simplemente como un conjunto de funciones o capacidades, sino un ser auto-consciente, en apertura al otro y dotado de una dignidad incondicional. En este sentido, la conciencia no es un epifenómeno emergente ni una simulación funcional, sino una manifestación de la persona, de su interioridad y de su trascendencia. Como señala Karol Wojtyła, la persona es “*alguien y no algo*”, un sujeto irreductible que vive su existencia desde la interioridad⁹. Además, las promesas de crear una superinteligencia (superintelligence), como plantea Nick

Tegmark, en *Vida 3.0*, habla de la posibilidad de que sistemas artificiales puedan tener “*experiencias*” si alcanzan niveles suficientemente complejos de procesamiento. En resumen, aunque no hay consenso, varios autores especulan sobre la posibilidad de que una IA fuerte futura pudiera desarrollar estructuras funcionales que imiten o simulen la voluntad o las emociones. Pero desde el punto de vista filosófico, especialmente personalista, deberíamos preguntarnos si esas vivencias equivaldrían a experiencias reales o auténticas.

⁶ J. Searle, *Minds, Brains, and Programs*, “Behavioral and Brain Sciences” 3(1980), pp. 417-457.

⁷ Ibid., pp. 417-420.

⁸ H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, 1992.

⁹ K. Wojtyła, *Persona y acción*, p. 55.

Bostrom¹⁰, suscitan nuevas cuestiones preocupantes: ¿qué pasaría si una IA adquiriera capacidad de mejorarse a sí misma, escapando al control humano? ¿Podría una entidad artificial desarrollar objetivos propios, contrarios al bien humano? Estas preguntas, aunque aún especulativas, no deben ser descartadas desde la filosofía, que tiene el deber de anticipar y reflexionar críticamente sobre los futuros posibles que la tecnología puede abrir o clausurar. Ninguna de las distopías tecnológicas propuestas desde distintos ámbitos, alguna de ellas plasmada en el séptimo arte, plantean nada beneficioso para la persona o para una gran mayoría de ellas.

En resumen, los diferentes tipos de IA no solo se distinguen por grados técnicos de mayor o menor sofisticación, sino que implican diferentes niveles de interrogación filosófica. La IA débil exhorta a la ética práctica y política, mientras que la IA fuerte obliga a repensar los principios ontológicos, antropológicos y gnoseológicos de la condición humana. La filosofía navega en ambos planos, evitando tanto el entusiasmo acrítico como la visión apocalíptica sin más, proponiendo criterios y normas para orientar el desarrollo técnico al servicio de la persona.

3. Cuestiones antropológicas y metafísicas

El avance imparable de la inteligencia artificial, por tanto, obliga a replantear cuestiones fundamentales sobre la naturaleza humana y el estatuto ontológico de las entidades artificiales. Si una máquina puede simular el lenguaje humano, resolver problemas complejos, generar obras artísticas o incluso expresar emociones simuladas, podríamos preguntarnos ¿qué distingue ontológicamente a un ser humano de un artefacto cognitivo? Esta pregunta, lejos de ser meramente teórica, refleja una tensión de fondo entre dos formas de comprender lo humano: como sujeto personal o como sistema funcional.

Desde una perspectiva personalista, como ya hemos referido, el ser humano no puede definirse exclusivamente por sus funciones o habilidades, por muy sofisticadas que estas sean. La persona es un ser único e irrepetible, que se caracteriza por su interioridad (co-ser), su relacionalidad (ser-con), su autoconciencia, la libertad y la apertura a la trascendencia¹¹. Como afirma Karol Wojtyła, “la persona se posee a sí misma y se autodetermina; es sujeto de actos conscientes, y por eso no puede reducirse a un objeto”¹². Este núcleo ontológico, este ser personal, no es replicable por una IA, por muy avanzadas que sean sus capacidades de simulación. El debate entre simulación y realidad resulta aquí crucial. Una IA puede imitar una conversación significativa, pero no experimentar el sentido; puede aparentar empatía, pero no sentir la compasión;

¹⁰ N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, University Press, 2014.

¹¹ Para una comprensión mayor de las características de la persona ver: F.M. Villalba Lucas, *Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona*, CTF nº 14, Ed. Espigas, 2016.

¹² K. Wojtyła, *Persona y acción*, p. 101.

puede jugar al ajedrez quizás incluso mejor que un gran maestro, pero no saber y, por tanto, no poder disfrutar de lo que significa “ganar”. Esta diferencia no es de grado, sino de naturaleza. Como señala Emmanuel Mounier, “*la persona es una existencia que se afirma desde su interioridad como un centro libre y abierto a la comunión*”¹³. No hay comunión auténtica sin subjetividad, sin el yo trascendental, ni subjetividad sin conciencia vivida, sin experiencias de vida.

Si nos centramos ahora en el punto de vista metafísico, la IA plantea una forma de artificialidad radical que reproduce funciones vitales sin poseer vida. Mientras que un organismo vivo (ser natural) se constituye desde dentro, según una finalidad intrínseca, desde su naturaleza, como afirmaba Aristóteles con su noción de causa formal y final, una máquina (ser artificial) es el resultado de una configuración externa, no tiene en sí mismo el desarrollo de su naturaleza, destinada a un fin impuesto desde fuera por otro ser¹⁴. No hay en la IA una entelequia, un principio de autoperfección o actualización de su ser. En este sentido, lo artificial carece de autonomía ontológica: su ser depende enteramente del diseño y control humano. Frente a esto, la tradición filosófica ha sostenido que la finitud y corporeidad son condiciones constitutivas del ser humano. Desde Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino, hasta Heidegger, el cuerpo no es un accesorio, sino la condición de posibilidad de la experiencia de nuestro entorno. La IA, al carecer de un cuerpo en sentido propio (no meramente físico, sino vivido como Leib), no puede tener mundo, es decir, no puede habitar una realidad dotada de significación existencial, no puede sentir la experiencia en “carne propia”. En palabras de Dreyfus, “*una máquina no tiene forma de saber qué es estar en el mundo*”¹⁵.

En este sentido, los planteamientos propuestos desde ámbitos transhumanistas, que aspiran a fusionar mente humana e IA o a superar las limitaciones biológicas mediante la tecnología, suponen un reduccionismo antropológico. Al concebir a la persona humana como un sistema informacional que puede transferirse o mejorarse sin límite, se desconoce su estructura encarnada, temporal y vulnerable. Esta visión, por tanto, omite el carácter relacional y simbólico de la existencia humana, que no puede ser codificada ni exportada. Por tanto, las cuestiones antropológicas y metafísicas que plantea la IA no se resuelven en términos de funcionalidad o eficiencia, sino que exigen una ontología de la persona. Solo así, y desde esta ontología de la persona, es posible resistir la tentación de reducir lo humano a lo programable, y afirmar que, aunque las máquinas puedan imitar y aparentar ciertas conductas humanas, nunca podrán ser personas, porque les falta lo esencial: el misterio de la interioridad libre y la capacidad de amar.

¹³ E. Mounier, *El personalismo*, Barcelona, Nova Terra, 1962, p. 25.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 1032a; ver también *Física*, Libro II, 194b.

¹⁵ H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, pp. 10-12.

4. La dimensión ética: autonomía, responsabilidad y justicia

Otra de las dimensiones filosóficas afectadas por el desarrollo de sistemas de IA es la ética, puesto que este desarrollo plantea desafíos éticos inéditos en la historia de la humanidad. Al delegar tareas tradicionalmente humanas a máquinas, desde diagnósticos médicos hasta decisiones jurídicas o intervenciones armadas, nos enfrentamos a una pregunta fundamental: ¿puede una IA ser agente moral? Y si no lo es, ¿quién responde por sus actos?

La supuesta y aparente “autonomía” de la IA no debe confundirse con autonomía moral. Aunque algunos sistemas sean capaces de tomar decisiones sin contar con una supervisión humana directa, lo que se denomina autonomía operativa, carecen de intencionalidad propia, conciencia reflexiva y deliberación ética. La autonomía humana, sin embargo, implica responsabilidad porque está unida a la libertad interior y a la capacidad de reconocer al otro como sujeto moral. Una IA, por el contrario, no posee fines propios ni puede asumir compromisos, pues actúa según algoritmos predefinidos o autoajustados dentro de marcos determinados. Como señala Hans Jonas, la auténtica responsabilidad exige reflexión y prever las consecuencias de los actos para responder ante otro que puede sufrirlas¹⁶. En este contexto, la responsabilidad moral se convierte en una cuestión compartida y, por tanto, compleja. ¿Es responsable el programador que diseñó el algoritmo, la empresa que lo implementó, el usuario final que lo emplea o el legislador que permitió su uso? Esta fragmentación de la agencia moral y jurídica genera una incertidumbre que tanto la filosofía como el derecho deben abordar. No basta con recurrir a la causalidad técnica; es preciso determinar de manera clara y distinta los niveles de imputabilidad y los mecanismos apropiados de rendición de cuentas. En palabras de Luciano Floridi, necesitamos una ética de la información que reconozca que “*la responsabilidad moral ya no se limita al individuo humano aislado, sino que debe ser pensada como un entramado sociotécnico*”¹⁷. Otro eje fundamental es la justicia algorítmica. Los sistemas de IA, lejos de ser neutrales, reproducen los sesgos presentes en los datos de entrenamiento. De momento, como venimos afirmando, los sistemas de IA necesitan del ser humano para su programación y funcionamiento, pero la persona y la empresa que programe o entrene a esos sistemas de IA, introduciéndole los algoritmos necesarios para su función específica, no está exenta de prejuicios y convencionalismos propios o impuestos. Esto puede, en muchos caos, perpetuar o incluso amplificar discriminaciones raciales, de género o socioeconómicas, como ha sido documentado en sistemas de predicción policial, contratación laboral o concesión de créditos¹⁸. Ante esta realidad, se impone la necesidad ética de desarrollar algoritmos justos, auditables y explicables. Pero más allá de soluciones técnicas, hay una cuestión ética de fondo:

¹⁶ H. Jonas, *El principio responsabilidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 34-35.

¹⁷ L. Floridi, *The Ethics of Information*, Oxford, University Press, 2013, p. 112.

¹⁸ C. O’Neil, *Weapons of Math Destruction*, New York, Crown Publishing, 2016, pp. 50-78.

¿qué criterios de justicia orientan nuestros sistemas? ¿La equidad, la eficiencia, la utilidad, el respeto a la dignidad?

Desde la filosofía personalista, la ética no puede someterse al cómputo de consecuencias ni a modelos de optimización. La persona no es un dato entre otros, sino un fin en sí misma, dotada de una dignidad que no puede ser ponderada. Como recuerda Emmanuel Mounier, “*la técnica no es nunca neutra: según el espíritu que la anima, puede humanizar o deshumanizar*”¹⁹. Una IA diseñada entonces sin una orientación ética clara puede contribuir a considerar como cosa a la persona humana, pasando de ser el sujeto ético a convertirse en una variable más de una ecuación de maximización. Por eso, una ética adecuada de la IA no puede limitarse a normas de uso o principios abstractos. Debe partir de una antropología moral que reconozca la vulnerabilidad, la relacionalidad y la unicidad de cada ser humano. En este sentido, el principio de *subsidiariedad tecnológica* cobra especial importancia: la IA debe estar al servicio de las capacidades humanas, no intentar sustituirlas; debe colaborar sin despersonalizar, suplementar sin suplantar. Finalmente, la pregunta ética más profunda no es solo qué puede hacer la IA, sino qué debemos y podemos permitir que haga, por qué y para qué. Esta es, en última instancia, una cuestión de sabiduría práctica, como advertía Jonas: “*la técnica debe ser guiada no solo por lo posible, sino por lo deseable, por una ética del cuidado hacia la humanidad presente y futura*”²⁰.

5. Hacia una filosofía de la inteligencia artificial

La IA no debe ser considerada ya como una innovación técnica más, sino un punto de inflexión técnico que está produciendo una mutación cultural que está transformando las relaciones de las personas con el conocimiento, la acción y consigo mismos. En este contexto, no basta ya con una petición de regulación jurídica o una adecuación de sus funciones. Es patente que se hace necesaria una filosofía de la IA que interroge sus fundamentos, sus límites y su sentido. Esta filosofía debe integrar distintas dimensiones que permitan abordar el fenómeno desde una perspectiva global, crítica y orientada al bien común.

a) Dimensión ontológica: ¿Qué tipo de ser es una IA?

Desde un punto de vista ontológico, la IA representa una nueva categoría de realidad artificial, que escapa a las clasificaciones tradicionales de la metafísica. No es un ser natural, pero tampoco es una mera herramienta pasiva como otros seres artificiales. Se trata de un ser artificial que es capaz de operar de forma autónoma dentro de determinados márgenes, aprendiendo de su entorno e incluso modificando sus propios parámetros. Esta capacidad plantea la pregunta de si nos encontramos ante una forma de quasi-sujeto técnico, aunque carente de interioridad.

¹⁹ E. Mounier, *El personalismo*, p. 89.

²⁰ H. Jonas, *El principio responsabilidad*, p. 42.

La tradición aristotélica distingue entre seres naturales, que tienen en sí mismos el principio de su movimiento, y seres artificiales, que dependen de una causa exterior para existir y actuar²¹. En este sentido, no podríamos decir que la IA posee autonomía ontológica puesto que su ser es totalmente derivado. Sin embargo, su capacidad de autoaprendizaje y adaptación introduce una novedad que obliga a repensar los límites entre lo natural y lo artificial. Como ha señalado Luciano Floridi, estamos entrando en una ontología “*infosférica*”²², donde los entes digitales ocupan un nuevo plano de existencia, interactivo, dinámico y parcialmente independiente de la voluntad humana²³. No obstante, desde la metafísica personalista, esta nueva realidad no puede oscurecer la distinción entre ser y simulacro, entre sujeto y sistema. La IA no es un sujeto de ser, sino un producto del ser humano; no tiene ser en sí, sino ser por participación técnica, sin apertura a la trascendencia ni vocación ontológica propia.

b) Dimensión antropológica: ¿Qué imagen del ser humano presupone la IA?

Todo desarrollo técnico está vinculado a una imagen implícita del ser humano y viceversa. La IA, al semejar funciones cognitivas y comunicativas, propone una concepción del hombre como si de un sistema de procesamiento de información se tratase, compatible con la teoría computacional de la mente. Esta visión antropológica reduce la conciencia a un mero conjunto de operaciones lógicas, difuminando entonces la diferencia entre pensamiento y cálculo. Frente a esta visión reduccionista, la antropología filosófica personalista propone una visión del ser humano distinta a sólo ser considerado un algoritmo biológico, sino una realidad viviente dotada de libertad, intencionalidad y vocación de sentido. Como escribió Jacques Maritain, “*el hombre no se explica por la naturaleza, sino que es un ser que se trasciende hacia el espíritu*”²⁴. La IA, por el contrario, carece de intencionalidad vivida: no desea, no sufre, no ama. Puede simular emociones, pero no puede experimentar afectividad. Puede producir lenguaje, pero no comprender su sentido desde la experiencia vivida en un cuerpo.

La IA nos interpela entonces a repensar qué significa ser humano, ser persona, en un mundo donde las funciones ya no nos definen, y donde la dignidad debe afirmarse no por lo que hacemos, sino por lo que somos.

²¹ Aristóteles, *Física*, II, 192b-194b.

²² Luciano Floridi, utiliza este término en comparación con la biosfera. Con él quiere caracterizar el entorno informativo como un conjunto formado por todas las entidades y agentes informativos, así como las distintas relaciones y procesos que se dan entre ellos. Para Floridi se podría hablar de una *ontología informativa*, en tanto en cuanto podemos identificar la infosfera con la totalidad del ser. La infosfera sería, por tanto, el entorno global y en constante expansión que se compone de toda la información y de sus interacciones. No se limita al ciberespacio, sino que también incluye información analógica y offline. Es un concepto, por tanto, que va más allá de la mera tecnología, abarcando la realidad misma y como la información la moldea. Esto conlleva importantes implicaciones para la filosofía, la ética y la comprensión de la realidad en la era digital.

²³ L. Floridi, *The Philosophy of Information*, Oxford, University Press, 2011, pp. 15-17.

²⁴ J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Rialp, 1951, p. 34.

c) Dimensión ética: ¿Cómo orientar la IA al servicio del bien común?

La dimensión ética de la IA se debe centrar en orientar su desarrollo y su uso en conformidad con los principios de la dignidad humana, la justicia social y la responsabilidad colectiva. La técnica no es neutral: puede servir a la libertad o a la opresión, al bien común o a intereses particulares. Como afirma Hans Jonas, “*el poder técnico actual exige una “heurística del temor”, es decir, una ética de la prudencia y la responsabilidad frente a consecuencias que pueden exceder nuestra capacidad de control*”²⁵. Una filosofía de la IA debe entonces adoptar el principio de *subsidiariedad moral*: todo lo que puede y debe ser decidido por el juicio humano no debe ser delegado a sistemas automáticos. La IA debe ser diseñada no solo para funcionar, sino para servir al bien, reconociendo los límites de lo automatizable. Desde el personalismo, esto implica que ninguna decisión que afecte a la dignidad de una persona puede quedar en manos de un sistema que no reconoce al otro como tal. En este sentido, la ética de la IA no puede separarse de una filosofía de la persona: solo si sabemos qué es una persona podremos establecer qué tipo de tecnología está al servicio de su bien integral.

d) Dimensión epistemológica: ¿Qué tipo de conocimiento produce la IA?

La IA no solo actúa, también conoce. Pero el tipo de conocimiento que produce es de naturaleza distinta al conocimiento humano. Mientras que el ser humano conoce desde la experiencia sensible y el juicio racional, la IA opera sobre patrones estadísticos sin tener conciencia de su significado. Genera correlaciones, pero no comprende causas. Reconoce formas, pero no capta esencias. El conocimiento algorítmico es un conocimiento instrumental, pero no puede ser considerado sapiencial. Puede ser eficaz, puede sernos útil pero no es un conocimiento reflexivo. Como ha subrayado José Luis Molinuevo, “*la IA transforma el conocimiento en información tratable, pero no accede al nivel hermenéutico o existencial que caracteriza al saber humano*”²⁶. Desde esta perspectiva, confiar a la IA tareas de diagnóstico, evaluación o interpretación debe hacerse, pero teniendo plena conciencia de cuáles son sus límites epistémicos. Por ello, una filosofía de la IA debe llevar a cabo una distinción clara entre información, conocimiento y sabiduría. Solo el ser humano es quien puede aspirar a la sabiduría, entendida como juicio prudente sobre lo verdadero y lo bueno. La IA, en cambio, puede ser una aliada en la búsqueda del conocimiento, pero nunca suplantar al sujeto que conoce.

6. Conclusión

La IA, por tanto, no debe ser considerada una mera herramienta funcional, sino un fenómeno complejo que está alterando radicalmente nuestra relación con el conocimiento, con la acción y con nuestra propia identidad. Su presencia

²⁵ H. Jonas, *El principio responsabilidad*, p. 28.

²⁶ J.L. Molinuevo, *El rostro de la inteligencia artificial*, Madrid, Tecnos, 2020, p. 91.

creciente en los ámbitos del trabajo, la educación, la medicina o la política obliga a replantear las categorías fundamentales con las que la filosofía ha interpretado la realidad: naturaleza, técnica, sujeto, verdad, bien común. En este sentido, la IA es un signo de los tiempos que interpela a la reflexión filosófica desde múltiples dimensiones.

Desde la perspectiva ontológica, la IA pone en juego nuevas formas de ser técnico que no encajan plenamente en las categorías clásicas. Son entes artificiales que actúan, aprenden y transforman su entorno, pero sin intencionalidad ni apertura al ser. Esta novedad reclama una metafísica capaz de pensar lo artificial sin borrar las diferencias fundamentales entre el artefacto y la persona, entre el simulacro y la realidad²⁷. En el plano antropológico, la IA nos obliga a repensar qué significa ser humano en un mundo donde ya no somos los únicos que procesan información, generan lenguaje o interactúan socialmente. Pero frente a la tentación de reducir al ser humano a sus funciones, el personalismo recuerda que la persona es mucho más: es un ser libre, consciente, relacional y trascendente, cuya dignidad no puede medirse en términos funcionales²⁸. En el ámbito ético, la delegación de decisiones a sistemas automáticos plantea interrogantes inéditos sobre la autonomía, la responsabilidad y la justicia. Como ha señalado Hans Jonas, “*el poder de la técnica moderna exige una nueva ética, orientada por el principio de la responsabilidad hacia las generaciones futuras*”²⁹. La filosofía debe ofrecer criterios normativos que pongan la técnica al servicio de la persona y no al revés. Finalmente, desde una perspectiva epistemológica, la IA desafía nuestras concepciones tradicionales del conocimiento. Si bien es capaz de producir información y descubrir patrones, carece de comprensión y sentido. El conocimiento humano sigue siendo insustituible en cuanto es consciente, interpretativo y orientado al bien y a la verdad³⁰. Por todo ello, se hace urgente una auténtica filosofía de la inteligencia artificial, no como un subgénero de la ética aplicada, sino como una reflexión de fondo sobre el lugar del ser humano en la era digital. Esta filosofía, si quiere ser verdaderamente humanista, deberá dialogar con el pensamiento personalista, que pone en el centro a la persona como sujeto libre, fin en sí misma y ser en relación.

Como afirmaba Jacques Maritain, “*la técnica, si no se somete a la sabiduría, se vuelve contra el hombre*”³¹. En este tiempo de disrupción tecnológica, la filosofía está llamada a custodiar lo humano: no para oponerse al progreso, sino para orientarlo hacia un futuro verdaderamente personal y solidario.

* * *

²⁷ L. Floridi, *The Philosophy of Information*, p. 43.

²⁸ K. Wojtyła, *Persona y acción*, p. 79.

²⁹ H. Jonas, *El principio responsabilidad*, p. 21.

³⁰ J.L. Molinuevo, *El rostro de la inteligencia artificial*, p. 110.

³¹ J. Maritain, *El hombre y el Estado*, p. 41.

Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, Libro II, 194b.
Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 1032a.
Bostrom N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, University Press, 2014.
Dreyfus H., *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, 1992.
Floridi L., *The Ethics of Information*, Oxford, University Press, 2013.
Floridi L., *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
Floridi L., *The Philosophy of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
Jonas H., *El principio responsabilidad*, Barcelona, Herder, 2006.
Maritain J., *El hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Rialp, 1951.
Molinuevo J.L., *El rostro de la inteligencia artificial*, Madrid, Tecnos, 2020.
Mounier E., *El personalismo*, Barcelona, Nova Terra, 1962.
O'Neil C., *Weapons of Math Destruction*, New York, Crown Publishing, 2016.
Searle J., *Minds, Brains, and Programs*, "Behavioral and Brain Sciences" 3(1980), pp. 417-457.
Turing A., *Computing Machinery and Intelligence*, "Mind" 59(1950), n.º 236, pp. 433-460.
Villalba Lucas F.M., *Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona*, CTF nº 14, Ed. Espigas, 2016.
Wojtyła K., *Persona y acción*, trad. J. Pérez de Laborda, Madrid, BAC, 1982.
Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism*, New York, PublicAffairs, 2019.

MARCIN SIENKOWSKI*

St. Thomas Aquinas' Concept of Hope: Its Object and Subject

Abstract: The article presents St. Thomas Aquinas' concept of hope. This is done on the basis of three dimensions of human life (sensual, mental, spiritual). In each of them, hope takes the form of comfort, efficiency and theological virtue, respectively. In addition to presenting the essence and role of hope, the author characterizes its object and subject. Thomas distinguishes between the formal and material object of hope. In the case of hope as a theological virtue, the material object is God as the good-end. God as a means of reaching God (the end) is the formal object of the virtue of hope. The subject of hope is man endowed with will, i.e. mental power of desire. The article also shows the relationship between hope, faith and love.

Keywords: St. Thomas Aquinas, hope, comfort, theological virtue, will, faith, love.

Introduction

Hope has been chosen as the guiding theme of the Jubilee Year 2025¹. This raises the need to analyze and explain the concept of hope, especially when considering its various aspects. Based on current publications, this article attempts to explore the issue of hope as understood by St. Thomas Aquinas. The aim is not only to show the essence of hope, but above all to identify its object (with all its characteristics) and to explain the subject (emphasizing the powers of desire that enable hope to occur). Even if the point of reference for the considerations presented here are mainly the works of St. Thomas (especially the *Summa Theologiae*), it is impossible to ignore other thinkers who have recently addressed the issue of hope, such as Pope Francis, Benedict XVI and Jacek Woroniecki OP.

* Fr. Marcin Siękowski – The Theological Seminary of the Diocese of Elk, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski.marcin@interia.pl

¹ Francis, *Spes non confundit*, Bull announcing the Ordinary Jubilee of 2025, Rome, 9 May 2024, no. 1. It is significant that Pope Francis (2013-2025) titled his autobiography: *Nadzieja. Autobiografia*, przeł. A.T. Kowalewska, Warszawa 2025.

St. Thomas Aquinas' reflection on hope is not limited to pointing out and explaining its essence (concept). He also tries to explain the role hope plays in human life. Since he recognizes that life takes place in various dimensions, he shows the presence and importance of hope in each of them. Therefore, reading the works of St. Thomas allows for a comprehensive understanding of the issue of hope related (not only) to human life, especially its mental and spiritual dimensions. It also turns out that hope does not apply exclusively to humans (rational life). Its equivalents can also be found at a lower level of life, i.e. in the sensory dimension that characterizes the animal world (which is shared by humans). Therefore, based on Aquinas' teaching, it can be said that there are as many types of hope as there are dimensions of life (manifesting cognitive and desire functions).

Hope as comfort (sensual dimension)

Human life takes place mainly in three dimensions: sensory, mental and spiritual. Hope or its equivalents occur in each of them. This means that it is not only associated with God or the sphere of the psyche. What is less obvious is that we also deal with hope on a physical level. In order to emphasize the presence of hope in this dimension of life (and at the same time to distinguish it from other types of hope), it has become customary to call it comfort².

Comfort, as the equivalent of hope in the physical dimension, plays an important role in the realm of (not only) human desires and sensual pursuits. It belongs to impulsive feelings, i.e. those that are triggered in a person in relation to objects (goods) that are difficult to obtain because they are subject to various obstacles³. Obtaining them involves overcoming obstacles and difficulties that block the path to a specific good. Therefore, acquiring a difficult good requires greater effort, increased desire and a stronger craving (than usual)⁴. Therefore, in order to avoid discouragement or giving up the pursuit of good, comfort is essential. We often support someone by uplifting them or cheering them on so that they do not lose heart. Only with comfort are difficult goods (e.g., staying awake at night when sleep overtakes you) possible to obtain. It allows you to develop greater determination and additional motivation to take action to obtain the desired goods.

On the basis of realistic philosophy (anthropology), St. Thomas recognizes the principle that easily accessible sensual goods actualize (also in humans) feelings of desire. If, on the other hand, access to them is difficult, then mere desire

² Cf. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 2, part 1, Lublin 1986, p. 168; A.M. de Tchorzewski, *Hope – a virtue improving the quality of contemporary human life*, “*Studia Paedagogica Ignatiana*” 21(2019), no. 4, pp. 38-39.

³ Cf. Thomas Aquinas, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, trans. S. Swieżawski, Kęty 2000, pp. 373-377 (q. 81, a. 2); P. Fotta, *Struktura i funkcja uczuć gniewliwych*, in: *Osoba i uczucia*, ed. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2010, pp. 248-255.

⁴ Pope Francis emphasizes that in the face of difficulties, patience is essential, which on the one hand is the daughter of hope, and on the other hand supports hope. Cf. Francis, *Spes non confundit*, op. cit., no. 4.

or longing is not enough. Therefore, the chances of obtaining these goods increase when impulsive (angry, combative) feelings arise. Attacking and overcoming obstacles would be impossible without such feelings⁵.

The above observations show that the object of comfort (hope) is an object (good) that is difficult to obtain. Therefore, hope (of any kind) directly addresses the obstacle and indirectly addresses the desired good. The subject of comfort, on the other hand, is an entity that has an impetuous sensual desire. Therefore, comfort occurs in both animals and humans, as each of these beings is equipped with sensual powers of desire⁶.

Hope as efficiency (mental dimension)

When comfort is transferred from the sensory level to the level of intellect and will (mind), it becomes hope in the true sense of the word. Since this level of life is also related to the pursuit of goods (often difficult or very difficult), hope plays an important role in it. These are no longer sensual goods, but immaterial ones, i.e. those that transcend the boundaries of time and space. It can be said that these are general goods, as opposed to specific ones. They are desired by man through the will, not through impulsive feelings. However, their recognition is made possible by the intellect – the cognitive power of the mind. Goods corresponding to the intellect include, for example, knowledge or wisdom, and to the will – justice, love or happiness.

Acquiring these kinds of goods (as well as sensual ones) often involves overcoming difficulties that hinder their acquisition. In such cases, Thomas postulates that the will, which is responsible for desiring intangible goods, should be strengthened above all else. Hope fulfils this task. Thanks to hope, man does not become discouraged or retreat in the face of difficulties. On the contrary, they put in more effort, seek help, try to withstand discouragement, and mobilize themselves more than when striving for easily accessible goods⁷.

Life (mature) in the sphere of the psyche often results in cultivated hope achieving the status of efficiency, i.e. (moral) virtue⁸. Then its action makes

⁵ Cf. Thomas Aquinas, *Dysputy problemowe O uczuciach*, in: idem, *Dysputy problemowe O zmyślności*. *Dysputy problemowe O uczuciach*, trans. A. Białek, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, pp. 123-129 (q. 26, a. 5); K. Xu, *Thomas Aquinas on the passion of hope*, "HTS Theologies Studies" 80(2024), no. 3, pp. 1-5; M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, pp. 119-121.

⁶ It should not be forgotten that sensual desire (feelings) is preceded by sensual cognition (senses). Therefore, comfort is also a consequence of sensual cognition. Cf. Thomas Aquinas, *Traktat o człowieku*, op. cit., pp. 355-356 (q. 80, a. 1); *ibid.*, *O nadziei*, in: idem, *Wybór pism*, trans. and ed. A. Roslan, Kraków 2009, p. 57 (a. 1, ad 5-6).

⁷ Cf. M.M. Małkiewicz, *Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych*, "Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio" 40(2019), no. 4, pp. 141-142; J. Jaśtał, *Czy nadzieje mogą być racjonalnymi oczekiwaniami?*, "Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL" 38(2025), no. 2, pp. 60-76.

⁸ Cf. STh 1-2, q. 49, a. 1; J. Woroniecki, *Nawyk czy sprawność*, in: idem, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, ed. A. Maślach, K. Stepień, Lublin 2008, p. 160.

a person inclined to attack obstacles that hinder the attainment of their desired goods. Hope as a virtue of this kind is a constant inclination and ability to take (good) actions regardless of their degree of difficulty in order to obtain and possess the desired good⁹. However, it should be remembered that natural hope is a general inclination which, on the one hand, does not allow one to become too quickly discouraged in the pursuit of good, and on the other hand, does not allow one to expect help from outside too hastily and presumptuously.

St. Thomas meticulously explains that hope, which has the status of a virtue, can be recognized by the actions (acts) performed, which in turn result from appropriate objects. Therefore, hope has a strictly defined object. The author of the *Summa Theologiae* distinguishes between the material and formal objects of hope¹⁰. The material object of hope is good¹¹, insofar as it is expected (good is the object of joy and delight)¹². In addition, it is good that is difficult to achieve¹³. It therefore requires more effort than usual (unlike desire or simple craving, the object of which is any good). Furthermore, hope refers to a good that is possible to obtain (while desire is associated with a good regardless of the possibility of achieving it, i.e. unconditionally)¹⁴.

Regarding the formal object of hope, St. Thomas emphasizes that there are two ways to obtain a good. One is through the agency of the person (subject) themselves, who obtains the intended goods by their own power. The second way involves the help of someone else when one's own power is not sufficient. Thanks to this, one can also hope to possess a specific good based on the strength

⁹ "Its characteristic feature is calmness and self-confidence, which together we call trust". J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 169; idem, *Życie religijne wspólczesnej inteligencji polskiej*, in: idem, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, p. 44.

¹⁰ Interestingly, it often does so in relation to the material and formal object of faith. Cf. Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., pp. 57, 63 (a. 1, c, ad 4, 7).

¹¹ Hope in the proper sense refers only to good, regardless of the fact that it takes many different forms. In this way, it differs from fear (anxiety), the object of which is evil. Thus, hope is distinguished from fear by the opposite nature of their objects. Cf. *ibid.*, p. 101 (a. 4, ad 2).

¹² The object of hope is not just any good, but future good. The point is that hope does not concern what one already possesses. In this way, hope differs from joy, which refers to present (possessed) good. Cf. *ibid.*, p. 53 (a. 1, c); Francis, *Spes non confundit*, op. cit., no. 1.

¹³ The object of hope can only be a good that is difficult to achieve (the so-called sublime good). It is rare for someone to declare that they hope to obtain something unimportant that can be easily achieved. In this way, hope differs from desire (lust), the object of which is good in the absolute sense, i.e. good in itself. Therefore, desire aims at essential good, and hope at good that is fraught with obstacles and difficulties. Cf. STh 2-2, q. 17, a. 1; Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 53 (a. 1, c).

¹⁴ The good that is the object of hope, even if it is actually considered difficult, must at the same time be possible to attain. It does not happen (rather) that someone hopes to attain what they consider impossible to achieve. This feature distinguishes hope from despair, which is accompanied by the awareness that the good is impossible. Cf. *ibid.*, p. 53 (a. 1, c). For example, from the perspective of the author of this text, it is impossible for him to become President of the United States (as he is not an American citizen). Therefore, it is absurd to harbor hopes in this regard. In such a case, there can be no question of hope.

and help of others. Thomas points out that in the latter case, hope goes in two directions (i.e. it aims at two objects). On the one hand, the person who hopes is directed toward the good, and on the other, toward the person who will help them achieve it (if the intended good exceeds their own abilities)¹⁵. The factor of external help defines the formal object of hope. Therefore, those who hope to obtain a difficult good with the help of someone else also expect that this help will be effective and guarantee the achievement of the goal.

To sum up the problem of the objective dimension of hope as efficiency, it should be emphasized that the reason for its existence is primarily the object. Hope would not exist if there were no general goods. In addition, there would be no hope if such goods were easily accessible (in which case it would be replaced by desire). This means that the object of hope is a kind of general goods that are subject to obstacles. On the other hand, hope is guaranteed by appropriate conditions on the part of the subject. Only a human being (a being) endowed with will, i.e. intellectual power and desire, can want goods of this kind. Since animals do not possess this power, hope in the sense of efficiency experienced in the realm of mental life¹⁶ is also foreign to them.

The answer to the question of what is the subject of hope at the level of mental life also depends on the object of this kind of hope. It has already been said that this object is an intangible good of a general nature. The sensory faculties (both the senses and the emotions) are incapable of knowing or desiring any intangible good. Therefore, in order to obtain them, it is necessary to have a faculty capable of apprehending and desiring general goods. This role is fulfilled by the will (which, in any case, follows intellectual cognition, which apprehends general goods). This means that the subject of hope can only be a being that has intellectual desire, i.e. the will.

Hope as a theological virtue (spiritual dimension)

Hope also exists in the supernatural order, in which man unites with God. And since this order is higher than the natural one, the hope associated with it surpasses the types mentioned above. Only at this level can it become a theological virtue, i.e. a constant disposition in the pursuit of the highest (supernatural, eternal) good, which is God¹⁷. Achieving it is neither easy nor quick. It can be said that achieving the highest good is the most difficult task of all, because it most exceeds man's natural capabilities (although it does not exceed his super-

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 53-55 (a. 1, c).

¹⁶ Cf. N. Lubińska-Spica, *Acedia jako degeneracja duszy w wyniku utraty nadziei*, "Łódzkie Studia Teologiczne" 34(2025), no. 1, pp. 69-70.

¹⁷ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 5, c; Thomas Aquinas, *Wykład Składu Apostolskiego czyli „Wierzę w Boga”*, trans. K. Suszyło, in: *idem, Wykład pacierza*, Poznań 1987, pp. 56-59; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 169; Francis, *Spes non confundit*, op. cit., nos. 19-20.

natural capabilities), requiring many resources, effort and time¹⁸. In addition, the help in achieving the highest good (complete happiness) must also be the greatest. Therefore, only God himself can provide it. Hope understood in this way enables man to constantly strive for union with God, despite numerous and constantly occurring difficulties¹⁹.

Thomas Aquinas conducts his theological analysis of the virtue of hope from two perspectives. Both perspectives concern God. On the one hand, God is the highest, infinite, unchanging good, and on the other, He Himself is also the means to achieve this good²⁰. The first of these aspects emphasizes that God is the goal (final cause) of the virtue of hope, while the second makes us realize that He is also the means (efficient cause) of hope. Using Aristotle's composition of matter and form, we can say that God, in the sense of an efficient cause, is the formal object of the virtue of hope. On the other hand, the same God, as the final cause of hope, is its material object. With this in mind, St. Thomas Aquinas explains that the formal object determines the perfection (essence) of the virtue of hope. This is expressed in the fact that the attainment of such a (transcendent) good as God can only be achieved with His help, and that He reliably provides such help²¹. Otherwise, the hope of attaining the highest good would be doomed to failure.

God's help in achieving a full life is connected with what is known as the certainty of hope. It consists in the fact that God cannot (and does not) disappoint those who place their hope in Him. This certainty does not result from human dispositions and attributes (which are, after all, changeable!), but from the unchanging faithfulness that characterizes God²². Therefore, the certainty of hope

¹⁸ Cf. Z. Pańpuch, *Nadzieja*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. 7, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, p. 472.

¹⁹ Thomas also reflects on the issue of hope related to eternal happiness, but not only his own, but also that of his neighbor. He explains that hope essentially refers to one's own good. However, it is possible to have hope related to someone else. This is the case when, out of love for one's neighbor (whom one loves as oneself), one has hope for their salvation. Cf. STh 2-2, q. 17, a. 3.

²⁰ "Through hope, we expect God from God". J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 170.

²¹ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 4; Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 55 (a. 1, c); J. Ratzinger, *Nadzieja człowieka przyszłością świata*, in: idem, *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*, trans. J. Marecki, Kraków 2019, p. 110. A similar distinction (between material and formal objects) can be found in Thomas's concept of faith. Cf. Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 57 (a. 1, ad 4, 7); G.L. Müller, *Raport o stanie nadziei. Rozmowa z Carlosem Granadosem*, trans. K. Jasiński, Warszawa 2018, pp. 32-33.

²² "Indeed, Christian hope does not deceive or disappoint, because it is based on the certainty that nothing and no one will ever be able to separate us from God's love (...)". Francis, *Spes non confundit*, op. cit., no. 2. The Pope emphasizes that human hope is most evident in the face of death, which seems to be the end of everything, but which has been overcome by new life in Christ. See *ibid.*, no. 20; cf. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 173; G. Barth, *Intellectus Spei: Hope as Trusting in the Uncertain. Thinking with Pope Francis's Spes non Confundit*, "Verbum Vitae" 43(2025), no. 3, pp. 589-613; K. Kaucha, *Chrześcijańska nadzieja jako droga do Wielkiego Sensu w świetle twórczości Josepha Ratzingera*, "Verbum Vitae" 43(2025), no. 3, pp. 615-638.

refers to an infallible inclination in action (which constantly counts on and expects God's help)²³.

St. Thomas explains that hope (as a theological virtue) is embedded in the will (as its subject) even when its object is God (salvation, eternal life, complete happiness, the highest good)²⁴. God cannot be grasped by cognition or sensual desire. If, on the other hand, the object of the will is good, in this case the highest good, then the power proportional to it is the power of desire. However, due to the quality of this good, only the will can be a power of this kind²⁵.

In order for the will to desire and unite with the highest good, it must be raised to the highest good's level (transcendent, supernatural). This means that the will, which constitutes hope directed toward God, must be improved with God's help. This kind of help is usually called grace, because it is given without any merit (freely given). Since it cannot be earned in any way, one can only open oneself to it and accept it²⁶.

An interesting problem that St. Thomas also addresses in relation to hope and its subject is the question of the hope of a person who is already saved. In this case, he refers to the principle that the removal of the object causes the removal of the act, and with it, the power and its effectiveness. If the object of hope as a theological virtue is God, who is considered a difficult, future and attainable good, then from the human perspective, upon its attainment (salvation) or loss, all the properties of the object of hope disappear. Therefore, it loses its *raison d'être* and is replaced by the delight and joy of possessing the good²⁷. This does not mean that, along with hope, the will (the subject of hope) also becomes unnecessary, but only that the will no longer needs to be improved by hope.

Based on Thomas Aquinas's elaboration of the object and subject of hope in the sense of a theological virtue, it is possible to identify its role. It consists

²³ Cf. STh 2-2, q. 18, a. 4. Thomas teaches that Jesus Christ relied most fully on God's help. Cf. Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 65 (a. 1, ad 10, 12). He also says that the certainty of hope comes from the certainty of faith (just as desire arises from knowledge). Cf. *ibid.*, p. 73 (a. 2, ad 4); R. Di Ceglie, *Thomas Aquinas and the Certainty of Hope in Relation to Faith and Charity*, "New Blackfriars" 106(2025), no. 4, pp. 1-14. Thomas teaches about the twofold object of hope: "(...) the essential object of hope is the expectation of help from God's power and goodness, thanks to which the movement of hope tends toward the expected goods, which are the material objects of hope". Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 55 (a. 1, c).

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 71 (a. 2, c); Benedict XVI, *Spe salvi*, Rome, 30 November 2007, nos. 10-12.

²⁵ Cf. STh 2-2, q. 18, a. 1; Thomas Aquinas, *Dysputy problemowe O pożądaniu dobra i o woli*, in: *idem, Dysputy problemowe O dobru. Dysputy problemowe O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, p. 89 (q. 22, a. 2).

²⁶ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 2; Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 63 (a. 1, ad 8); *idem, Summa contra gentiles*, vol. 2, trans. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, pp. 442-444 (III, 153); Francis, *Spes non confundit*, op. cit., no. 24; B. Kowalski, *Hoffnung gegen alle Hoffnung. Geistliche Gedanken zur biblischen Hoffnung*, "Teologia w Polsce" 19(2025), no. 2, pp. 16-17; T. Pegues, *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, trans. M. Pelka, Ząbki 2014, pp. 130-131.

²⁷ Cf. STh 2-2, q. 18, a. 2-3; Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., pp. 101, 103 (a. 4, c; a. 4, ad 3).

primarily in strengthening the human will, thanks to which man decides to strive for supernatural goods²⁸. These goods are general in nature and ultimately boil down to God. They differ from the goods acquired in the natural dimension of life. The latter are fleeting, partial, and incapable of ensuring complete happiness. Therefore, hope, together with its corresponding good (God), sustains human life (especially in the face of death) and protects against fear²⁹.

Hope in relation to faith and love

From the perspective of hope, and especially its object and subject, its relationship to other theological virtues is not insignificant. St. Thomas organizes and explains the relationships between hope, faith and love³⁰. His reflection echoes the notion that hope is not the primary virtue of Christian life. This role belongs to love, which is the desire for God for God's sake (and not for one's own sake or other benefits), and which continues when hope and faith achieve their goal and thus lose their *raison d'être*³¹.

Thomas explains the relationships between theological virtues based on the category of priority, which is determined in two ways depending on the relationship to the formal or material factor of being. On the one hand, priority is given to what is more perfect – e.g. form (which is more perfect than matter) or act (which more perfect than potency). On the other hand, priority is given to what comes first in the process of creation (e.g. potentiality in relation to act or matter in relation to form). Therefore, in terms of perfection, priority is given to love, and in terms of creation, hope comes first (while in terms of decay, the opposite is true)³².

St. Thomas takes the position that the primacy of hope is a necessary condition for love. The point is that man learns to love and gradually becomes capable of loving God for God's sake. And since this kind of love is a gift, it cannot be formed without God's help (grace). Therefore, perfect love is possible thanks to hope, which presupposes God's help in obtaining God and the gifts that lead to Him. In a similar sense, love also depends on faith.

The author of the *Summa Theologiae* notes that hope also depends on faith. This is because faith (a type of knowledge) teaches man from whom eternal happiness can be expected. In this way, faith precedes hope. Furthermore, without

²⁸ It is worth noting that the desire for these goods arises from faith. Cf. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 168; idem, *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, in: idem, *W szkole wychowania*, op. cit., pp. 132-133.

²⁹ Cf. Francis, *Spes non confundit*, op. cit., no. 22; Benedict XVI, *Spe salvi*, op. cit., no. 6.

³⁰ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 6; Z. Pańpuch, *Rola nadziei w życiu osobowym człowieka*, in: *Osoba i uczucia*, op. cit., pp. 268-269; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, op. cit., p. 174.

³¹ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 8; Benedict XVI, *Deus caritas est*, Rome, 25 December 2005.

³² "(...) hope leads to love when someone, by expecting some good from God for himself, is thus led to a state in which he will love Him for His own sake". Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 87 (a. 3, c); J.V. Cariño, *Modernity and the Question of Hope: Some Perspectives through Thomas Aquinas*, "Kritike. An Online Journal of Philosophy" 15(2021), no. 3, pp. 57-58.

faith, love cannot develop, because faith shows what kind of love God is and to what kind of love He invites us³³.

All three theological virtues are united by one object – God, even though each of them approaches Him from a different perspective. What distinguishes them is the subject (man), whose mental faculties in the form of intellect and will show varying degrees of involvement in the constitution of particular virtues. Hope is embedded in the will as a mental power of desire. Faith is born and develops thanks to the intellect, which is a mental cognitive power³⁴. In turn, the subject of love is the will³⁵.

Even if each of the theological virtues is essentially governed by one intellectual faculty, it still cooperates with the other. Therefore, the formation of each virtue requires the activity of both intellect and will (giving priority to one of them). In this way, the theological virtues condition and shape each other, and as a result, they are subject to development and achieve a higher degree of perfection³⁶.

Conclusion

St. Thomas Aquinas' concept of hope is a multidimensional issue. The context in which he addresses the problem of hope is human life, which takes place in three main dimensions. Accordingly, Thomas distinguishes three types of hope. The sensual dimension is associated with comfort, in the intellectual sphere hope takes the form of efficiency, and in relation to God (the spiritual dimension) hope is a theological virtue.

Thomas's analysis of hope in each of its forms (comfort, efficiency, virtue) emphasizes its object and defines its subject. Without both of these factors, hope could not exist, take shape or develop. Regardless of the dimension in which hope is considered, Thomas emphasizes that its object is the good. In his works, he repeatedly points out and explains the properties that belong to it, and thus distinguishes this good from the objects (goods) of other virtues. All the essential properties of the object of hope (in the sense of theological virtue) are also possessed by God, whom Aquinas says is both the material and formal object of the virtue of hope.

In addition to focusing on the object of hope, Thomas also addresses the question of its subject. And although he explains that hope also has a place in the sensual dimension of life, his teaching largely concerns hope as a theological

³³ Cf. STh 2-2, q. 17, a. 7; Benedict XVI, *Wiara, nadzieja, miłość. Przewodnik po życiu chrześcijańskim*, ed. T. Samulnik, Kraków 2022, p. 212; idem, *Spe salvi*, op. cit., nos. 2-3; B. Kulik, *Wiara jako życie Bożą obietnicą w epoce kultury tymczasowości*, "Studia Nauk Teologicznych" 20(2025), p. 112.

³⁴ Cf. M. Sieńkowski, *Koncepcja intelektu a rozumienie wiary. Zestawienie poglądów Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Augusta Comte'a*, "Rocznik Tomistyczny" 8(2019), pp. 139-156; idem, *Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne*, "Studia Elckie" 21(2019), no. 3, pp. 363-384.

³⁵ Cf. STh 2-2, q. 24, a. 1.

³⁶ Cf. Thomas Aquinas, *O nadziei*, op. cit., p. 87 (a. 3, ad 1).

virtue. When he discusses hope at the level of intellectual or spiritual life, he emphasizes that the subject of hope is a person endowed with the immaterial power of willing, i.e. the will, which is subject to both natural and supernatural improvements.

Perhaps the value of hope, which St. Thomas analyzes and explores, is most appreciated by those who have lost it and, along with it, the goods attached to it. These are often goods of great importance and benefit in every dimension of life. Therefore, the role of hope boils down to mobilizing and intensifying effort (will) in order to face adversities on the way to many (priceless) goods. Importantly, thanks to the virtue of hope, it is possible to attain the greatest and most perfect good, which we recognize in God. On the other hand, a lack of hope in this regard deprives a person of both this good (God) and the help (of God) in obtaining it.

* * *

Bibliography

- Barth G., *Intellectus Spei: Hope as Trusting in the Uncertain. Thinking with Pope Francis's Spes non Confundit*, "Verbum Vitae" 43(2025), no 3, pp. 589-613.
- Benedict XVI, *Deus caritas est*, Rome, 25 December 2005.
- Benedict XVI, *Spe salvi*, Rome, 30 November 2007.
- Benedict XVI, *Wiara, nadzieja, miłość. Przewodnik po życiu chrześcijańskim*, ed. T. Samulnik, Kraków 2022.
- Cariño J.V., *Modernity and the Question of Hope: Some Perspectives through Thomas Aquinas*, "Kritike. An Online Journal of Philosophy" 15(2021), no 3, pp. 40-63.
- Di Ceglie R., *Thomas Aquinas and the Certainty of Hope in Relation to Faith and Charity*, "New Blackfriars" 106(2025), no 4, pp. 1-14.
- Fotta P., *Struktura i funkcja uczuć gniewliwych*, in: *Osoba i uczucia*, ed. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2010, pp. 248-255.
- Francis, *Nadzieja. Autobiografia*, trans. A.T. Kowalewska, Warszawa 2025.
- Francis, *Spes non confundit*, Bull proclaiming the Ordinary Jubilee of 2025, Rome, 9 May 2024.
- Jaśtał J., *Czy nadzieje mogą być racjonalnymi oczekiwaniami?*, "Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL" 38(2025), no 2, pp. 60-76.
- Kaucha K., *Chrześcijańska nadzieja jako droga do Wielkiego Sensu w świetle twórczości Josepha Ratzingera*, "Verbum Vitae" 43(2025), no 3, pp. 615-638.
- Kowalski B., *Hoffnung gegen alle Hoffnung. Geistliche Gedanken zur biblischen Hoffnung*, "Teologia w Polsce" 19(2025), no 2, pp. 7-17.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Kulik B., *Wiara jako życie Bożą obietnicą w epoce kultury tymczasowości*, "Studia Nauk Teologicznych" 20(2025), pp. 101-118.
- Lubińska-Spica N., *Acedia jako degeneracja duszy w wyniku utraty nadziei*, "Łódzkie Studia Teologiczne" 34(2025), no 1, pp. 63-76.
- Małkiewicz M.M., *Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych*, "Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio" 40(2019), no 4, pp. 131-147.
- Müller G.L., *Raport o stanie nadziei. Rozmowa z Carlosem Granadosem*, trans. K. Jasiński, Warszawa 2018.
- Pańpuch Z., *Nadzieja*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. 7, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, pp. 472-474.
- Pańpuch Z., *Rola nadziei w życiu osobowym człowieka*, in: *Osoba i uczucia*, ed. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2010, pp. 263-272.

- Pegues T., *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, trans. M. Pelka, Ząbki 2014.
- Ratzinger J., *Nadzieja człowieka przyszłością świata*, in: idem, *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*, trans. J. Marecki, Kraków 2019, s. 97-112.
- Sieńkowski M., *Koncepcja intelektu a rozumienie wiary. Zestawienie poglądów Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Augusta Comte'a*, "Rocznik Tomistyczny" 8(2019), pp. 139-156.
- Sieńkowski M., *Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne*, "Studia Elckie" 21(2019), no 3, pp. 363-384.
- Tchorzewski A.M. de, *Nadzieja – cnota usprawniająca jakość życia współczesnego człowieka*, "Studia Paedagogica Ignatiana" 21(2019), no 4, pp. 31-54.
- Thomas Aquinas, Dysputy problemowe *O pożądaniu dobra i o woli*, in: idem, *Dysputy problemowe O dobru. Dysputy problemowe O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, pp. 69-181.
- Thomas Aquinas, Dysputy problemowe *O uczuciach*, in: idem, *Dysputy problemowe O zmysłowości. Dysputy problemowe O uczuciach*, trans. A. Białek, ed. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, pp. 67-198.
- Thomas Aquinas, *O nadziei*, in: idem, *Wybór pism*, trans. and ed. A. Rosłan, Kraków 2009, pp. 42-107.
- Thomas Aquinas, *Suma teologiczna*, vol. 15, q. 17-18, trans. P. Belch, Londyn 1966.
- Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, vol. 2, trans. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- Thomas Aquinas, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, trans. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Thomas Aquinas, *Wykład Składu Apostolskiego czyli „Wierzę w Boga”*, trans. K. Suszyło, in: idem, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, pp. 9-59.
- Woroniecki J., *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, in: idem, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, ed. A. Maślach, K. Stępień, Lublin 2008, pp. 129-139.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 2, part 1, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Nawyki czy sprawność*, in: idem, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, ed. A. Maślach, K. Stępień, Lublin 2008, pp. 140-176.
- Woroniecki J., *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, in: idem, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, pp. 23-54.
- Xu K., *Thomas Aquinas on the passion of hope*, "HTS Theologies Studies" 80(2024), no 3, pp. 1-5.

WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 26)

W dwudziestej szóstej części cyklu – *Kościoły i parafie diecezji elckiej* – zaprezentowane zostaną ośrodki kościelne w Szczecinkach, Szczepkach, Sztabinie, Szymonce i Świętajnie. Przy każdym kościele i parafii podawane są, tak jak to było w poprzednich częściach, szczegółowe informacje, np. kiedy dany ośrodek powstał, kto go erygował oraz w jaki sposób jest zbudowana świątynia itd. Ponadto poszczególne opracowania zawierają informacje o lokalnych cmentarzach i różnych pomnikach nie tylko o charakterze religijnym, ale także pozareligijnym, opisy plebanii (zaplecza socjalnego parafii), wykazy miejscowości lub ulic przynależnych do parafii, zestawienia dotychczasowych proboszczów, informacje o wikariuszach oraz innych duchownych działających w parafiach. Dowiadujemy się też o ulokowanych tam zakonach (jeśli istnieją) oraz osobach powołanych, wywodzących się z omawianych wspólnot. Bazą bibliograficzną opisów stały się zasadniczo źródła drukowane, prace magisterskie (najczęściej poświęcone parafiom i miejscom kultu) oraz opracowania (literatura przedmiotu) – wykaz bibliografii znajduje się pod każdym hasłem.

Szczecinki (Św. Stanisława Biskupa i Męczennika)

Wieś Szczecinki założył Albrecht Szczeciński w 1556 r. W 1774 r. powstała tutaj szkoła. Tuż przed II wojną światową zatrudniała ona jednego nauczyciela i miała 21 uczniów w klasach od pierwszej do czwartej i 25 w klasach od piątej do ósmej. W 1938 r. starą polską nazwę miejscowości poddano urzędowej germanizacji (Eichhorn). Samą wieś, podobnie zresztą jak i pobliskie miejscowości, zamieszkiwali ewangelicy. To dla nich w 1905 r. został utworzony tu obwód duszpasterski z własnym kaznodzieją, administracyjnie należący do zboru w Mieruniskach. W latach 1907-1912 należało do tego obwodu 1800 wiernych, w tym ok. 1000 Polaków. Nic więc dziwnego, że od tutejszego kaznodziei

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



wymagano znajomości języka polskiego. Zbór protestancki w Szczecinkach powstał w 1913 r., a kościół oddano do użytku 18 grudnia 1928 r.

Po II wojnie światowej napłynęła tu ludność katolicka (głównie z Suwalszczyzny), która przejęła kościół na swoje potrzeby religijne. Opiekę duszpasterską nad nimi sprawowali kapłani z Olecka (z kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego). W 1976 r. utworzono w Szczecinkach samodzielną placówkę duszpasterską. Kanonicznie parafia powstała 19 października 1982 r. Aktu erekcyjnego dokonał bp Jan Obląk, biskup warmiński. Obecnie należy ona do dekanatu oleckiego pw. św. Jana Apostoła.

Kościół pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika został zbudowany przez firmę z Kowal Oleckich – Hans Susgin w latach 1926-1928. Jest on postawiony na fundamentach kamiennych, z czworokątną wieżą w nawie głównej, wieżą zwieńczoną krzyżem z chorągiewką z datą 1927-1928. Górna część wieży to mur szachulcowy oraz dach łamany z okiennicami wychodzącymi na cztery strony świata. Długość świątyni wynosi 30 m, szerokość 17 m, wysokość do sklepienia 7 m, a wysokość wieży 12 m. Do prezbiterium od strony wschodniej przylega zakrystia na planie kwadratu (dawna część pastorówki). Nieopodal kościoła znajduje się pomnik ofiar I wojny światowej. Na pamiątkowej płycie umieszczono 68 nazwisk z podpisem „Nie zapomnij!”.

W miejscu centralnym prezbiterium znajduje się znacznych rozmiarów drewniany krzyż z figurą Chrystusa, u podnóża którego umieszczono figury gipsowe Matki Bożej Bolesnej oraz Jana Apostoła i Ewangelisty, a także tabernakulum. Ołtarz soborowy drewniany, z boku którego na ścianie wisi płaskorzeźba św. Stanisława, patrona parafii, wykonana w pracowni artystycznej R. Kaczora z Grudziądza (tegoż artysty są także stacje Drogi Krzyżowej), a po przeciwnej stronie obraz Matki Bożej Częstochowskiej, malowany na płótnie. Naprzeciw ołtarza znajduje się drewniany chór muzyczny z balustradą, wsparty na dwóch filarach. W głębi organy pneumatyczne.

Na terenie parafii znajduje się jeden kościół filialny (takie określenie odnajdziemy m.in. w dekrete erygującym świątynię; należy jednak pamiętać, iż w oficjalnych schematyzmach diecezji ełckiej obiekt ten figuruje jako kaplica filialna) pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Krupinie. Został on wybudowany w latach 1981-1983 i służył pierwotnie jako ośrodek katechetyczny. Świątynię zbudowano z cegły, na planie prostokąta. Jej wymiary są następujące: długość – 15 m, szerokość – 9 m, wysokość do sklepienia – 7 m. W centralnej części świątyni, na ścianie prezbiterialnej, znajduje się obraz św. Maksymiliana w szerokiej ramie, wkomponowany w drewnianą obudowę stylizującą ołtarz. Poniżej znajduje się tabernakulum, po bokach którego umieszczono miedziane medalliony przedstawiające krzyż łaciński oraz okrąg łączący ramiona krzyża. Ołtarz soborowy, lektorium i chrzcielnica zostały wykonane z białego marmuru.

Parafia nie posiada własnego cmentarza. Zmarli parafianie grzebani są najczęściej na cmentarzach w Bakalarzewie oraz w Olecku.

Plebania została zbudowana w latach 1983-1988. Jest to obiekt murowany, parterowy z zagospodarowanym poddaszem, o przybliżonych wymiarach 10 m na 12 m.

W 1997 r. do parafii należało ok. 600 wiernych, a w 2017 r. – ok. 700. Obecnie zamieszkują oni 10 miejscowości: Dąbrowskie, Dąbrowskie Osada, Godziejowo, Krupin, Krzyżewko, Nowe Racзки, Pieńki, Racзки Wielkie, Szczecinki i Urbanki.

Dotychczas rządcami parafii byli: ks. Ryszard Szczerba (1975-1980), ks. Zdzisław Grabowski (1982-1990) i (1995-1998), ks. Adam Maciąg (1987, czasowo), ks. Jerzy Kijkowski (1990-1993), ks. Ryszard Edward Łąpieś (1993-1995), ks. Jarosław Szczepan Pierzgalski (1998-2001), ks. Jerzy Galiński (2001-2007), ks. Dariusz Smoleński (2007-2011), ks. Janusz Niedźwiecki (2011), ks. Tomasz Gajda (2011-2021) i ks. dr Jacek Grasz (od 2021 r.).

Olecko. Z dziejów miasta i powiatu, red. A. Chylecki, E. Lubowicki, W. Luczewski, A. Wakar, Olsztyn 1974; P. Żukowski, *Z wizytą w parafii Szczecinki*, „Martyria” 2006, nr 3, s. 13, 24; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Szczecinki*, „Martyria” 2010, nr 4, s. 8-9, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 533-534; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 224.

Szczepki (Św. Józefa Oblubieńca)

Początek Szczebry (później Szczepki) sięga XVII w., kiedy założono tu rudnię, prowadzoną przez rodzinę Mielewskich (pierwsza wzmianka o niej pochodzi z 1616 r.). Ruda ta dała z pewnością początek wsi Szczebra. W drugiej połowie XVII w. powstał w pobliżu dwór i została założona karczma. W 1729 r. istniejący tu folwark wraz z wsią i karczmą objął podłowczy litewski – Kazimierz Preycz. Zarządzał stąd puszciami królewskimi. Już wtedy z puszczy i wsi w nich założonych powstał osobny klucz szczeberski, a w drugiej połowie XVIII w. znacznie większa obszarowo gubernia szczeberska. Zarządzał nią od 1769 r. Maciej Tadeusz Eysmont, który położył też duże zasługi przy kolonizacji puszczy. Realizował on politykę Antoniego Tyzenhauza – generalnego administratora dóbr stołowych. Zapewne to, za jego rządów wykształcił się w Szczebrze ośrodek miejski. Szczebra jako miasteczko jest wspomniana w 1783 r. Wytyczony został wówczas rynek ale nie zaplanowano sieci ulic. Karczmę rozbudowano w duży zajazd zwany austerią. Mimo, że Szczebra prawie sto lat była siedzibą administracji gospodarczej znacznego obszaru, paru urzędów zarządu guberni, komory celnej oraz parafii, nigdy nie stała się prawdziwym miastem. W 1800 r. liczyła tylko 46 domów i 219 mieszkańców. Nie pomogło też dogodne położenie przy drodze z Augustowa do Raczek i Prus (stąd komora celna). Szczebra szybko utraciła prawa miejskie. W 1827 r. występuje już jako wieś licząca 18 domów. W czasie II wojny światowej Niemcy dokonali tu masowych mordów. Począwszy od czerwca 1941 r. aż do wiosny 1944 r. rozstrzeliwali

Polaków, Żydów i jeńców radzieckich. Chowano ich w zbiorowych mogiłach. Oblicza się, że zginęło pod Szczebłą od 8 do 10 tys. ludzi.

Powstanie parafii związane jest z dotacją króla Stanisława Augusta Poniatowskiego z 24 lipca 1793 r., który uposażył parafię w ziemię i ufundował kościół. Kanonicznie parafia powstała 21 stycznia 1794 r. Aktu erekcyjnego dokonał bp wileński Dawid Pilchowski. Parafię utworzono z miejscowości uprzednio przynależących do parafii Augustów. W 1985 r. bp Juliusz Paetz dekretem z dnia 30 listopada zmienił nazwę parafii Szczebra na Szczepki.

Pierwszy kościół w Szczebrze zbudowano w latach 1783-1787. Usytuowano go na wzgórzu frontem do wsi. Był to kościół drewniany z jedną wieżyczką, okryty słomą, nieoszalowany z zewnątrz. Miał trzy ołtarze. W głównym ołtarzu umieszczony był obraz Najświętszej Maryi Panny z Dzieciątkiem, okryty szatą z dwiema koronami. W 1850 r. staraniem Bolesława Kujawskiego, dziedzica dóbr Olszanka – rozpoczęto gruntowny remont kościoła. Dach w miejscu słomy pokryto gontami, ściany oszalowano, a w odnowionej na froncie świątyni wieżyczce zawieszono 3 dzwony. Na skutek działań wojennych w 1943 r. kościół ten doszczętnie spłonął.

W 1950 r., dzięki ks. Eugeniuszowi Niecikowskiemu i parafianom, postanowiono zbudować nowy kościół. Ziemię pod świątynię zakupiono w Szczepkach od p. Myszyńskiej, która zobowiązała się sprzedać dom i zabudowania gospodarcze oraz ok. 6 ha ziemi. Powstały kościół zbudowano z cegieł połączonych zaprawą cementową. Nawa główna i prezbiterium nakryte dachem czterosпадowym. Nawa boczna nakryta zaś dachem jednospadowym. Do prezbiterium od północy dostawiono dwie zakrystie na rzucie prostokąta nakryte dachem jednospadowym. Od wschodu na osi nawy głównej usytuowana jest wieżyczka z sygnaturką, nakryta hełmem w kształcie ostrosłupa z wystającym daszkiem, zwieńczona kulą i krzyżem. Długość kościoła wynosi ok. 25 m, szerokość 15 m, wysokość do sklepienia 9 m. Uroczystego poświęcenia kościoła (dawniej konsekracji) dokonał bp Jerzy Mazur 19 marca 2024 r.

Wewnątrz kościoła główne miejsce zajmuje prezbiterium, a w nim ołtarz pw. Matki Bożej Anielskiej. Jest to ołtarz architektoniczny, jednokondygnacyjny ze zwieńczeniem. Przednia ściana podstawy mensy ujęta parami kolumn, dekorowana płaskorzeźbionym barankiem z chorągiewką leżącym na księdze z pieczęciami; wokół baranka złote promienie. W polu głównym ołtarza znajduje się obraz Matki Bożej Anielskiej z napisem u dołu: *1964. J. Szrednicki według: Murillo. Łomża 1980*. Obraz flankują dwie kolumny o przekroju sześcioboku ustawione na wysokich cokołach z wieloboczną głowicą. Zwieńczenie w formie schodkowej zamknięte górą prostym odcinkiem i ujęte po bokach wazonami ze stylizowanym dużym pakiem kwiatu. W środkowym polu zwieńczenia inicjały imienia Maryja wpisane w prostokąt. Na szczycie zwieńczenia znajduje się krzyż.

W ołtarzu głównym umieszczone jest też metalowe tabernakulum. Jest ono w formie szafki jednodrzwiowej. Wokół gloria ze złotych promieni. Na prezbiterium kościoła po obu stronach dwa obrazy: Miłosierdzia Bożego i Matki Bożej Miłosierdzia. Ołtarz soborowy – marmurowy (poświęcony w 2024 r.).

Oprócz ołtarza głównego w kościele znajdują się dwa ołtarze boczne – św. Antoniego Padewskiego i św. Józefa Oblubieńca. Wykonano je w całości z drewna dębowego w 2014 r. W polu głównym znajdują się obrazy świętych: św. Antoniego Padewskiego i św. Józefa Oblubieńca. Po bokach obrazu św. Antoniego Padewskiego są umieszczone na drewnianych podstawach figury św. Franciszka z Asyżu i św. Wojciecha Biskupa i Męczennika. Z kolei po bokach obrazu św. Józefa Oblubieńca znajdują się figury św. Jana Chrzciciela i św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Zarówno obrazy jak i figury otoczone są ozdobnymi kolumnami. W wyżej wspomnianych ołtarzach bocznych znajdują się metalowe tabernakula obudowane z zewnątrz również drewnem dębowym. Ołtarze wykonał p. Jan Szarowicz z Augustowa.

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z prostą balustradą. W głębi umiejscowiono elektryczne organy. Na balustradzie chóru jest umieszczony obraz św. Franciszka z Asyżu. Po obu stronach drzwi głównych znajdują się dwa obrazy: Matki Bożej Częstochowskiej z podpisem: *Pod Twoją obronę uciekamy się oraz Pamiątka 300-letniej rocznicy ślubów Jasnogórskich Parafii Szczeberskiej dnia 5-go maja 1957 r.* Obraz drugi natomiast przedstawia św. Jana Pawła II. W prezbiterium na belce tęczowej znajduje się krzyż ok. 2 m wysokości.

Na terenie parafii znajdują się dwie kaplice. Jedna – zbudowana w 1971 r. i poświęcona w 1993 r. – nosi wezwanie św. Maksymiliana Marii Kolbego i umiejscowiona jest w Szczebrze na cmentarzu. Długość kaplicy wynosi 12 m, szerokość 8 m, wysokość 6 m. Kaplica jest wykonana z cegły, otynkowana. Frontowa ściana w kształcie wysokiego trójkąta z wyeksponowanym krzyżem. Fasada główna jednoosiowa. W centralnej części ściany prezbiterium znajduje się drewniany krucyfiks. Po obu stronach krzyża umieszczono dwa obrazy: Matki Bożej Anielskiej i św. Maksymiliana Marii Kolbego. Tabernakulum znajduje się w lewej części prezbiterium. Pod chórem, na zachodniej ścianie kaplicy, została wmurowana tablica pamiątkowa o następującej treści: *Ku pamięci żołnierzy Armii Krajowej placówki Nowinka i oddziału „Romana” poległych i pomordowanych przez okupantów hitlerowskich i sowieckich w latach 1939-1945. Koledzy.* W maju 2010 r. ks. proboszcz Mieczysław Załuska podjął się rozbudowy kaplicy na cmentarzu w Szczebrze. Projekt wykonała p. Ewa Golińska, architekt z Augustowa. Od strony północno-wschodniej kaplicy dobudowano zakrystię o powierzchni 20,30 m².

Druga kaplica, pw. Matki Bożej Anielskiej, znajduje się w miejscowości Szczebra. Została wzniesiona w miejscu, gdzie ongiś stał pierwszy kościół. Jej wymiary są następujące: długość – 7 m, szerokość – 7 m, wysokość – 6 m. Wystrój bardzo skromny – całe wnętrze jest obite boazerią. W kaplicy umieszczony został ołtarzyk, w którym znajduje się uratowany z płonącego kościoła obraz na metalowej blasze. Można tu także odnaleźć wizerunki NMP Anielskiej oraz św. Józefa z Dzieciątkiem. Nad ołtarzykiem znajduje się niewielki drewniany krzyż z pasyjką. W centralnej części ściany prezbiterium mieści się okno w kształcie trójkąta. Na północnej ścianie prezbiterium wisi niewielki papierowy

obraz Serca Pana Jezusa, a po stronie przeciwnej – obraz Jezusa Miłosiernego. W kaplicy znajduje się także ołtarz posoborowy. Kaplica nie jest poświęcona, a nabożeństwa nie są odprawiane w niej regularnie. Jedynie społeczność miejscową codziennie gromadzi nabożeństwo majowe i czerwcowe.

Plebania w Szczepkach została zbudowana w latach 1985-1986 staraniem ks. Jana Ołdaka. Plany architektoniczne wykonał p. inż. Z. Majrowski, a jednym z wykonawców był p. S. Kowalczyk z Augustowa. Jest to budynek murowany, stojący w pobliżu kościoła.

Cmentarz parafialny pochodzi z czasów założenia parafii i znajduje się w miejscowości Szczebra. W najstarszej jego części można spotkać nagrobki z XVIII w. Cmentarz ogrodzono metalowym płotem, zbudowanym w 1980 r. Powierzchnia cmentarza wynosi ok. 2 ha.

W 1925 r. do parafii należało 2600 wiernych, w 1974 r. – 2100, w 1997 r. – 1800, a w 2017 r. – 1600. Obecnie w skład parafii wchodzi 17 miejscowości: Barszczowa Góra, Cisówek, Gatne I, Gatne II, Józefowo, Juryzdyka, Nowinka, Olszanka, Osińska Buda, Pijawne Polskie, Pijawne Ruskie, Podnowinka, Sokolne, Strękowizna, Szczeberka, Szczebra, Szczepki.

Od początku istnienia proboszczami parafii byli: ks. Stefan Bajer (1794-1813), ks. Pafnucy Konopka (1813-1843), ks. Jan Krapowski (1843-1850), ks. Franciszek Kozłowski (1850-1877), ks. Piotr Bałtruszajtys (1877-1903), ks. Józef Rusecki (1903-1921), ks. Wincenty Kijewski (1921-1925), ks. Wincenty Gogas (1925-1940), ks. Antoni Jagłowski (1943-1947), ks. Adam Foltyn (1947-1949), ks. Apolinary Miłosek (1949), ks. Eugeniusz Niecikowski (1949-1951), ks. Stanisław Wojtkowski (1951-1959), ks. Bronisław Słodziński (1959-1978), ks. Jan Ołdak (1978-1997), ks. Edmund Burzyński (1997-1999), ks. Kazimierz Żelaźnicki (1999-2005), ks. Henryk Śmiarowski (2005-2006, administrator), ks. Mieczysław Załuska (od 2006 r.). Z parafii pochodzą m.in.: ks. Tadeusz Antonowicz, o. Ireneusz Naumowicz OFM Cap., o. Waldemar Ulanowicz OFM Conv.

J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; W. Jemielity, *Parafie Augustowa i okolicy*, Łomża 1989; D. Nagórski, *Dzieje parafii Szczebra w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925*, Łomża 1992 [mps BKUL]; S. Gulan, *Parafia Szczebra i filia Studzieniczna od początków osadnictwa do 1873 roku*, Białystok 1998 [mps BUWB]; A. Makowski, *Szczebra. Dzieje wsi od I wojny światowej do czasów współczesnych*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2009, t 9, s. 57-82; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 535-537; W. Guzewicz, *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, Elk 2016, s. 54-62; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 225; T. Naruszewicz, *Początki parafii Janówka, Szczebra, Raczki, Bakalarzewo, Suwałki, Wigry, Filipów, Jeleniewo, Przemośl, Kaletnik i Wiżajny*, w: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej (1992-2022)*, red. ks. M. Sieńkowski, ks. R. Sawicki, Elk 2022, s. 457-485.

Sztabin (Św. Jakuba Apostoła)

Nazwa miejscowości Sztabin pojawiła się pod koniec XVIII w. i była związana z wytopem sztab żelaza, wcześniej funkcjonowała nazwa Osinki. Sztabin (Osinki) powstał w XVII w., a jego założycielami byli Chreptowiczowie, ówczesni rządcy tych ziem. Prawie do końca XIX w. należał do parafii w Krasnym-borze. Szczególny rozwój miejscowości nastąpił w XIX w., za czasów Karola Brzostowskiego. Powstało wówczas wiele zakładów przemysłowych dających pracę mieszkańcom okolic, mówiło się o tzw. „Rzeczypospolitej Sztabińskiej”. Po raz pierwszy w kraju produkowano tu elewatorowe kopaczki do ziemniaków, młocarnie czyszczące zboże, a także zbudowano pierwszą linię telegrafu elektromagnetycznego. Z fundacji K. Brzostowskiego powstał m.in. kościół pw. św. Jakuba w Sztabinie i wybudowano kilka szkół (w Sztabinie, Sosnowie, Krasnoborkach i Kryławce). Parafię w Sztabinie utworzył ks. Paweł Krajewski, ówczesny administrator diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej, 6 marca 1895 r.

Pierwsza rzymskokatolicka kaplica w Sztabinie powstała już w drugiej połowie XVII w. Z powodu złego stanu rozebrano ją, a w 1804 r. wybudowano nową, której fundatorką była hrabina Brzostowska. Była to kaplica drewniana na podmurówce kamiennej, o dachu z gontów pomalowanych na kolor ciemnoczerwony. Dwie wieże, znajdujące się po stronie zachodniej kościoła, pokryto blachą i zakończono metalowymi krzyżami. W jednej z wież zawieszono były 3 dzwony, a na drugiej umieszczono zegar żelazny z dwiema lanymi wagami i dzwonkiem spiżowym. Kaplica posiadała trzy ołtarze: główny z obrazem Matki Bożej Częstochowskiej i dwa boczne (w jednym znajdowały się obrazy św. Antoniego i św. Jakuba, a w drugim św. Jana Ewangelisty oraz biczowania Pana Jezusa).

Niedługo po powstaniu parafii przystąpiono do wznoszenia murowanej świątyni przy trasie z Augustowa do Białegostoku. Prace zajęły sześć lat (1905-1910). Zbudowano ją z czerwonej cegły, w stylu neogotyckim, na planie wydłużonego prostokąta, od strony zachodniej z kaplicą na planie kwadratu. Jest trójnawowa z wieżą. Konstrukcja kościoła jest bazylikowa. Kościół ma liczne dwuskokowe szkarpy oraz wiele witraży, w jednym z okien umieszczono portret organizatora Fundacji – hrabiego Karola Brzostowskiego, który przyczynił się do budowy świątyni. Kościół ma 35 m długości i 18 m szerokości; wysokość do sklepienia wynosi 21 m, a wysokość wieży – 45 m. Konsekracji nowego kościoła dokonał bp Antoni Karaś 11 września 1910 r. W dwa lata później wykonano polichromię w prezbiterium, umieszczono postacie czterech ewangelistów, obraz Chrystusa klęczącego w Ogrójcu, Pana Jezusa dźwigającego krzyż i ornamenty w stylu gotyckim. Podczas pierwszej i drugiej wojny światowej uległ zniszczeniu wystrój kościoła i polichromia. W latach siedemdziesiątych XX w. otworzono polichromię oraz zbudowano ołtarze (Matki Bożej Częstochowskiej i św. Antoniego) oraz ambonę (ozdobiona sześcioma wyrzeźbionymi figurami). Wyremontowany też został ołtarz główny i dokończono budowę 21-głosowych organów.

Kościół pw. św. Jakuba Apostoła ma wnętrze o okładzie trójnawowym. Nawy oddzielone są arkadami i kolumnami z czerwonej cegły, wspierającymi sklepienie krzyżowo-żebrowe.

Ołtarz główny – symetryczny, trójosiowy – znajduje się w centralnej części świątyni. Ołtarz architektoniczny, jednopolowy ze zwieńczeniem, wykonany został z drewna dębowego i pozłożony. W polu głównym, we wnęcie na całej szerokości znajduje się Krzyż. Zwieńczenie ołtarza w formie trójkąta, w którym umieszczono Oko Opatrzności. Na pozostałych osiach, w uchach ołtarza, we wnękach umieszczone rzeźby świętych, zwieńczone dekoracyjnymi trójkątnymi szczytami. Dekorację ołtarza stanowią liczne ornamenty w stylu gotyckim, złote podstawy kolumn, głowice, ornament roślinny fryzu oraz szerokie obramienie zwieńczenia.

W ołtarzu głównym znajduje się także tabernakulum, a nad nim ołtarz wystawienia w formie czterech kolumn nakrytych daszkiem namiotowym. Zwieńczenie stanowi kula z krzyżem. Ołtarz ma podstawę w formie płaskorzeźby przedstawiającej Ostatnią Wieczerzę oraz autentyczne relikwie z kości świętych męczenników Amata oraz Jucundusa. Został konsekrowany 23 maja 1939 r. przez bpa Tadeusza Zakrzewskiego.

Ołtarz posoborowy – w formie prostego drewnianego stołu wspartego na dwóch nogach o przekroju kwadratu. Dekoracje nóg stanowią litery alfabetu greckiego A i Ω, umieszczone w górnych partiach, oraz blendy flankowane kolumienkami (na trzonach).

Ołtarze boczne są dwa, usytuowane w bocznych nawach Kościoła. Ołtarze architektoniczne, jednopolowe ze zwieńczeniami, wykonane z drewna jesionowego oraz z sosnowego, złożone. Ołtarz w zachodniej nawie bocznej jest sosnowy. W polu środkowym znajduje się obraz św. Antoniego, a u góry św. Jakuba Apostoła. Ołtarz we wschodniej nawie bocznej jesionowy, z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej w polu głównym. W 1971 roku wyłożono ołtarz Matki Boskiej. Dodatkową dekorację ołtarza stanowią liczne ozdobienia w stylu gotyckim.

Ambona – nadwieszona, umieszczona na filarze od strony zachodniej przy wejściu do prezbiterium, gotycka, wykonana z drewna dębowego, ozdobiona sześcioma figurami umieszczonymi w arkadach (płaskorzeźby).

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z ceglana balustradą. W głębi dwudziestojednogłosowe organy.

Cmentarz w Sztabinie został założony w 1870 r. Początkowo funkcjonował on jako cmentarz parafialny dla Krasnegoboru. Od 1879 r. znajdowała się na nim cmentarna kaplica z kamienia. Po utworzeniu parafii w Sztabinie cmentarz ten przeszedł na własność tejże parafii i stał się jej główną nekropolią. Odległy od kościoła parafialnego ok. 700 m, ma 4 ha. Obok tego cmentarza istnieje jeszcze cmentarz przykościelny. Na nim został pochowany m.in. długoletni proboszcz parafii ks. Jakub Rółkowski.

Plebania to obiekt murowany, parterowy, z zagospodarowanym poddaszem, powstały w 1955 r. Jego budowniczymi byli dwaj księża: ks. E. Borzuchowski oraz ks. Czesław Wilkowski (dokończenie).

W 1925 r. do parafii należało ponad 3 tys. wiernych, w roku 1974 i 1997 – 2200, a w 2017 r. – ok. 2500. Zamieszkują oni dziś 16 miejscowości: Budziski, Cisów, Ewy, Fiedorowizna, Huta, Janówek, Kamień, Karoliny, Kopiec, Krasnoborki, Kunicha, Motułka, Podcisówek, Promiski, Sosnowo i Sztabin.

Od chwili powstania proboszczami parafii byli: ks. Szymon Błażanis (1895-1897), ks. Kazimierz Żukowski (1897-1901), ks. Jakub Rólkowski (1901-1941), ks. Jan Snarski (1941-1945), ks. Edmund Adam Borzuchowski (1945-1962), ks. Czesław Wilkowski (1962-1990), ks. Mieczysław Załuska (1990-2006), ks. Jerzy Galiński (2006-2018), ks. Krzysztof Bronakowski (od 2018 r.). Z parafii pochodzą m.in. bp Tadeusz Zawistowski, ks. Kazimierz Dochód, ks. Andrzej Chilicki, s. Jadwiga Bezlik MSF, s. Danuta Lulewicz CPSICM, s. Urszula Sadowska FMA, s. Danuta Brzoznowska CSAFA.

J. Rólkowski, *Trzydzieści lat mojego pasterzowania w parafii Sztabin*, Warszawa 1933; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; W. Jemielity, *Parafia Sztabin*, Łomża 1990; A. Dobroński, *Krasnybór i Dominikanie*, Białystok 1993; E. Anuszkiewicz, *100 lat parafii Sztabin*, „Martyria” 1995, nr 8, s. 17; E. Anuszkiewicz, *Ludziom dobrej woli. 100-lecie parafii Sztabin*, Elk 1999; A. Michalak, *Dzieje duszpasterstwa parafii Krasnybór w latach 1818-1925*, Warszawa 1999 [mps BUKSW]; M. Maciukiewicz, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Sztabinie w latach 1946-1996*, Warszawa 2000 [mps BUKSW]; G. Ryżewski, *Sztabin. Dzieje obszaru gminy Sztabin od czasów najdawniejszych do współczesności*, Białystok–Sztabin 2002; Z. Przychodzeń, *Karol Brzostowski jako twórca Rzeczypospolitej Sztabińskiej i polskiej szkoły agrobiznesu*, RKNHSGGW 2(2003), s. 3-20; W. Guzewicz, *Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk*, Elk 2009, s. 67-76; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 538-540; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 226.

Szymonka (Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny)

Szymonka powstała 24 kwietnia 1503 roku jako wieś czynszowa, a założył ją komtur ryński Rudolf von Toppelkirchen. Przed reformacją w Szymonce nie było kościoła. Dopiero w drugiej połowie XVI w. protestanci założyli tu zbór i wybudowali kościół (w 1566 r.), potem wystawili nową świątynię w 1714 r. i rozbudowali ją w 1755 r. Obecny kościół został wzniesiony w latach 1874-1877. Niemało ucierpiał on w czasie I wojny światowej. We wsi znajduje się wzniesienie zwane Zdunowa lub Garncarska Góra (136 m n.p.m.), na zboczach której widoczne są ślady okopów z okresu I wojny światowej; biegła tu linia frontu w latach 1914-1915. Niemcy wysadzili w powietrze wieżę kościelną, zaś Rosjanie uszkodzili świątynię granatami. Podczas drugiej wojny światowej wieża kościoła służyła Niemcom jako dobry punkt obserwacyjny. Kościół w trakcie II wojny światowej nie uległ dużym zniszczeniom. Tylko dach został uszkodzony odłamkiem pocisku

artyleryjskiego. Zaraz po II wojnie światowej został przejęty przez ludność katolicką, która osiedliła się tu z Wileńszczyzny, Lubelszczyzny, Kurpi i terenów dzisiejszej Ukrainy. Początkowo dojeżdżał do Szymonki ksiądz z Rynu. 29 września 1957 r. duszpasterstwo w Rynie i Szymonce bp Tomasz Wilczyński powierzył księżom pallotynom. Parafia kanonicznie powstała 1 kwietnia 1962 r. Dziś należy do dekanatu św. Szczepana Męczennika w Giżycku.

Kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Szymonce zbudowano w stylu neogotyckim; wzniesiony z kamienia polnego (ściany z cegły palonej), orientowany, na planie prostokąta (z wysuniętym prezbiterium). Jego wymiary to 35 m długości, 15 m szerokości, 9 m – wysokości. We frontowej elewacji znajduje się wieża na planie kwadratu, nieco wysunięta przed lico muru, w niej zawieszono 3 dzwony. Na cmentarzu przykościelnym znajdują się m.in. figura Najświętszej Maryi Panny ustawiona w kamiennej grocie, pomnik ku pamięci poległym mieszkańcom z tej ziemi w I wojnie światowej oraz krzyż misyjny.

Wnętrze kościoła jest rozdzielone siedmioma słupami drewnianymi na trzy części. W apsydzie umieszczony został drewniany krzyż z figurą Chrystusa Ukrzyżowanego i tabernakulum. Ołtarz posoborowy, ambonka i chrzcielnica wykonane z dwukolorowego marmuru. Na ścianach tęczowych umieszczone zostały dwa olejne obrazy wykonane na płótnie: św. Wincentego Pallottiego oraz Matki Bożej Wniebowziętej. Naprzeciw ołtarza znajduje się chór muzyczny wsparty na kilku filarach, z drewnianą balustradą zdobioną w górnej części rzędem maswerków, dołem biegnie fryz dekoracyjny z motywami aniołków i winnej latorośli. W głębi organy piszczałkowe, 13-głosowe, pochodzące z drugiej połowy XIX wieku i przebudowane w 1921 roku przez firmę Eduarda Witteka z Elbląga. Pod chórem umieszczono m.in. tablice granitowe, na których znajdują się: pamiątka z 50-lecia pobytu pallotynów w parafii z nazwiskami proboszczów, pamiątka 100-lecia obecności pallotynów w Polsce oraz tablica z medalionem z Rokiem Jubileuszowym i wizerunkiem papieża Jana Pawła II. Konsekracja kościoła miała miejsce 12 marca 1970 r.

Na terenie parafii znajduje się kaplica dojazdowa pw. Miłosierdzia Bożego w Dąbrówce. Wzniesiono ją w 1983 r. z cegły na planie prostokąta. Jej wymiary to: 16 m – długość, 6,5 m – szerokość, 6 m – wysokość. Obiekt poświęcił bp Edward Samsel w sierpniu 1995 r. Wewnątrz na ścianie prezbiterialnej umieszczono obraz Miłosierdzia Bożego, a obok niego tabernakulum. Ołtarz soborowy i ambonka wykonane są z drewna.

Ze względu na znaczne odległości do kościoła parafialnego w przeszłości Mszę św. odprawiano jeszcze w miejscowości Górkle (w jednej sal budynku wioskowego) oraz w Olszewie (w domu prywatnym rodziny Buła).

Parafia posiada własny cmentarz, oddalony od kościoła o ok. 100 m. Cmentarz założono tuż po II wojnie światowej, a jego powierzchnia sięga dziś ok. 2 ha.

Plebania mieści się w dawnym budynku służby kościelnej i oddalona jest od kościoła parafialnego o ok. 200 metrów. Jest to obiekt murowany mający

powierzchnię ok. 134 m², zbudowany na planie prostokąta, jednopiętrowy, z zagospodarowanym poddaszem.

W 1997 r. do parafii należało ok. 1700 katolików, a w 2017 r. – 1000. Terytorium parafii rozciąga się na obszarze aż czterech gmin: Rynu, Mikołajek, Orzysza i Miłek. Obecnie parafianie zamieszkują 13 miejscowości, są to: Borki, Budnik, Dąbrówka, Górkło, Grabówka, Grabówek, Grabek, Kępa, Olszewo, Osiki, Prażmowo, Stara Rudówka oraz Szymonka.

Po wojnie pierwszymi duszpasterzami Szymonki byli księża z okolicznych parafii: ks. Władysław Małachowski (1946), ks. Jan Ostrowski (1946-1948 r.), ks. Kazimierz Cyganek (1948-1953), ks. Czesław Tyma (1953-1957). Od 1957 r., kiedy parafię przejęli księża pallotyni, pracowali w niej następujący kapłani: ks. Tadeusz Płonka SAC (1957-1974), ks. Fabian Zawadzki SAC (1974-1995) i ks. Wojciech Chmielecki SAC (od 1 października 1995 r.). Z parafii pochodzą m.in. ks. Jan Brzozowski CRL, ks. Kazimierz Brzozowski CRL, ks. Andrzej Narwojsz SAC, ks. Stanisław Mostek SAC, ks. Andrzej Misiun SAC, ks. Andrzej Zieliński SAC oraz s. Danuta Mróz CSM, s. Teresa Mróz CSM, s. Marzena Kossak CSDP, s. Justyna Ozygała CSM.

G. Białuński, *Osadnictwo regionu Wielkich Jezior Mazurskich od XIV do początku XVIII wieku – starostwo leckie (głizyckie) i ryńskie*, Olsztyn 1996; G. Białuński, *Szymonka (Schimonken). Z dziejów mazurskiej wsi*, „Masovia”, 2(1999), s. 13-35; J. Bałdowski, *Warmia i Mazury. Mały przewodnik*, Warszawa 1997; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Szymonka, „Martyria”* 2003, nr 10, s. 12-13, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 541-543; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 227.

Świątajno (Matki Bożej Szkaplerznej)

Nazwa Świątajno pochodzi prawdopodobnie od jaćwieskiej osady Sentane położonej w okolicy miejscowego jeziora. Powstanie Świątajna datuje się na rok 1554, kiedy to starosta książęcy Krzysztof Glaubitz sprzedaje Szczepanowi Kowalowi 4 włóki sołeckie i zobowiązuje go do założenia wsi czynszowej na prawie chełmińskim. Osadnicy otrzymali 10 lat wolnizny na zagospodarowanie. W 1577 r. powstał w Świątajnie zbór ewangelicki, a wkrótce potem wybudowano tu także świątynię i założono szkołę. Pierwszym znanym z nazwiska pastorem w Świątajnie był Adam Prostka, który swój urząd sprawował tu dwukrotnie, niemal przez pięćdziesiąt lat. Na początku XVIII w. epidemia dżumy wyludniła Świątajno. O rozmiarach epidemii w Świątajnie może świadczyć fakt, że na 38,5 włóki ziemi aż 35 włók pozostało pustych. Podobnie było w okolicznych włościach.

Rozwój Świątajna został zatrzymany także przez najazd Tatarów w 1656 r. Wówczas też zniszczono całkowicie miejscowy kościół. Odbudowano go, ale w 1787 r. ponownie uległ pożarowi. Staraniem wiernych został ponownie odbudowany w 1790 r., jednakże bez wieży, którą dobudowano dopiero w 1909 r.,

podczas gruntownej renowacji świątyni. W tym samym czasie zamknięto cmentarz wokół kościoła. Nowy cmentarz założono na wzgórzu w pobliżu wsi ok. 1910 r.

Pierwsza połowa XX w. to czas największego rozwoju tej miejscowości. W okresie międzywojennym była tu kolejka wąskotorowa, urząd pocztowy, urząd stanu cywilnego, posterunek żandarmerii, młyn elektryczny i szkoła podstawowa.

Po II wojnie światowej kościół w Świątajnie, podobnie jak inne świątynie na tym terenie, został przejęty przez napływającą ludność polską i poświęcony Matce Bożej Szkaplerznej. Roczniki warmińskie i schematyzmy diecezji ełckiej ustalają datę erygowania parafii rzymskokatolickiej na rok 1962. Obecnie wchodzi ona w skład dekanatu pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Olecku.

Kościół jest budowlą halową, murowaną, w stylu neoklasycystycznym, z wyodrębnionym niewielkim prezbiterium, do którego przylega zakrystia, z monumentalną wieżą i niewielką kruchtą. W 1992 r. położono nowy tynk z odsłoniętymi kamieniami. Kościół trójnawowy na planie prostokąta, z wieżą od strony zachodniej, orientowany. Dwuspadowy dach pokrywa dachówka ceramiczna. Całkowita długość kościoła wynosi 26 m, szerokość 12 m, wysokość do sklepienia 5,5 m, zaś wieża zakończona krzyżem ma ok. 17,5 m. wysokości. Świątynia może pomieścić ok. 350 wiernych. Powierzchnia użytkowa to ok. 250 m².

Przy kościele pochowani są: ks. Feliks Mieszkis, wieloletni proboszcz w Świątajnie (zm. w 1955 r.), Ernst Birkstein (pochowany w 1895 r.), August Birkstein (pochowany w 1914 r.), oraz Marie Birkstein (pochowana w 1935 r.). Przed świątynią stoją dwa krzyże: jeden upamiętniający misje święte prowadzone przez ojców kapucynów w dniach 19-26 października 1997 r., drugi z 2008 r., a także figura Najświętszego Serca Pana Jezusa, która została zakupiona w 1959 r. (w 2000 r. specjalnie oświetlona). Cały teren jest ogrodzony, częściowo murem z kamienia, po części ogrodzeniem metalowym.

Kościół pw. Matki Bożej Szkaplerznej ma wewnątrz o układzie jednonawowym. W środku świątyni znajduje się 10 filarów wspierających elementy sklepienia oraz dwa filary podtrzymujące chór.

Ołtarze są trzy, główny i dwa boczne, wszystkie rozmieszczone w prezbiterium. Drewniana nastawa ołtarza głównego, stylizowana na barok, powstała w latach 1999-2001 w Mrągowie. W centrum nastawy znajduje się obraz Matki Bożej Szkaplerznej. Bardzo podobne są ołtarze boczne, w których widnieją figury Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz Matki Bożej Fatimskiej (1994 r.). Pod obrazem Matki Bożej Szkaplerznej w ołtarzu głównym znajduje się tabernakulum w formie szafki. Od 1999 r. w prezbiterium znajduje się marmurowy ołtarz oraz ambonka.

Wewnątrz świątyni naprzeciw prezbiterium znajduje się murowany chór. Organy umieszczone są nad wejściem głównym. Prawdopodobnie pochodzą z XVIII lub XIX wieku. Ich ozdobą jest kunsztowny prospekt. W 2000 r. przeszedł generalny remont.

Ozdobę wnętrza kościoła stanowią także stacje Drogi Krzyżowej z 1959 r., które zostały odnowione w roku 2000.

Parafia posiada kaplicę dojazdową pw. Zesłania Ducha Świętego we Wronkach, oddaloną od kościoła parafialnego o ok. 9 km. Kaplica została wybudowana w latach 80. XX w. przez parafian pod przewodnictwem ówczesnego proboszcza, ks. Henryka Kondraciuka. Poświęcenia jej dokonał bp Julian Wojtkowski w 1984 r. Kaplica to budynek murowany, o układzie jednonawowym, z wieżą, w której znajduje się salka katechetyczna. Obiekt ma wymiary 12 m na 6 m, wysokość 13 m, wysokość wieży sięga 13 m. Wewnątrz kaplicy znajduje się drewniany ołtarz i ambona. Tabernakulum metalowe, dobrze zabezpieczone. W prezbiterium umieszczona jest figura Matki Bożej oraz wiszą obrazy Jezusa Miłosiernego i Matki Bożej Częstochowskiej.

Cmentarz parafialny o powierzchni ok. 1,7 ha, założony w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, znajduje się w odległości ok. 1 km od kościoła. Otoczony murem z kamienia, w bramie wejściowej ma dwie figury: Jezusa Miłosiernego oraz Matki Bożej.

Plebania jest budynkiem murowanym krytym dachem dwuspadowym, parterowym, z zagospodarowanym poddaszem. Została zbudowana w 1962 r. przez ks. Adolfa Jaroszkę. W 2002 r. budynek został gruntownie odnowiony.

W 1997 r. do parafii należało blisko 2700 katolików, a w 2017 r. – ok. 1800. Zamieszkują oni obecnie 14 miejscowości: Chelchy, Dunajek, Giże, Giże PGR, Jurkowo, Kije, Krzywe, Orzechówek, Połom, Rogowszczyzna, Sulejki, Świętajno, Wronki i Zalesie.

Po II wojnie światowej rządcami parafii byli: ks. Feliks Mieszkis (1947-1955), ks. Antoni Orłowicz (1954-1955 – administrator parafii), ks. Stanisław Gadowski (1955-1959), ks. Czesław Matusiewicz (1959-1961), ks. Adolf Jaroszek (1961-1966), ks. Józef Rataj (1966-1967 – wikariusz z obowiązkami proboszcza), ks. Tadeusz Polkowski (1967-1976 – administrator parafii), ks. Roman Antoni Wesołowski (1976-1978 – wikariusz z obowiązkami proboszcza), ks. Henryk Kondraciuk (1978-1991), ks. Marian Szczęśny (1991-1992), ks. Andrzej Zienkiewicz (1992-1999), ks. Marek Janowski (1999 – administrator parafii), ks. Piotr Mikłusz (1999-2002), ks. Antoni Sawicki (2002-2005), ks. Wojciech Jabłoński (2005-2010), ks. Janusz Niedźwiecki (2010-2011), ks. Dariusz Smoleński (2011-2014), ks. Romuald Ciechowicz (od 2014 r.). W przeszłości w parafii pracowało też kilku wikariuszy. Z parafii pochodzą m.in. ks. Jan Pietrzyk, ks. Wojciech Jacek Stokłosa, ks. Andrzej Stokłosa, ks. Tomasz Jegierski, ks. Marcin Ołów, ks. Tomasz Różański.

P. Mikłusz, *Religijność katolików wiejskich na przykładzie parafii Matki Bożej Szkaplerznej w Świętajnie. Studium teologiczno-pastoralne na przykładzie badań własnych*, Warszawa 2000 [mps BUKSW]; R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme”, 36(2004), s. 9-66; R. Demby, *Powiat olecki po II wojnie światowej*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme”, 36(2004), s. 67-140; M. Ołów,

Duszpasterstwo parafii Świątajno koło Olecka w latach 1947-2000, Olsztyn [mps BUWM]; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Świątajno*, „Martyria” 2009, nr 10, s. 12-13, 24; W. Guzewicz, *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Ełk 2011, s. 72-82; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 544-546; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 228.

* * *

Churches and parishes of the Diocese of Ełk (part 26)

Summary

The article presents church centers in Szczecinki (St. Stanislaus the Bishop and Martyr), Szczepki (St. Joseph the Betrothed), Sztabin (St. James the Apostle), Szymonka (Assumption of the Blessed Virgin Mary) and Świątajno (Our Lady of the Scapular).

Keywords: Szczecinki, Szczepki, Sztabin, Szymonka, Świątajno, Diocese of Ełk, Catholic Church.

Bibliografia

- Guzewicz W., „*Ja pójde za nią*”. *Błogosławiona Marianna Biernacka (1888-1943)*, Ełk 2010.
- Guzewicz W., „*Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...*”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Ełk 2017.
- Guzewicz W., *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Ełk 2011.
- Guzewicz W., *Encyklopedia parafii i kościołów diecezji elckiej. T. I (Augustów – Janówka)*, Ełk 2024.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018.
- Guzewicz W., *Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk*, Ełk 2009.
- Guzewicz W., *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, Ełk 2016.
- Jemielity W., *Parafia Sztabin*, Łomża 1990.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017.
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294.
- Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme” 36(2004).

WOJCIECH GUZEWICZ*

Józef Makarczyk OFM Conv., *Czcigodny Sługa Boży o. Józef Jakub Melchior Fordon OFM Conv. 1862-1927*, Miedniki Królewskie 2025, ss. 88.

Autorem książki o Słudze Bożym o. Józefie Jakubie Melchiorze Fordonie OFM Conv. jest jego młodszy współbrat zakonny – o. Józef Makarczyk, obecnie pełniący posługę gwardiana i proboszcza klasztoru św. Kazimierza w Miednikach Królewskich na Litwie. O. Makarczyk OFM Conv. pochodzi z Białostocczyzny (urodził się w Leonowiczach, powiat białostocki). W przeszłości był on m.in. proboszczem i gwardianem klasztoru OO. Franciszkanów w Grodnie na Białorusi (2000-2014) i studiował historię Kościoła na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie uzyskał tytuł licencjata. Doktorat (także w zakresie historii Kościoła) uzyskał w 2005 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Był jednym z wicepostulatorów w procesie beatyfikacyjnym o. Fordona. Można zatem stwierdzić, iż Autor ma odpowiednie kwalifikacje i warsztat naukowy do podejmowania tego typu prac i zagadnień.

Opracowanie o Słudze Bożym o. Fordonie nie jest pierwszą książką o. Makarczyka OFM Conv. Napisał on już w sumie kilkanaście książek i ok. 100 artykułów naukowych oraz popularnonaukowych. Tę książkę wyróżnia jednakże temat i baza źródłowa. Do tej pory nie było bowiem szerszego opracowania na temat o. Melchiora Fordona OFM Conv., pojawiały się tylko nieznaczne przyczynki, np. pióra Alberta Wojdczaka¹ czy felietony w Radiu Niepokalanów² i Gazecie Grodzieńskiej³. Stąd też nie stanowiły one usystematyzo-

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ A. Wojdczak, *Ojciec Melchior Józef Fordon*, Niepokalanów 1994, ss. 76.

² P. Sotowski, *Był przede wszystkim księdzem: o. MELCHIOR FORDON (cykl audycji w Radiu Niepokalanów)*, radioniepokalanow.pl [dostęp 23.09.2025].

³ А. Марцишэўская, *Sługa Boży Melchior Fordon. Święty za życia*, „Słowo Życia. Gazeta Diecezji Grodzieńskiej” z 13 stycznia 2019 r. [dostęp 23.09.2025].



wanej wiedzy nt. Sługi Bożego. Zresztą miały one inne założenia (były raczej popularyzatorskie i hagiograficzne). Z opracowaniem o. Józefa Makarczyka OFM Conv. przybyło zatem pierwsze tak solidne opracowanie naukowe o Słudze Bożym o. Melchiorze Fordonie OFM Conv.

Książka składa się z trzech rozdziałów, wstępu i zakończenia. Pierwszy rozdział przedstawia środowisko rodzinne i społeczne przyszłego Sługi Bożego. Omawia także jego życie jako kapłana diecezjalnego oraz zakonnika u Braci Franciszkanów Konwentualnych. Warto zauważyć, iż większość swojego życia kapłańskiego Józef Jakub Melchior Fordon przepracował w diecezji wileńskiej (ponad 23 lata), posługując m.in. na placówkach w Strubnicy k. Grodna (1887-1893), Dąbrowie Białostockiej (1893-1903, dzięki jego staraniom wybudowano tu kościół parafialny pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika), Grodnie – Matki Bożej Anielskiej (1903-1905, był tu także opiekunem dawnego klasztoru franciszkańskiego), Wilnie – parafii Wszystkich Świętych (1905-1909) oraz Wojdatkach (dawniej Biała Waka, 1909-1910, gdzie przyczynił się do wybudowania świątyni pw. Nawrócenia św. Pawła). W zakonie franciszkańskim był od 1910 r. do 1927 r. Mimo to inicjatywa rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego wyszła nie z archidiecezji wileńskiej czy białostockiej, lecz od braci zakonnych (co uwidacznia także tytuł Sługi Bożego).

„Charakterystyka osobowości” – to temat drugiego rozdziału książki. Przedstawiona została tutaj m.in. kwestia wyglądu o. Fordona OFM Conv., cech jego duszpasterstwa, ascezy i życia wewnętrznego, a także opinii o nim – św. Maksymiliana Marii Kolbego. Warto bowiem pamiętać, iż o. Melchior Fordon współpracował przez kilka lat ze św. Maksymilianem Marią Kolbem w Grodnie (np. po przeniesieniu redakcji „Rycerza Niepokalanej” z Krakowa do Grodna w 1922 r. wspomagał św. o. Maksymiliana Kolbego w wydawaniu tego czasopisma). Starszy od ojca Kolbego o ponad 30 lat był nawet jego spowiednikiem i duchowym opiekunem. To najkrótszy rozdział z całej książki. Jest jednakże bardzo ciekawy i stanowi poważny wkład w badanie charakterystyki osobowości Sługi Bożego o. Melchiora Fordona OFM Conv.

W trzecim rozdziale opisany został kult i proces beatyfikacyjny. Warto odnotować, iż o. Melchior Fordon OFM Conv. zmarł w Grodnie 27 lutego 1927 r. w opinii świętości. Jego pogrzeb w Środę Popielcową, 2 marca 1927 r., stał się okazją do zamanifestowania wdzięczności przez mieszkańców Grodna, którym ofiarował tak wiele serca. Żegnało się z nim całe miasto: tysiące ludzi w kilkukilometrowej procesji szły za trumną niesioną przez strażaków. Kapłan został pochowany na grodzieńskim cmentarzu pobernardyńskim. W 2003 r. jego szczątki zostały uroczystie przeniesione do kościoła pw. Matki Bożej Anielskiej, gdzie za życia posługiwał. Od tego czasu w parafii po każdej Mszy św. wybrzmiewa modlitwa o rychłą beatyfikację o. Melchiora Fordona OFM Conv. Pod koniec 2018 r. papież Franciszek wydał dekret o rozpoczęciu procesu beatyfikacyjnego franciszkanina z Grodna. W dokumencie Ojciec Święty przyznał bohaterstwo cnót zakonnika: potwierdził jego zasługi przed Bogiem

i ludźmi, przypomniał o niełatwej drodze jego życia i szczególnej misji w Kościele. Zakończeniem procesu beatyfikacji jest włączenie Sługi Bożego w poczet błogosławionych.

Ze wszystkich części książki wyłania się osoba o. Melchiora Fordona OFM Conv. jako człowieka, chrześcijanina i kapłana, zaangażowanego społecznika, pracowitego, pełnego humoru i polotu duszpasterza i organizatora życia kościelnego, a jednocześnie człowieka zwyczajnego, który starał się dobrze przeżyć życie dane mu od Pana. Pamięć o duchownym jest wciąż żywa – jako franciszkaninowi wrażliwemu na naturę przypisuje mu się też powiedzenie, że „na Sądzie Ostatecznym Pan Bóg odbierze ludziom mowę, a pozwoli mówić zwierzętom, i to one będą świadczyć o nas”.

Godny odnotowania jest fakt, że książka ma charakter świadectwa. W ten sposób wpisuje się ona w kontynuację dzieła o. Melchiora Fordona OFM Conv. Jest nie tylko zachętą dla seminarzystów i kapłanów do twórczego i aktywnego życia w duchu miłości dla Kościoła i Ojczyzny, ale także podpowiada, wskazując na pola działalności o. Fordona, w jakim kierunku można rozwijać się w ramach służby Kościołowi i Ojczyźnie. Wśród zamętu ideowego i wobec braku konkretnych propozycji do zaangażowania się na rzecz dobra opisany przykład o. Melchiora Fordona OFM Conv. może stanowić cenną mobilizację dla tych, którym leży na sercu budowanie Królestwa Bożego. Książka zasługuje także na uwagę z tego względu, że uczy pamięci i wdzięczności. Jest to wdzięczność Kościoła wobec człowieka, swego zasłużonego kapłana. Monografia poświęcona o. Melchiorowi Fordonowi OFM Conv. stanowi nie tylko piękny przykład zachowania i uczczenia pamięci, ale także spełnia rolę pedagogiczną. Uczy patriotyzmu i umiłowania Kościoła poprzez wskazanie żywego świadectwa osoby.

Opisywana monografia stanowi bardzo cenną i godną naśladowania inicjatywę. W omawianej pozycji dostrzec można pewne braki. Brakuje np. refleksji nad myślą o. Melchiora Fordona OFM Conv. Wymienienie działań budowlanych, charytatywnych czy duszpasterskich wydaje się zbyt pobieżnym i zbyt okrojonym potraktowaniem działalności o. Melchiora Fordona OFM Conv. w tych zakresach, stanowiła ona bowiem istotną część jego życia. W opracowaniu zauważa się także pewne braki w zakresie korekty. Jednak wszystkie te niedociągnięcia w żaden sposób nie umniejszają wartości merytorycznej książki. Monografia godna jest polecenia.

RYSZARD SAWICKI*

Mateusz Łakomy, *Demografia jest przyszłością. Czy Polska ma szansę odwrócić negatywne trendy?*, Warszawa: MT Biznes / Wydawnictwo Prześwity 2024, ss. 256.

Problematyka demograficzna należy obecnie do najpoważniejszych wyzwań stojących przed społeczeństwem polskim. Utrzymująca się od wielu lat dzietność znacznie poniżej prostej zastępowalności pokoleń, postępujące starzenie się ludności oraz kurczenie się zasobów pracy pociągają za sobą konsekwencje nie tylko ekonomiczne, lecz także społeczne, kulturowe i pastoralne. Kryzys demograficzny nie jest bowiem zjawiskiem neutralnym aksjologicznie, lecz dotyczy samego rdzenia funkcjonowania rodziny, relacji międzypokoleniowych oraz długofalowej stabilności wspólnot lokalnych i narodowych.

Jako wykładowca Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, prowadzący zajęcia m.in. z zakresu analizy demograficznej, demograficznych aspektów funkcjonowania rodziny i socjologii rodziny na kierunku nauki o rodzinie, od lat obserwuję narastającą lukę pomiędzy twardymi danymi statystycznymi a pogłębioną refleksją nad kulturowymi i relacyjnymi uwarunkowaniami dzietności. W tym sensie książka Mateusza Łakomego pt. *Demografia jest przyszłością. Czy Polska ma szansę odwrócić negatywne trendy?* jest publikacją oczekiwaną, zarówno z perspektywy dydaktycznej, jak i naukowej, ponieważ podejmuje próbę całościowej, interdyscyplinarnej interpretacji kryzysu demograficznego w Polsce.

Autor wychodzi z założenia, że procesy demograficzne nie mogą być analizowane wyłącznie w kategoriach biologicznych czy ekonomicznych. Zasadnicza teza książki głosi, iż decyzje prokreacyjne są głęboko zakorzenione w jakości relacji międzyludzkich, trwałości związków oraz w kulturowych wzorcach sensu, odpowiedzialności i miłości. Takie ujęcie sytuuje omawianą publikację na styku demografii i socjologii rodziny, a jednocześnie czyni ją interesującą z punktu widzenia refleksji pastoralnej. Autor konsekwentnie pokazuje, że nawet

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rsawicki@caritas.pl



najbardziej rozbudowane instrumenty polityki rodzinnej pozostają nieskuteczne, jeśli nie towarzyszy im sprzyjający klimat kulturowy oraz stabilne środowiska relacyjne.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Łakomy dystansuje się od uproszczonych diagnoz, które sprowadzają problem dzietności do braku środków finansowych. Choć nie neguje znaczenia transferów socjalnych, polityki mieszkaniowej czy rozwiązań ułatwiających godzenie pracy zawodowej z życiem rodzinnym, to jednak wyraźnie wskazuje na ich ograniczoną sprawczość w odezwaniu od głębszych uwarunkowań kulturowych. W jego analizie kluczową rolę odgrywają stabilność związków, trwałość małżeństw, zdrowie reprodukcyjne, kondycja psychiczna młodych dorosłych oraz zmiany norm dotyczących intymności, seksualności i odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Takie podejście dobrze koresponduje z obserwacjami płynącymi z pracy dydaktycznej i badań nad rodziną, w których coraz częściej ujawnia się napięcie pomiędzy aspiracjami prorodzinnymi a realnym doświadczeniem niepewności i lęku przed trwałymi zobowiązaniami.

Z perspektywy socjologicznej książka stanowi wartościową próbę połączenia poziomu makrospołecznego z analizą procesów zachodzących na poziomie mikro. Autor podkreśla, że decyzja o posiadaniu dziecka rzadko jest efektem jednorazowego aktu racjonalnego wyboru, a częściej rezultatem długotrwałego procesu budowania relacji, zaufania i poczucia sensu. Na szczególne uznanie zasługuje uwzględnienie czynników sporadycznie eksponowanych w debacie publicznej, takich jak nadmierne korzystanie z technologii cyfrowych, osłabienie kompetencji komunikacyjnych czy narastające doświadczenie samotności wśród młodego pokolenia. Autor interpretuje je jako bariery pośrednie, które nie eliminują wprost pragnienia rodzicielstwa, lecz skutecznie utrudniają jego realizację.

Z punktu widzenia rygoru naukowego książka nie jest jednak wolna od pewnych ograniczeń. Szeroki zakres podejmowanych wątków sprawia, że momentami pojawia się ryzyko eklektyzmu, a niektóre determinanty dzietności funkcjonują bardziej jako elementy syntetycznego obrazu niż precyzyjnie zoperacjonalizowane zmienne badawcze. Dotyczy to zwłaszcza wątku sekularyzacji, który niewątpliwie stanowi ważny element przemian kulturowych, lecz wymagałby wyraźniejszego rozróżnienia pomiędzy spadkiem praktyk religijnych, osłabieniem norm małżeńskich a zanikiem wspólnotowych form wsparcia. Uwagi te nie podważają jednak zasadniczej wartości publikacji, lecz wskazują raczej kierunki możliwego pogłębienia analizy.

Szczególnie interesujące jest odczytanie książki z perspektywy pastoralno-socjologicznej. Autor przekonująco pokazuje, że kryzys demograficzny jest jednym z przejawów głębszego kryzysu relacji, zaufania i trwałych więzi społecznych. W tym sensie duszpasterstwo rodzin, narzeczonych i młodych dorosłych jawi się jako realny czynnik oddziaływania społecznego, a nie jedynie jako działalność o charakterze formacyjnym czy wewnątrzkościelnym. Wnioski te pozostają spójne z personalistycznym ujęciem małżeństwa i rodziny oraz z teologiczną

refleksją nad odpowiedzialnością za przyszłość społeczeństwa, w którym rodzina odgrywa rolę podstawowego środowiska przekazu wartości i kapitału społecznego.

Podsumowując, książka Mateusza Łakomego nie jest klasycznym opracowaniem demograficznym, lecz ambitną próbą interpretacyjnej syntezy. Jej największą wartością jest przesunięcie akcentu z pytania o instrumenty ekonomiczne na pytanie o kulturę relacji i sensu, w której rodzi się gotowość do rodzicielstwa. Z perspektywy dydaktycznej i badawczej publikacja ta może z powodzeniem służyć jako wartościowe uzupełnienie zajęć z zakresu demografii i socjologii rodziny, a także jako punkt odniesienia dla refleksji pastoralnej nad przyszłością rodziny w Polsce. Pomimo pewnych uproszczeń i tez wymagających dalszej weryfikacji empirycznej, książka zasługuje na uwagę i może stanowić ważny głos w debacie nad demograficzną przyszłością kraju.

Lista Recenzentów / The List of Reviewers „Studia Elckie” 27(2025), nr 1-4

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim Recenzentom (51) za podjęty trud i wnikliwe uwagi na temat artykułów opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2025 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy do następujących osób:

The Editorial Board of “Studia Elckie” wishes to thank all the Peer Reviewers (51) for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in 2025 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

BOLIVIA

- Jozef **Smyksy** CSsR, Universidad Católica Boliviana San Pablo

CANADA

- Andrzej **Jastrzębski** OMI, St. Paul University, Ottawa

CROATIA

- Ana Thea **Filipović**, University of Zagreb

CZECH REPUBLIC

- Mariusz G. **Kuźniar**, Charles University, Prague

DEMOCRATIC REPUBLIC OF THE CONGO

- Pascal **Habimana**, Mazenod Catholic University in Kinshasa

GHANA

- Joseph **Okine-Quartey**, St. Paul’s Catholic Seminary, Sowutuom, Achimota-Accra

ITALY

- Zbigniew **Formella**, Salesian Pontifical University, Rome
- Tadeusz **Lewicki** SDB, Salesian Pontifical University, Rome
- Danilo **Zardin**, Università Cattolica Del Sacro Cuore, Milano

LITHUANIA

- Salomėja **Karasevičiūtė**, Marijampolė College
- Algimantas **Katilius**, The Lithuanian Institute of History, Vilnius
- Andrius **Vaitkevičius**, Klaipėda University
- Kęstutis **Žemaitis**, Vytautas Magnus University, Kaunas

MALTA

- Carl-Mario **Sultana**, University of Malta, Msida

PHILIPPINES

- Jeanette Isabelle V. **Loanzon**, University of Santo Tomas, Manila
- Delfo C. **Canceran** OP, De La Salle University, Manila

SLOVAKIA

- Jozef **Kutarňa**, St. Elisabeth University, Bratislava

SPAIN

- Sixto J. **Castro**, Universidad de Valladolid
- Urbano **Ferrer**, Universidad de Murcia
- José **García Férrez**, Pontificia Universidad Antonianum de Roma
- Marek **Rackiewicz** CSsR, San Damaso Ecclesiastical University, Madrid

TANZANIA

- Jacek **Gorka** OFM, Jordan University College, Morogoro

USA

- Robert A. **Delfino**, St. John's University, New York, NY
- Andrew **Gniadek**, Independent Scholar
- Curtis L. **Hancock**, Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO
- John F.X. **Knasas**, University of St. Thomas, Houston, TX
- A. William **McVey**, Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT
- John F. **Morris**, Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO
- Peter A. **Redpath**, Pontifex University Graduate Faculty
- Brendan **Sweetman**, Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO
- Paweł **Tarasiewicz**, Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO

VATICAN

- Szczepan T. **Praskiewicz** OCD, Independent Scholar

POLAND

- Artur **Andrzejuk**, UKSW
- Przemysław **Artemiuk**, UKSW
- Wojsław **Czupryński**, UWM
- Monika **Dacka**, KUL
- Wojciech **Guzewicz**, UWM

- Karol **Jasiński**, UWM
- Krzysztof **Kaucha**, KUL
- Justyna **Krzywkowska**, UWM
- Dariusz **Kurzydło**, UKSW
- Bogusława **Lachowska**, KUL
- Michał **Legan** OSPPE, UPJPII w Krawkowie
- Marcin **Majewski**, UPJPII w Krawkowie
- Józef **Młyński**, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
- Andrzej J. **Najda**, UKSW
- Monika **Przybysz**, UKSW
- Tadeusz **Syczewski**, KUL
- Lucjan **Świto**, UWM
- Michał **Turkowski**, AKW
- Tomasz **Wielebski**, UKSW

Zasady dla Autorów

Poniżej znajdują się zasady dla Autorów, które dotyczą informacji podstawowych, wymagań formalnych, standardów etycznych, procedury recenzowania oraz polityki antyplagiatowej. Wszystkie zasady są również dostępne na stronie internetowej czasopisma: <http://www.studielckie.pl/>

INFORMACJE PODSTAWOWE

1. Redakcja przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim i hiszpańskim.
2. Do publikacji są brane pod uwagę tylko te artykuły, które spełniają następujące wymagania:
 - nie były wcześniej publikowane,
 - nie są zgłoszone do publikacji w innym czasopiśmie,
 - spełniają następujące zasady i standardy:
 - wymagania formalne dotyczące artykułów,
 - standardy etyczne,
 - procedura recenzowania,
 - polityka antyplagiatowa.
3. Przesłany tekst powinien mieścić się w jednej z następujących kategorii:
 - artykuły naukowe (poruszające zagadnienia z zakresu czterech dziedzin):
 - nauki humanistyczne (filozofia, historia, nauki o kulturze i religii)
 - nauki społeczne (pedagogika, nauki o komunikacji społecznej i mediach, prawo kanoniczne)
 - nauki teologiczne (nauki teologiczne, nauki biblijne)
 - nauki o rodzinie
 - materiały historyczne,
 - recenzje,
 - sprawozdania.
4. Dwa numery w roku (pierwszy i trzeci) mają charakter tematyczny, to znaczy, że określony problem naukowy prezentują i rozwiązują z różnych perspektyw.
5. Czasopismo nie pobiera żadnych opłat ani za przyjmowanie, ani za redagowanie artykułów.
6. Autorów zainteresowanych nadesłaniem artykułu prosimy o kontakt z sekretarzem redakcji. Adres e-mail: studielckie@gmail.com

WYMAGANIA FORMALNE

1. Do artykułu autor dołącza następujące informacje:
 - imię (imiona) i nazwisko,
 - afiliację akademicką,
 - adres e-mail,
 - identyfikator ORCID.
2. Artykuł powinien zawierać:
 - tytuł w języku angielskim,
 - streszczenie w języku oryginalnym oraz angielskim (100-150 słów każde),
 - słowa kluczowe w języku oryginalnym oraz angielskim (1-5 słów),
 - bibliografię.
3. Długość artykułu powinna mieścić się w przedziale od 25 000 do 40 000 znaków (łącznie ze spacjami oraz przypisami, lecz bez bibliografii).
4. Ważne jest uwzględnienie następujących wytycznych:
 - podejmowany problem jest wyraźnie postawiony, a cel jasno określony,
 - znaczenie pojęć jest dokładnie wyjaśnione,
 - metoda badań jest opisana i odpowiada celowi,
 - źródła i literatura są odpowiednie i wystarczające,
 - wszystkie tezy są dobrze uzasadnione,
 - artykuł jest jasny, zwięzły i interesujący,
 - podsumowanie zawiera dokładne, zrozumiałe i poparte treścią wnioski.

STANDARDY ETYCZNE

1. Dla autorów
 - Autor jest zobowiązany do rzetelnego i etycznego prowadzenia i prezentowania badań naukowych.
 - Autor tekstu powinien wyraźnie wskazać i udokumentować źródła, które umożliwiają sprawdzenie ogłaszanych wyników badań.
 - Artykuł jest intelektualną własnością autora.
 - Czasopismo nie pobiera żadnych opłat ani za zgłoszenie, ani za redagowanie artykułów.
 - Zgłaszając artykuł autor wyraża tym samym zgodę na proces recenzyjny.
 - Autor nie ma prawa dopuścić się plagiatu, autoplagerii, fałszowania danych itp. Tego typu działania są pogwałceniem standardów etycznych i niedopuszczalnym nadużyciem, któremu stanowczo sprzeciwia się redakcja.
 - Korzystanie z tekstów obcych autorów musi być tak udokumentowane, aby nie było wątpliwości, kto jest ich twórcą. Informacje i dane pozyskane prywatnie (np. rozmowa, korespondencja) mogą być wykorzystane tylko za zgodą ich autora.
 - Jeśli zajdzie taka potrzeba, autor może zostać poproszony o przedstawienie danych badawczych, które posłużyły mu do zaprezentowania wniosków zawartych w jego artykule.
 - W celu przeciwdziałania zjawiskom określanym jako „ghostwriting” i „guest authorship” autorzy są obowiązani do przestrzegania „zapory ghostwriting”. Z „ghostwriting” mamy do czynienia, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie artykułu, ale nie ujawnił swojego udziału jako jeden z autorów. Wszyscy współ-

autorzy muszą być zgodni, co do prezentowanych wyników badań, ponieważ są za nie w pełni odpowiedzialni. Zjawisko „guest authorship” polega na uwzględnieniu konkretnej osoby jako tej, która co prawda nie wniosła istotnego wkładu do artykułu, ale pracowała na rzecz jego ostatecznego kształtu. Wtedy należy ją uwzględnić np. w części „Podziękowania”. Czytelnicy powinni mieć pewność, że autorzy publikacji w rzetelny i uczciwy sposób prezentują wyniki swojej pracy, niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanych podmiotów. Autorzy mają obowiązek informowania redakcji o źródłach finansowania swego artykułu.

- Autor ma obowiązek we właściwy sposób cytować te publikacje, które miały wpływ na prezentowane wnioski i zostały wykorzystane w celu uzasadnienia własnych badań.
- Po otrzymaniu dwóch recenzji i zawartych w nich uwagach autor ma obowiązek ustosunkowania się do nich oraz wprowadzenia sugerowanych poprawek lub zmian w tekście.
- Jeśli już po opublikowaniu tekstu autor zauważy w nim znaczące błędy, powinien niezwłocznie poinformować o tym redakcję. W takim wypadku we współpracy z redaktorem naczelnym i wydawnictwem należy opublikować erratę, aneks, sprostowanie lub wycofać artykuł.
- Ten sam artykuł nie może być opublikowany w więcej niż jednym czasopiśmie. Zgłoszenie tekstu do publikacji jest równoznaczne z deklaracją, że nie został on wcześniej opublikowany ani nie jest złożony w redakcjach innych czasopism.
- Ponadto w innych przypadkach „Studia Etckie” stosują wytyczne dla autorów sformułowane przez Komitet ds. Etyki Publikacji oraz zdefiniowane w opracowaniu Odpowiedzialna publikacja naukowa: międzynarodowe standardy dla autorów.

2. Dla członków redakcji

- Do zadań redakcji należy m.in.: dbanie o przestrzeganie standardów etycznych, troska o jakość publikowanych tekstów, dopilnowanie poprawności całego procesu recenzyjnego, decydowanie o tym, które artykuły zostaną opublikowane, w razie konieczności publikowanie erraty, korekty lub sprostowania.
- Redakcja ponosi odpowiedzialność za wszystkie treści umieszczone w czasopiśmie (o ile nie podano inaczej).
- Artykuły podlegają ocenie pod względem zachowania standardów etycznych, ich jakości oraz zgodności z przyjętym celem i zakresem czasopisma. Redakcja w żaden sposób nie dyskryminuje autorów pod względem ich pochodzenia, narodowości, poglądów politycznych, płci, rasy ani wyznania.
- Członkowie redakcji są zobowiązani do dbałości o rzetelność naukową i etyczną publikowanych artykułów. Wszelkie podejrzenia o nieuczciwe praktyki są badane i demaskowane w procesie wyjaśniającym. Wykrycie jakichkolwiek nadużyć etycznych (np. plagiat, fałszerstwo, manipulacja) należy zgłosić redaktorowi naczelnemu czasopisma (sienkowskimarcin@interia.pl). Takiego zgłoszenia może dokonać członek redakcji, recenzent, czytelnik oraz osoba, która podejrzewa brak rzetelności lub dostrzega nadużycia etyczne.
- Odpowiedzialność za naruszenie zasad etycznych, a szczególnie za plagiat ponosi autor, który dopuścił się tego rodzaju nadużycia. W konsekwencji jego tekst zostaje usunięty z czasopisma. W takim wypadku na stronie internetowej pojawia się informacja o usunięciu artykułu z czasopisma i z elektronicznych baz danych,

do których został przyjęty (w przypadku tekstu drukowanego redakcja zamieszcza stosowne oświadczenie w kolejnym numerze czasopisma). Ponadto o zaistniałej sytuacji i jej konsekwencjach zostają powiadomieni: autor, instytucje zatrudniające autora, recenzenci i osoby poszkodowane. Jeżeli autor dopuścił się nadużyć etycznych w stopniu niewielkim, po odpowiedniej korekcie jego artykuł może zostać ponownie opublikowany.

- Redakcja jest zobowiązana do nieujawniania informacji związanych z całym procesem redakcyjnym.
- Jakakolwiek skarga na czasopismo lub redakcję powinna być pisemna. Jeśli dotyczy ona czasopisma lub członków redakcji, to musi być adresowana do redaktora naczelnego (studiaelckie@gmail.com), a jeśli dotyczy redaktora naczelnego, to powinna być skierowana do wydawcy (centrumelk@gmail.com) oraz podana do wiadomości redaktora naczelnego. Przykładowe przedmioty skargi to: naruszenie praw autora, brak sprawnej komunikacji, przewlekłość czy brak działań ze strony redakcji. Osoba skarżąca powinna otrzymać pisemne zawiadomienie o załatwieniu sprawy w terminie do 30 dni od daty złożenia skargi.
- Redakcja może wycofać artykuł lub zdecydować o korekcie artykułu już opublikowanego. Nieopublikowane teksty nie mogą być wykorzystywane w procesie wydawniczym bez zgody autora.
- Ostateczną decyzję o opublikowaniu artykułu podejmuje redaktor naczelny. Opiera się ona na przestrzeganiu standardów etycznych, wartości naukowej tekstu, jego zgodności z celem i zakresem czasopisma oraz na ocenie wydanej przez recenzentów.
- W pozostałych przypadkach „Studia Elckie” stosują wytyczne dla członków redakcji zawarte w opracowaniu Odpowiedzialna publikacja naukowa: międzynarodowe standardy dla redaktorów.

3. Dla recenzentów

- Wszystkie artykuły naukowe przechodzą proces recenzji, który jest opisany w załączce pt. Procedura recenzowania.
- Recenzent musi być ekspertem w danej dziedzinie, a wydana przez niego ocena powinna być obiektywna.
- Ponieważ recenzenci biorą udział w procesie redakcyjnym, mają znaczący wpływ na decyzje dotyczące publikacji artykułów. Dokonywana przez nich ocena tekstów i sugerowane poprawki rzutują na ostateczny kształt artykułów.
- Recenzent ma określony czas na wykonanie recenzji. W przypadku opóźnień lub rezygnacji z wykonania recenzji recenzent ma obowiązek niezwłocznie zawiadomić o tym redakcję.
- Wgląd w recenzowane artykuły mają tylko osoby upoważnione: autor, członkowie redakcji, recenzenci.
- Ocena artykułu wystawiona przez recenzenta może dotyczyć tylko i wyłącznie kwestii merytoryczno-formalnych. Jakiegokolwiek uwagi pod adresem autora są niedopuszczalne.
- Obowiązkiem recenzenta jest ujawnienie wszystkich przypadków, które wskazują na podobieństwo recenzowanego artykułu do innych tekstów. Recenzent powinien zwrócić uwagę, które istotne teksty nie zostały uwzględnione przez autora.
- Recenzowane artykuły są traktowane jako poufne. Dlatego recenzentom nie wolno wykorzystywać recenzowanych tekstów w czasie procedury recenzyjnej.

W przypadku dostrzeżenia konfliktu interesów między recenzentem i autorem recenzent powinien zrezygnować z procedury recenzowania. Konflikt interesów jest rozumiany jako: zależność służbowa, bezpośrednia współpraca naukowa, bezpośrednie relacje osobiste itp.

- Zasady dotyczące recenzentów przyjęte przez redakcję czasopisma „Studia Elckie” są zgodne z wytycznymi Komitetu ds. Etyki Publikacji.

PROCEDURA RECENZOWANIA

1. Po wstępnej i pozytywnej ocenie artykułu dokonanej przez redakcję powoływani są dwaj kompetentni i niezależni recenzenci. Recenzentami są samodzielni pracownicy naukowcy.
2. Aby artykuł mógł zostać opublikowany, potrzebne są dwie pozytywne recenzje. W przypadku, gdy jeden recenzent zarekomenduje artykuł do publikacji, a drugi go odrzuci, do oceny tekstu wyznaczany jest trzeci recenzent. Dwie negatywne recenzje kończą proces recenzji artykułu, który zostaje odrzucony.
3. Stosowany jest proces podwójnie ślepej recenzji. Autor i recenzenci pozostają anonimowi względem siebie. Tekst powinien być tak przygotowany, aby uniemożliwić recenzentowi identyfikację tożsamości autora. Recenzenci i autorzy artykułów nie są afiliowani do tej samej uczelni ani nie zachodzi konflikt interesów między nimi (zależność służbowa, bezpośrednia współpraca naukowa, bezpośrednie relacje osobiste). Recenzentami nie mogą być członkowie redakcji „Studiów Elckich”.
4. Recenzentom nie wolno wykorzystywać recenzowanych artykułów przed ich publikacją.
5. Recenzent ma obowiązek zawiadomić redakcję, gdy dostrzeże ewentualne podobieństwo recenzowanego artykułu do jakichkolwiek wcześniej publikowanych treści.
6. Recenzja ma formę pisemną i musi zawierać jednoznaczną i umotywowaną decyzję, która przybiera postać jednego z trzech wariantów:
 - przyjąć do publikacji artykuł w przedstawionej formie,
 - przyjąć do publikacji artykuł po wprowadzeniu sugerowanych poprawek,
 - odrzucić artykuł.
7. Kryteria decydujące o dopuszczeniu artykułu do publikacji lub o jego odrzuceniu znajdują się w formularzu recenzji, który jest dostępny w trzech wersjach językowych: polski, angielskim, włoskim.
8. Po otrzymaniu recenzji, której przygotowanie nie powinno przekraczać czterech tygodni redakcja informuje autora o decyzji recenzenta, a także o sporządzonych przez niego uwagach. Wtedy autor ma możliwość ustosunkowania się do nich oraz wprowadzenia poprawek lub zmian w tekście.
9. Na podstawie pozytywnych recenzji oraz po uwzględnieniu zawartych w nich uwag ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny.
10. Po opracowaniu redakcyjnym, składzie i łamaniu komputerowym autor otrzymuje artykuł do korekty autorskiej.
11. Nazwiska recenzentów poszczególnych artykułów nie są ujawniane. Raz w roku czasopismo publikuje ogólną listę recenzentów na stronie internetowej.

12. Procedura recenzowania artykułów przyjęta przez redakcję uwzględnia m.in. zalecenia Ministerstwa Edukacji i Nauki: Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce.
13. Redakcja dokłada wszelkich starań, aby dochować najwyższych standardów na każdym etapie recenzowania artykułów. W tym celu stosuje się do zaleceń rekomendowanych przez Committee on Publication Ethics (COPE).

POLITYKA ANTYPLAGIATOWA

1. Czasopismo „Studia Elckie” nie toleruje żadnej formy plagiatu ani innych nadużyć (np. autoplagiat, fałszowanie lub manipulowanie wynikami badań). Dlatego w przypadku podejrzeń lub oskarżeń o plagiat podejmujemy kroki niezbędne w celu zbadania i wyjaśnienia zaistniałej sytuacji.
2. Polityka antyplagiatowa prowadzona przez redakcję ma na celu zapobieganie plagiatom, ochronę i poszanowanie opublikowanych wyników badań, kształtowanie uczciwych postaw wśród osób zajmujących się pracą badawczą, pomoc autorom w zachowaniu oryginalności wyników ich pracy. Jest również wyrazem troski o reputację czasopisma.
3. Redakcja czasopisma przestrzega przed łamaniem i naruszaniem zasad etycznych obowiązujących w nauce oraz zasad polityki antyplagiatowej, o których tu mowa. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej i naruszenia tego rodzaju zasad będą demaskowane i dokumentowane.
4. Przed przesłaniem artykułu do publikacji autor jest proszony o upewnienie się, że wie:
 - czym jest plagiat,
 - jakie konsekwencje pociąga za sobą dopuszczenie się plagiatu.
5. Zgłoszenie tekstu do publikacji oznacza, że autor wyraźnie uznał i rzetelnie udokumentował wkład tych autorów, na których badania powołuje się w swoim artykule.
6. W celu niedopuszczenia do publikacji artykułu, który zawiera plagiat redakcja wykorzystuje systemy i programy służące do jego wykrycia.
7. Całkowitą odpowiedzialność za plagiat ponosi autor, który dopuścił się tego rodzaju nadużycia. W konsekwencji jego tekst zostaje usunięty z czasopisma. W takim wypadku na stronie internetowej pojawia się informacja o usunięciu artykułu. Ponadto o zaistniałej sytuacji i jej konsekwencjach zostają powiadomione instytucje zatrudniające autora, recenzenci i osoby poszkodowane.
8. Polityka antyplagiatowa przyjęta przez redakcję uwzględnia m.in. wytyczne COPE.

POLITYKA WYKORZYSTANIA GENERATORÓW TREŚCI (SZTUCZNEJ INTELIGENCJI – SI)

1. Dla autorów
 - Polityka dotyczy wykorzystania generatorów treści (komputerowych systemów sztucznej inteligencji) w procesie pisania tekstu naukowego. Polityka ta nie obejmuje jednak korzystania z generatorów treści do analizy i wyciągania wniosków z danych w ramach procesu badawczego.

- Jeśli autorzy korzystają z generatorów treści lub innych narzędzi wspomaganych przez technologię SI w procesie pisania, te narzędzia powinny być używane wyłącznie w celu poprawy czytelności tekstu i języka pracy.
- Stosowanie generatorów treści powinno odbywać się pod nadzorem człowieka, a autorzy powinni dokładnie sprawdzić i edytować wynik, ponieważ rezultatem działania generatorów treści mogą być wypowiedzi brzmiące autorytatywnie, które mogą być nieprawidłowe, niekompletne lub stronnicze. Ostatecznie to autorzy są odpowiedzialni za treść pracy.
- Autorzy powinni ujawnić w swoim manuskrypcie wykorzystanie generatorów treści i innych narzędzi wspomaganych przez technologię SI. Stosowne oświadczenie w tym zakresie należy zamieścić w publikacji. Ujawnienie tego działania wspiera przejrzystość i zaufanie między autorami, czytelnikami, recenzentami, redaktorami i współtwórcami oraz ułatwia zgodność z warunkami korzystania z odpowiedniego narzędzia.
- Autorzy nie powinni wymieniać generatorów treści i innych narzędzi wspomaganych przez technologię SI jako autorów lub współautorów ani cytować generatora treści jako autora. Autorstwo wiąże się z obowiązkami i zadaniami, które mogą być przypisane i wykonywane wyłącznie przez ludzi.
- Każdy autor jest odpowiedzialny za zapewnienie, że kwestie dotyczące dokładności lub integralności jakiegokolwiek części pracy zostaną odpowiednio zbadane i rozwiązane, a autorstwo wymaga zdolności do zatwierdzenia ostatecznej wersji pracy i zgody na jej złożenie. Autorzy są również odpowiedzialni za to, aby praca była oryginalna, aby wszyscy wymienieni jako autorzy spełniali kryteria autorstwa i aby praca nie naruszała praw osób trzecich. Powinni także zapoznać się z naszą polityką dotyczącą etyki w publikowaniu przed złożeniem pracy.
- Wykorzystanie generatorów treści lub innych narzędzi wspomaganych przez technologię SI w tworzeniu grafik, takich jak streszczenia graficzne, nie jest dozwolone. Wykorzystanie generatorów treści do tworzenia ilustracji okładowych może być w niektórych przypadkach dozwolone, pod warunkiem, że autor uzyska wcześniejszą zgodę redaktora i wydawcy czasopisma, przedstawi dowód, że wszystkie niezbędne prawa zostały uzyskane do wykorzystania odpowiedniego materiału oraz zapewni poprawne przypisanie treści.

2. Dla recenzentów

- Recenzenci nie powinni przysyłać do generatorów treści zgłoszonego manuskryptu ani jego części jako danych wejściowych, ponieważ może to naruszać poufność i prawa własności autora, a tam, gdzie praca zawiera dane osobowe, może naruszać prawa do prywatności danych. Ten wymóg poufności dotyczy również raportu z recenzji, ponieważ może on zawierać poufne informacje o manuskrypcie lub autorach. Z tego powodu recenzenci nie powinni przysyłać swoich raportów z recenzji jako danych wejściowych do generatorów treści, nawet jeśli celem jest jedynie poprawa języka i czytelności.
- Recenzja naukowa jest kluczowym elementem systemu naukowego. Recenzowanie manuskryptu naukowego wiąże się z odpowiedzialnością, którą mogą pełnić wyłącznie ludzie. Generatory treści lub inne narzędzia wspomagane przez technologię SI nie powinny być wykorzystywane przez recenzentów do wspomagania oceny naukowej pracy, ponieważ krytyczne myślenie i oryginalna ocena potrzebne do recenzji naukowej wykraczają poza zakres tych narzędzi, a istnieje ryzyko, że wyniki

zwrócone przez narzędzia będą zawierać nieprawidłowe, niekompletne lub stronnicze wnioski na temat manuskryptu. Recenzent jest odpowiedzialny za treść raportu recenzji.

3. Dla redaktorów

- Zgłoszony manuskrypt musi być traktowany jako dokument poufny. Redaktorzy nie powinni przysyłać zgłoszonego manuskryptu ani jego części jako danych wejściowych do generatorów treści, ponieważ może to naruszać poufność i prawa własności autorów, a tam, gdzie praca zawiera dane osobowe, może naruszać prawa do prywatności danych.

Spis treści / Contents

„Studia Elckie” 27(2025), nr 1

Relacyjność powołania / The Relationality of Vocation

Od Redakcji / Editorial 7-8

Philosophy

Peter A. **Redpath**, *Prudence as a Calling (Vocation) to Live a Life of Perfect Virtue (Complete Happiness) in the Teachings of St. Thomas Aquinas* 9-16

Tomasz **Duma**, *Gratia supponit naturam: Rola natury ludzkiej w realizowaniu powołania / Gratia supponit naturam: The Role of Human Nature in Fulfilling One's Calling* 17-34

Family Studies

Pascal **Habimana**, *The Role of the Family in Today's Priestly Vocation Crisis* 35-44

History

Kęstutis **Žemaitis**, *Sisters of Saint Elizabeth in Lithuania: The First Twenty Years (1924-1944)* 45-52

Józef **Lupiński**, *Kameduli Eremitów w latach 1668-1800 / Camaldolese Eremitów w latach 1668-1800* 53-73

Communication and Media Studies

Monika Marta **Przybysz**, *Media i powołanie w Kościele / Media and Vocation in the Church* 75-90

A. William **McVey**, *Vocational Productive Narcissistic Organizational Psychology of Motivation* 91-105

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 23)* /
Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 23) 107-124

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Grzegorz Braun, *Iskry Boże, czyli polskie drogi do świętości*,
Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2017, ss. 191. 125-127
- Marcin **Sieńkowski**: Brian Clayton, Douglas Kries, *Dwa skrzydła. O relacji
wiary z rozumem*, przeł. M. Dobrzeniecki, Fundacja Prodoteo, Warszawa
2023, ss. 277. 129-132

„Studia Elckie” 27(2025), nr 2

- Od Redakcji / Editorial* 139

Philosophy

- Urbano **Ferrer**, *Los nacionalismos y el problema de su valoración moral* /
Nationalisms and the Problem of their Moral Evaluation 141-148

Family Studies

- Beata **Krajewska**, *Pieczka zastępcza i przysposobienie w świetle nauczania
Kościoła katolickiego / Foster Care and Adoption in the Light
of the Teaching of the Catholic Church* 149-162

History

- Algimantas **Katilius**, *Conflicts over the Language of Additional Services
in the Samogitian (Telšiai) Diocese: Scale and Chronology* 163-184

Canon Law

- Ryszard **Szttychmiller**, *Uwagi adwokata kościelnego dotyczące przesłuchań* /
Church Lawyer's Comments on Hearings 185-198

Theology

- Sofia **Sahaidachna**, *St. Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein) – Main
Publications and Research Issues* 199-210

Stanisław Schabowicz , <i>Translating the Sacraments of Christian Initiation: A Linguistic and Cultural Analysis in the Tagalog Context</i>	211-228
Tibor Reimer , Štefan Kavecký , <i>Volunteers in the Service of the Gospel</i>	229-246
Jacek Gorka , <i>Scapegoating and the Perpetuation of Harmful Stereotypes: A Theological Reflection Inspired by Selected Texts from AFER</i>	247-264

Historical Resources

Wojciech Guzewicz , <i>Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 24) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 24)</i>	265-278
--	---------

Reviews

Wojciech Guzewicz : <i>Gietrzwałd – znaczenie dla Narodu i Kościoła, historia i współczesność. Konferencja historyczna, Warszawa, 15 czerwca AD 2024</i> , red. Z. Dworakowski, R. Mossakowski, Wydawnictwo: Centrum Edukacji i Rozwoju im. Bpa Kajetana Sołtyka, Warszawa 2024, ss. 88.	279-281
Marcin Sieńkowski : Jacek Wojtysiak, Piotr Sacha, <i>Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu</i> , Wydawnictwo: Instytut Gość Media, Katowice 2024, ss. 204.	283-285

Reports

Ryszard Sawicki , <i>Sprawozdanie z seminarium pt. „Pomagać mądrze, z sercem i nie ulec wypaleniu”, Warszawa, 6-7 listopada 2024 r.</i>	287-289
--	---------

„Studia Elckie” 27(2025), nr 3

Relacyjność Eucharystii / The Relationality of the Eucharist

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	297
--------------------------------------	-----

Philosophy

Marek Piowarczyk , <i>Eucharystia a istota przypadku / The Eucharist and the Essence of Accidents</i>	299-314
--	---------

History

Kęstutis Žemaitis , <i>Preparing Children for First Communion in Soviet Lithuania</i> ..	315-323
---	---------

Culture and Religion Studies

- Monika **Dacka**, *Wdzięczność kluczem do zadowolenia z życia człowieka / Gratitude: A Key to Human Satisfaction* 325-342

Communication and Media Studies

- Michał **Legan**, *Przemieniająca moc Eucharystii w filmie Gabriela Axela „Uczta Babette” (1987) / The Transforming Power of the Eucharist in Gabriel Axel’s Film “Babette’s Feast” (1987)* 343-352

Theology

- Daniel **Brzeziński**, *Dziękczynienie w celebracji Eucharystii / Thanksgiving in the Celebration of the Eucharist* 353-362
- Katharina **Westerhorstmann**, *Arise and Eat: The Eucharist as a Sacrament of Healing* 363-379
- Szczepan T. **Prąskiewicz**, *La Beata Vergine Maria e l’Eucaristia. Rassegna delle iniziative del ventennio passato e proposte pratiche / The Blessed Virgin Mary and the Eucharist. Review of the Initiatives of the Past Twenty Years and Practical Proposals* 381-393

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 25) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 25)* 395-405

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Ks. Stanisław Strękowski, *Formacja chrześcijańska we wspólnotach kościelnych w świetle pism Ojców Kapadockich*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2024, ss. 329. 407-408

Reports

- Marcin **Sieńkowski**, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Wdzięczność i Eucharystia”, WSD w Elku, 22 lutego 2025 r.* 409-411

„Studia Elckie” 27(2025), nr 4

Od Redakcji / Editorial 419-420

Family Studies

Justyna **Stępkowska**, *Współczesna rodzina polska a tradycyjne metody leczenia / The Modern Polish Family and Traditional Methods of Treatment* 421-432

Piotr **Czekalski**, *Realizacja władzy rodzicielskiej przez rodziców i sądowe możliwości jej kształtowania – wybrane zagadnienia / The Exercise of Parental Authority by Parents and the Court’s Possibilities for Shaping It – Selected Issues* 433-445

Theology

Wojciech **Słomski**, *Krytyczna analiza modlitwy „Święty Michale Archaniele” / A Critical Analysis of the Prayer “Saint Michael the Archangel”* 447-467

Ryszard **Sawicki**, *Cooperation between Clergy and Laity – Toward a Synodal Church* 469-480

Philosophy

Robert A. **Delfino**, *Ramanuja’s Ontology for Christianity? A Reply to Jon Paul Sydnor* 481-502

Andrew **Gniadek**, *Knowing the Triune God: An Integration of Natural Knowing and Mystical Knowing* 503-512

Francisco Manuel **Villalba Lucas**, *Hacia una filosofía de la inteligencia artificial (IA): implicaciones antropológicas, metafísicas y éticas desde una perspectiva personalista / A Philosophy of Artificial Intelligence (AI): Anthropological, Metaphysical and Ethical Implications from a Personalist Perspective* 513-524

Marcin **Sieńkowski**, *St. Thomas Aquinas’s Concept of Hope: Its Object and Subject* 525-535

Historical Resources

Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 26) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 26)* 537-550

Reviews

Wojciech Guzewicz : Józef Makarczyk OFM Conv., <i>Czcigodny Sługa Boży o. Józef Jakub Melchior Fordon OFM Conv. 1862-1927</i> , Miedniki Królewskie 2025, ss. 88.	551-553
Ryszard Sawicki : Mateusz Łakomy, <i>Demografia jest przyszłością. Czy Polska ma szansę odwrócić negatywne trendy?</i> , Warszawa: MT Biznes / Wydawnictwo Prześwity 2024, ss. 256.	555-557
Lista Recenzentów / The List of Reviewers	559-561
Zasady dla Autorów	563-570
Spis treści / Contents „Studia Elckie” 27(2025), nr 1-4	571-576