

STUDIA EŁCKIE

28 (2026) nr 3

Relacyjność Soboru Watykańskiego II

Relationality and the Second Vatican Council



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 28(2026), nr 3

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2026

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/28-2026-nr-3>)

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
- Salomėja **Karasevičiūtė** – Kauno Kolegija Higher Education Institution, Kowno, Litwa
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- 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
- 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

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

Sekretarze redakcji

- Przemysław **Pastewski** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Tomasz **Zajkowski** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

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

Redaktor statystyczny

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

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	275
--------------------------------------	-----

History

Mieczysław Różański , <i>Aggiornamento jako program odnowy Kościoła katolickiego. Geneza, znaczenie i realizacja podczas Soboru Watykańskiego II / Aggiornamento as a Programme for the Renewal of the Catholic Church. Its Origins, Significance and Implementation During the Second Vatican Council</i>	277-289
Kęstutis Žemaitis , <i>The Second Vatican Council and Lithuania: Manipulation by the Soviet Authorities</i>	291-300

Canon Law

Justyna Krzywkowska , <i>Zgoda małżeńska w ujęciu Kodeksu Prawa Kanonicznego a antropologiczna wizja małżeństwa Soboru Watykańskiego II / Matrimonial Consent in the Code of Canon Law and the Anthropological Vision of Marriage in the Second Vatican Council</i>	301-312
--	---------

Theology

Dariusz Kurzydło , <i>From Conciliar Optimism to Pastoral Realism: The Evolution of the Church's Post-Conciliar Reflection on Marriage and Family</i>	313-326
Tibor Reimer , Štefan Kavecký , <i>A Missionary-Synodal Church in the Perspective of the Second Vatican Council</i>	327-340
Szczepan T. Praškiewicz , <i>Dalla negativa alla positiva interpretazione dei voti religiosi. Riflettendo sul Decreto conciliare Perfectae caritatis</i>	341-356
Marzena Petela , <i>Paradygmat Soboru Watykańskiego II a rola kobiet i mężczyzn w rodzinie / The Paradigm of the Second Vatican Council and the Roles of Women and Men in the Family</i>	357-367

Reviews

- Andrzej F. **Dziuba**: O. Mirosław Maria Kopczewski OFMConv, *W rękach Maryi. Teologia oddania Niepokalanej w życiu i pismach św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2024, ss. 271.369-372

Reports

- Marcin **Sieńkowski**, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Sobór Watykański II – Kościół – Człowiek”, WSD w Elku, 31 stycznia 2026 r.373-375*

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Trzeci numer czasopisma z 2026 r. jest tematyczny. Znalazło się w nim siedem artykułów, które w różnych wymiarach i aspektach zajmują się tematem Soboru Watykańskiego II. Niektóre artykuły w tym numerze (Różański, Kurzydło) są pokłosiem sympozjum naukowego pt. „Sobór Watykański II – Kościół – Człowiek”, które odbyło się 31 stycznia 2026 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku we współpracy z krakowskim Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II.

Prezentowane treści mieszczą się w dziedzinie teologii, historii i prawa kanonicznego. Trzy artykuły zostały napisane w języku angielskim, a jeden włoskim. Czterech autorów pochodzi z zagranicy (Litwa, Słowacja, Włochy).

Oprócz artykułów naukowych w tym numerze publikujemy recenzję książki oraz sprawozdanie (poświęcone wspomnianemu sympozjum).

Pełne treści wszystkich publikowanych tekstów znajdują się na stronie internetowej czasopisma. Warto dodać, że od września br. jest ona budowana i aktualizowana w oparciu o system WordPress (wcześniej służyła do tego Joomla!). Adres strony pozostał bez zmian. Zapraszamy do jej odwiedzania: <https://www.studielckie.pl>

ks. Marcin Sieńkowski
w imieniu redakcji

MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI*

***Aggiornamento* jako program odnowy Kościoła katolickiego. Geneza, znaczenie i realizacja podczas Soboru Watykańskiego II**

Streszczenie: Proces reformy kościoła ma swoje korzenie w czasach apostoelskich. Kościół nieustannie reformuje się w odpowiedzi na wezwania współczesnych realiów życia. Papież Jan XXIII upowszechnił pojęcie *aggiornamento* jako konieczność dostosowania Kościoła do współczesnych czasów oraz reagowania na zmiany polityczne, społeczno-kulturowe i ideologiczne jakie miały miejsce po II wojnie światowej, gdy świat doświadczył radykalnych przeobrażeń. To uwspółcześnienie kościoła nie dotyczy jego dogmatyki tylko budowania Kościoła otwartego odpowiadającego zapotrzebowaniu wiernych. Nastąpiło to poprzez zmianę języka z hermetycznie teologicznego do języka zrozumiałego dla wiernych, wprowadzenia języków narodowych do liturgii, a „znaki czasu” stały się niejako kluczem do duszpasterstwa, aby w taki sposób przekazywać wolę Boga, by była dla nich zrozumiała. Zmiany te dotyczyły także relacji z państwami oraz wprowadzeniem etyki zintegrowanej, której moralność nieodłącznie łączy się z polityką gospodarką i ochroną środowiska.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Sobór Watykański II, *aggiornemanto*, reformy Kościoła.

***Aggiornamento* as a Programme for the Renewal of the Catholic Church. Its Origins, Significance and Implementation During the Second Vatican Council**

Abstract: The process of church reform has its roots in apostolic times. The Church is constantly reforming itself in response to the demands of contemporary life. Pope John XXIII popularised the concept of ‘aggiornamento’ as the need for the Church to adapt to the modern age and to respond to the political, socio-cultural and ideological changes that took place after the Second World War, when the world underwent radical transformations. This modernisation of the Church does not concern its dogma, but rather the

* ks. Mieczysław Różański – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3345-1740>; e-mail: mieczyslaw.rozanski@uwm.edu.pl



building of an open Church that meets the needs of the faithful. This was achieved by shifting the language from a hermetically theological style to one comprehensible to the faithful, introducing national languages into the liturgy, and making the 'signs of the times' a key element of pastoral care, so as to convey God's will in a way that was understandable to them. These changes also concerned relations with states and the introduction of an integrated ethics, in which morality is inextricably linked to politics, the economy and environmental protection.

Keywords: Catholic Church, Second Vatican Council, *aggiornamento*, Church reforms.

Wprowadzenie

Zagadnienie reformy Kościoła, wewnętrznej odnowy jest zjawiskiem strukturalnym i rozpoczęło się już w czasach apostołskich. Można wskazać na wiele momentów zapisanych w *Dziejach Apostolskich*, które wprost świadczą o potrzebie wewnętrznej reformy życia ówczesnych chrześcijan. Warto jednak wskazać jeden, który jest bardzo istotny z punktu widzenia dalszych rozważań. Jest nim tzw. Sobór Jerozolimski (ok. 49-50 r. n.e.)¹, który był przełomowym momentem odnowy, a jednocześnie tym, który zdefiniował tożsamość chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej. To dzięki niemu nastąpiło otwarcie na pogan, czyli włączenie wierzących w Chrystusa, niebędących częścią społeczności żydowskiej, do wspólnoty Kościoła bez konieczności przyjmowania zasad judaizmu. Wypracowano na nim tzw. dekret apostołski, który nakładał na chrześcijan pochodzących z pogaństwa jedynie minimalne wymagania, czyli powstrzymywanie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, uduszonych zwierząt i nierządu. Bardzo istotnym dla odnowienia Kościoła było uznanie prymatu łaski nad prawem. Oficjalnie uznano, że zbawienie jest darem łaski Jezusa, a nie wynikiem przestrzegania starotestamentowych przepisów i bez przestrzegania tych przepisów można zostać zbawionym². I ostatnie istotne dla tamtejszego Kościoła to wspólnotowe rozeznawanie, czyli podejmowanie decyzji nie przez jednostkę, ale przez zgromadzenie starszych pod kierunkiem Ducha Świętego, co przejawia się w sformułowaniu informującym o soborze „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my (...)” (Dz 15, 28).

Kolejnym bardzo istotnym momentem w dziejach Kościoła, który potrzebował odnowy, była sytuacja w życiu religijnym i strukturalnym Kościoła po wystąpieniu Marcina Lutra, które zapoczątkowało ruch reformacji. Kościół katolicki dokonywał własnej wewnętrznej odnowy. Jego apogeum zawarto w decyzjach podjętych podczas obrad Soboru Trydenckiego (1545-1563)³.

¹ W. Szczepański, *Tak zwany Sobór Jerozolimski*, Lwow 1924, s. 5-8; A. Kukowska, *Sobór Jerozolimski wyrazem troski apostołskiej o wspólnotę Kościoła*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, red. A. Żurek, J. Soprych, t. 7, Kraków 2017, s. 11-23.

² A. Kukowska, *Tak zwany Sobór Jerozolimski początkiem Synodalności w kościele*, „Rocznik Skrzatuski” 12(2024), s. 269-271.

³ Najlepszym dziełem na temat Trydentu pozostaje dotąd *Geschichte des Konzils von Trient*, red. H. Jedin, t. I-IV, Freiburg 1949-1975; *Dokumenty Soboru Trydenckiego tłumaczone na*

Sobór ten ukształtował nowe oblicze, nowoczesnego na tamte czasy katolicyzmu. Podjęta w wyniku działań ojców soborowych reforma oprócz jasnego i precyzyjnego zdefiniowania doktryny, czyli ogłoszenia nauki teologicznej kwestionowanej przez protestantów, bardzo precyzyjnie wprowadziła przepisy tzw. dyscypliny kościelnej, m.in. nakazując rezydencję biskupów, zakazując kumulacji beneficjów, tworzenie seminariów duchownych w każdej diecezji, co miało być antidotum na problem niewykształconych księży i podnoszenie poziomu moralnego duchowieństwa. Nakazał także katechizację wiernych, aby chronić ich przed błędami innowierców⁴. Nie będą tu omawiane wszystkie zalecenia tego Soboru, gdyż głównym celem przywołania go jest zaznaczenie procesu odnowy w Kościele, który znajdował się w bardzo trudnej sytuacji. Kolejny sobór – Watykański I (1869-1870), przebiegał w cieniu wielkich konfliktów politycznych (zjednoczenie Włoch, wojna francusko-pruska), które doprowadziły do skrócenia obrad soborowych⁵. Pomimo krótkich obrad ogłoszono na nim dogmat o nieomyślności papieża, który w przyszłości, po zlikwidowaniu państwa kościelnego, wzmocnił pozycję Ojca Świętego. Oprócz tego określono relacje wiary i rozumu. Soborowa Konstytucja dogmatyczna *Constitutio dogmatica de fide catholica* zatwierdzona przez papieża bullą *Dei Filius* broniła istnienia Boga poznawalnego rozumem, sprzeciwiając się ateizmowi i panteizmowi, co m.in. dało impuls do rozwoju nowoczesnej teologii fundamentalnej⁶.

Celem artykułu jest syntetyczne ukazanie używanego przez papieża Jana XXIII pojęcia *aggiornamento* jego znaczenie w kontekście odnowy Kościoła wypracowanej w czasie Soboru Watykańskiego II w relacji do ówczesnego świata.

Pojęcie *aggiornamento*

Aggiornamento to włoskie słowo oznaczające aktualizację, unowocześnienie, odświeżenie lub dostosowanie do współczesnych potrzeb (dosł. udzisiejszenie, od: *giorno* – dzień). Słownik wskazuje na trzy główne znaczenia tego wyrazu, w zależności od kontekstu. W kontekście religijnym, oznacza program odnowy i otwarcia Kościoła katolickiego na współczesny świat, który został zainicjowany przez papieża Jana XXIII podczas Soboru Watykańskiego II⁷. W kontekście ogólnym oznacza modernizację lub dostosowanie czegoś do obecnych standardów i potrzeb (tzw. „udzisiejszenie”). Ostatni wskazany przez słownik

język polski: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4 (1511-1870), *Lateran V, Trydent, Watykan I*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

⁴ J. Gręźlikowski, *Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)? (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad)*, „Prawo Kanoniczne” 46(2003), z. 3-4, s. 171-226.

⁵ M. Gajownik, *Biskupi polscy na Soborze Watykańskim I (1869-1870)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998), s. 246-251.

⁶ Dokładny opis dyskusji nad projektem konstytucji H. Bogacki, *W stulecie I Soboru Watykańskiego*, „Collectanea Theologica” 40(1970), nr 4, s. 56-59; J.S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX w.*, t. 2, Przemyśl 1908, s. 529-530.

⁷ *ABC chrześcijanina. Mały słownik*, red. S. Zalewski, Warszawa 1999, s. 12.

kontekst dotyczy elementów technicznych i oznacza aktualizację oprogramowania lub danych⁸.

Początkowo słowo *aggiornamento* używane było w kontekście przewidywanych zmian dotyczących rewizji prawa kanonicznego. W takim kontekście przed Soborem używał go papież Jan XXIII. Już w pierwszej publicznej zapowiedzi zwołania Soboru, która miała miejsce 25 stycznia 1959 r. w opactwie św. Pawła za Murami w Rzymie tenże papież w alokucji *Questa festiva* użył sformułowania *atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico* mówiąc o oczekiwanej zmianie Kodeksu Prawa Kanonicznego⁹.

W takim samym znaczeniu słowo to zostało użyte przez papieża Jana XXIII w encyklice *Ad Petri Cathedram* (1959), w której jest mowa m.in. o przystosowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego do dzisiejszych potrzeb¹⁰. W późniejszych wypowiedziach Jan XXIII rozszerza jednak kontekst użycia słowa *aggiornamento*, dając powszechny wyraz oczekiwania stawiany wobec zwołanego Soboru, który poderwie na Świętą Górę Pana wszystkich ludzi¹¹.

Sytuacja polityczna po II wojnie światowej

Sytuacja polityczna na świecie po 1945 r. uległa fundamentalnej zmianie. Nastąpiły globalne przemiany, które przesunęły oś władzy z Europy w stronę nowych supermocarstw. Nastąpiła rywalizacja między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich, czyli między tzw. blokiem zachodnim a blokiem wschodnim. Ten konflikt inspirował wyścig zbrojeń nuklearnych, a z punktu widzenia i oddziaływania Kościoła niemniej ważna była przemiana ideologiczna i kulturowa, która inspirowana była ideologią socjalizmu.

⁸ *Dizionario sandron della lingua italiana*, Novara 1980, s. 53; *Dizionario garzanti della lingua italiana*, Aldo Garzanti editore 1965, s. 46.

⁹ Giovanni XXIII, *Allocutio Questa festiva*, „Acta Apostolice Sedis” (dalej AAS) 51(1959), s. 68. Dokładnie tekst brzmiał *Esse condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, che dovrebbe accompagnare e coronare questi due saggi di pratica applicazione dei provvedimenti di ecclesiastica disciplina*.

¹⁰ Giovanni XXIII, *Ad Petri Cathedram*, AAS 51(1959), s. 498. Tekst łaciński *Ceterum, quod Nobis in animo est Oecumenicum Concilium, Romanamque Synodum convocare, Codici Iuris Canonici ad hodiernas necessitates accomodando operam dare, novumque pro Orientalis Ritus Ecclesia Codicem promulgare, id ubi auditum est, adeo laetis voluntatibus foventibusque plausibus exceptum est...* Tłumaczenie włoskiego *aggiornamento* na klasyczną łacinę zostało określone jako *accommodatio* (dostosowanie) lub *renovatio* (odnowienie). Włoski tekst encykliki *Ad Petri Cathedram* został opublikowany w wydaniu dziennika „L'Osservatore Romano” z dnia 3 lipca 1959 r. z użyciem słowa *aggiornamento*. *D'altronde, la notizia da Noi data di voler convocare il Concilio Ecumenico, il Sinodo Romano, il programmato aggiornamento del Codice di Diritto Canonico e la promulgazione del nuovo Codice per la Chiesa di rito orientale, ha trovato ovunque una larghissima e consolante eco di consensi...*

¹¹ Giovanni XXIII, *Humanae salutis*, AAS 54(1962), s. 12. Tekst łaciński *Ante expectatum enim eventum, qui Ecclesiam quasi in conspectu terrarum orbis spectandam proponet, ad unitatem eos invitatos videri dicere licet, qui christiani nomine decorantur...*

Oslabienie dawnych potęg kolonialnych – przede wszystkim Wielkiej Brytanii i Francji doprowadziło do rozpadu systemu kolonialnego w Azji i Afryce. W jej wyniku ponad 100 państw na tych kontynentach uzyskało niepodległość. Ta sytuacja na trwałe zmieniła sytuację polityczną świata, a jednocześnie zapoczątkowała wiele nowych problemów ekonomicznych społecznych i moralnych¹². Należałoby wskazać jeszcze na utworzenie Organizacji Narodów Zjednoczonych, której celem było utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa na świecie oraz zapobieganie kolejnym konfliktom globalnym poprzez międzynarodową współpracę pomiędzy krajami¹³.

Jeszcze więcej problemów miała Europa, która wyszła z II wojny światowej zdewastowana z wieloma milionami ofiar (ok. 60 mln), zniszczonymi miastami i rzeszą przesiedleńców. Do tego kontynent został podzielony na dwa bloki: blok zachodni i blok wschodni rozdzielone „żelazną kurtyną”. Niemcy zostały podzielone na strefy okupacyjne, co w 1949 r. doprowadziło do powstania dwóch odrębnych państw niemieckich: RFN (zachodnie) i NRD (wschodnie). Za tymi zniszczeniami poszedł kryzys humanitarny, brakowało żywności i podstawowych produktów, a za zniszczeniem materialnym szło zniszczenie duchowe oraz moralnych i etycznych postaw ówczesnego społeczeństwa¹⁴.

Analizę ówczesnego świata przedstawił Jan XXIII w czasie przemówienia w bazylice św. Pawła za murami 25 stycznia 1959. Wskazał w niej całość skomplikowanej sytuacji polityczno-społecznej ówczesnego świata. Brzmi ona następująco: „Jeśli biskup Rzymu rozszerzy swe spojrzenie na cały świat, za którego duchowe rządy odpowiada na mocy boskiej misji powierzonej mu w ramach sukcesji najwyższego apostołstwa, cóż za widok: radosny z jednej strony, gdzie łaska Chrystusa nieustannie pomnaża owoce i cuda duchowego wzniesienia, zdrowia i świętości na całym świecie; i smutny z drugiej strony, w obliczu nadużyć i kompromisów wobec ludzkiej wolności. Nie znając otwartych niebios i odrzucając wiarę w Chrystusa, Syna Bożego, Odkupiciela świata i Założyciela Kościoła Świętego, człowiek zwraca się całkowicie ku dążeniu do tak zwanych dóbr ziemi, pod natchnieniem tego, którego Ewangelia nazywa księciem ciemności, księciem tego świata – jak sam Jezus opisał go w swojej ostatniej mowie po Ostatniej Wieczerzy – organizuje sprzeczność i walkę przeciwko prawdzie i przeciwko dobru, złowieszczą pozycję, która podkreśla podział między tym, co geniusz św. Augustyna nazywa dwoma miastami, zawsze podtrzymując wysiłek zamieszania, aby oszukać, jeśli to możliwe, nawet wybranych, aby doprowadzić ich do zguby. Do nieszczęść, jakie spotykają dzieci Boże i Kościół Święty, dochodzą pokusy i dążenie do korzyści materialnych, które postęp nowoczesnej techniki, sam w sobie obojętny, wyolbrzymia i wywyższa.

¹² T. Judt, *Powojnie. Historia Europy od 1945 r.*, tłum. R. Barold, Poznań 2016, s. 331-358.

¹³ K. Myszone, *Organizacja Narodów Zjednoczonych – niepotrzebna?*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15(2005), nr 1, s. 523-532; Cz. Marcinkowski, *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 12(2011), s. 7-20.

¹⁴ T. Judt, *Powojnie...*, dz. cyt., s. 23-57, 161-180.

Wszystko to – nazwijmy to postępem – odciągając uwagę od dążenia do wyższych dóbr, osłabia energię ducha, prowadzi do rozluźnienia struktury dyscypliny i starożytnego dobrego porządku, wyrządzając poważną szkodę temu, co stanowiło siłę oporu Kościoła i jego dzieci wobec błędów, które w rzeczywistości, w całej historii chrześcijaństwa, zawsze prowadziły do fatalnych i katastrofalnych podziałów, do duchowego i moralnego upadku i do ruiny narodów”¹⁵.

Przygotowanie soboru

Przy tak skomplikowanej sytuacji politycznej i społecznej świata konieczny był głos Kościoła, który wskazywałby w jakim kierunku należy iść by dokonać odnowy moralnej społeczeństwa i jednocześnie Kościoła. Pamiętać należy, że we wrześniu 1870 r. po zajęciu Rzymu przez wojska włoskie Sobór Watykański I został przez papieża Piusa IX zawieszony. Późniejsi papieże Pius XI i Pius XII podejmowali starania o wznowienie obrad. Do zwołania soboru Piusa XII namawiał kard. Ernesto Ruffini, który w 1948 r. oficjalnie zaproponował papieżowi zwołanie soboru. Kardynał uważał, że Kościół powinien zmierzyć się z błędami współczesności przede wszystkim z egzystencjalizmem i komunizmem oraz dokończyć prace przerwane podczas Soboru Watykańskiego I. Papież przyjął te sugestie bardzo poważnie i w marcu 1948 r. powołał specjalną Komisję do zbadań możliwości zwołania soboru. Na czele komisji stanął abp A. Ottaviani. Przyjęto wówczas zestaw tematów, którymi miałyby zająć się sobór. Do lipca 1949 r. komisja odbyła 6 posiedzeń, na których określono kierunek przygotowań do obrad soborowych. Kolejnym etapem przygotowania było powołanie przez papieża Piusa XII Komisji Centralnej. Podstawą do przygotowania schematów przyszłych dokumentów soborowych były encykliki papieskie wydane od

¹⁵ Giovanni XXIII, *Allocutio Questa festiva*, AAS 51(1959), s. 67-68; *Che se il Vescovo di Roma allarga lo sguardo Suo sul mondo tutto intero del cui governo spirituale è fatto responsabile per la divina missione affidata. Gli della successione del supremo apostolato, oh lo spettacolo: lieto da una parte dove la grazia di Cristo continua a moltiplicare frutti e portenti di spirituale elevazione, di salute e di santità in tutto il mondo: e triste dall'altra innanzi all'abuso e al compromesso della libertà dell'uomo, che non conoscendo i cieli aperti, e rifiutandosi alla fede in Cristo Figlio di Dio, redentore del mondo e fondatore della Santa Chiesa, si volge tutto alla ricerca dei cosiddetti beni della terra, sotto la ispirazione di colui che il Vangelo chiama principe delle tenebre, principe di questo mondo – come lo qualificò Gesù stesso nell'ultimo suo discorso dopo la Cena – organizza la contraddizione e la lotta contro la verità e contro il bene, la posizione nefasta che accentua la divisione fra quelle che il genio di Sant'Agostino chiama le due città, mantenendo sempre attivo lo sforzo della confusione per ingannare, se possibile, anche gli eletti, per trarli a rovina. A colmo di sventura per la schiera dei figli di Dio e della Santa Chiesa si aggiunge la tentazione e l'attramento verso i vantaggi di ordine materiale che il progresso della tecnica moderna – per sé indifferente – ingrandisce ed esalta. Tutto ciò – diciamo, questo progresso – mentre distrae dalla ricerca dei beni superiori, in fiaccisce le energie dello spirito, conduce al rilassamento della compagine della disciplina e del buon ordine antico, con grave pregiudizio di ciò che constitui la forza di resistenza della Chiesa e dei suoi figli agli errori, i quali in realtà sempre nel corso della storia del cristianesimo, portarono a divisioni fatali e funeste, a decadimento spirituale e morale, a rovina di nazioni.*

ostatniego soboru. Prace tej komisji, prowadzone w dużej tajemnicy w latach 1948-1951, pokazały jednak, że organizacja tak ogromnego przedsięwzięcia w powojennej, podzielonej Europie napotyka na olbrzymie trudności logistyczne i teologiczne. Obawiano się m.in., że ostre podziały polityczne okresu zimnej wojny przeniosą się na salę obrad. Ostatecznie Pius XII zrezygnował z tej idei, uznając, że czas nie jest jeszcze odpowiedni, a Kościół potrzebuje raczej stabilizacji niż wstrząsów soborowych debat¹⁶.

Przełom nastąpił dopiero wraz z wyborem Angelo Roncallego na Stolicę Piotrową. Jan XXIII, ku zaskoczeniu całego świata, a nawet najbliższych współpracowników z Kurii Rzymskiej, podczas wspomnianej wyżej mszy św. w bazylice św. Pawła za murami 25 stycznia 1959 r. oficjalnie powiadomił kardynałów rzymskich o swojej decyzji zwołania nowego soboru powszechnego. Nie będzie to kontynuacja zawieszonego Soboru Watykańskiego I, ale będzie to kolejny sobór nazwany Soborem Watykańskim II¹⁷.

Aby nadać temu zamysłowi realne kształty, w maju 1959 r. powołana została Komisja Przedprzygotowawcza (*Commissio Antepreparatoria*) pod przewodnictwem kard. Domenico Tardiniego. W jej składzie znalazł się między innymi kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski¹⁸. Głównym zadaniem tej Komisji było zebranie opinii, postulatów i życzeń (tzw. *vota*) od biskupów, przełożonych zakonnych oraz wydziałów teologicznych uniwersytetów katolickich z całego świata. Odzew był gigantyczny – nadesłano tysiące odpowiedzi, co dobitnie ukazało powszechną potrzebę wewnętrznych reform i dostosowania duszpasterstwa do nowych realiów.

Na podstawie zebranego materiału, w czerwcu 1960 r. papież utworzył dziesięć komisji przygotowawczych, które zajęły się opracowywaniem wstępnych schematów (projektów dokumentów) pod obrady ojców soborowych¹⁹. Oficjalnego zwołania Soboru Watykańskiego II papież Jan XXIII dokonał 25 grudnia 1961 r. konstytucją apostolską *Humanae salutis*²⁰.

Ten intensywny i szeroko zakrojony proces przygotowawczy uTORował drogę do uroczystego otwarcia Soboru Watykańskiego II w dniu 11 października 1962 r. co stanowiło faktyczny początek systemowego wcielania w życie idei *aggiornamento*.

¹⁶ Z. Zieliński, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 516-517.

¹⁷ W. Góralski, *Geneza, przebieg i recepcja Soboru Watykańskiego II w 30. rocznicę zakończenia*, „*Studia Płockie*” 24(1996), s. 196-197.

¹⁸ R. Bednarczyk, *Pierwsza sesja Soboru Watykańskiego II w zapiskach „Pro memoria” bł. Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, „*Studia Elckie*” 24(2022), nr 3, s. 278-279.

¹⁹ S. Sołtyszewski, *Z przygotowań do II-go Watykańskiego Soboru Powszechnego*, „*Prawo Kanoniczne*” 2(1959), nr 3-4, s. 371-377; W. Urban, *Papież Jan XXIII i jego pontyfikat: przedmowa*; „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1963, nr 1-2, s. 3-37; A. Kubiś, *Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 21(2013), nr 2, s. 231-235.

²⁰ Giovanni XXIII, *Humanae salutis*, AAS 54(1962), s. 5-13.

Aggiornamento w Kościele katolickim

Sformułowane przez papieża Jana XXIII hasło *aggiornamento* zrobiło, po ludzku sądząc, niesłychaną karierę i stało się sentencją przewodnią programu prac soborowych oraz przemian, jakie powstały w ich wyniku dotyczących reformy Kościoła. Możemy wskazać kilka kluczowych założeń tego sformułowania.

Najważniejsze to uwspółcześnienie. Pojęcie to jest kluczowe dla zrozumienia reform Soboru Watykańskiego II i oznacza, że nie ma jakichkolwiek zmian w fundamentalnych prawdach wiary katolickiej (dogmaty). Sobór i następujący po nim program odnowy (*aggiornamento*) nie podważały dogmatów Kościoła: Trójcy Świętej, Bóstwa Chrystusa, rola Maryi czy realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Te prawdy są niezienne i wieczne. Zmianie uległ sposób prezentacji wiary – język, formy duszpasterskie oraz podejście do świata zewnętrznego, które ma być bardziej zrozumiałe dla współczesnego człowieka. Najbardziej widoczna zmiana dotyczy języka i sposobu komunikacji. Zamiast używania hermetycznego języka teologicznego i języka łacińskiego Kościół zaczął poszukiwać języka zrozumiałego dla współczesnego człowieka²¹. Zmieniła się metodologia działalności duszpasterskiej, z postawy, którą można określić jako hermetycznej, obronnej na postawę dialogu, otwartości i służby²². Otwartość widoczna jest w zainicjowanych działaniach na rzecz ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Najbardziej widoczna zmiana dokonała się w liturgii, gdzie zmieniono formę jej sprawowania, wprowadzono języki narodowe²³, kapłan odprawia Mszę św. twarzą do wiernych oraz zwiększono aktywny udział świeckich m.in. w czytaniach Pisma św. podczas liturgii²⁴.

Drugi element *aggiornamento* to odczytywanie na nowo „znaków czasu” (łac. *signa temporum*). Są one kluczowym elementem w działaniu duszpasterskim Kościoła. Oznaczają zawarte w nauce teologicznej przekonanie, że Bóg przemawia do ludzi nie tylko przez Biblię, ale także przez doświadczenia życia: wydarzenia historyczne, przemiany społeczne i postęp naukowy. Papież Jan

²¹ H. Sławiński, *Homiletyka o współczesnym języku homilii i kazań*, w: *Język homilii i kazań*, red. W. Przyczyna, K. Skowronek, Tarnów 2020, s. 49-55; A. Żądło, *Troska o język w liturgii przejawem duchowości chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 355-358.

²² K. Walter, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią soboru watykańskiego II*, „Communio” 6(1986), nr 4, s. 26-42; J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003; P. Rabczyński, *Jan XXIII. Papież odnowy Kościoła*, „Studia Łęckie” 24(2022), nr 4, s. 441-445.

²³ *Constitutio de Sacra Liturgia „Sacrosanctum Concilium”*, AAS 56(1964), s. 97-138; 36 § 1 i 2. Konstytucja potwierdza używanie języka łacińskiego w liturgii, ale w § 2 ze można językowi narodowemu przyznać więcej miejsca w liturgii w celu większego pożytku wiernych, zwłaszcza w „czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach”. K. Matwiejuk, *Język narodowy w liturgii*, „Liturgia Sacra” 17(2011), s. 37-51.

²⁴ D. Kwiatkowski, *Recepcja Konstytucji o Liturgii Sacrosanctum Concilium w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Liturgia Sacra” 19(2013), s. 277-288; K. Szelba, *Miejsce łaciny w liturgii Kościoła po Soborze Watykańskim II – analiza problemu i próba syntezy*, „Roczniki Teologiczne” 57(2015), z. 8, s. 159-171.

XXIII użył tego ewangelicznego zwrotu w konstytucji *Humanae Salutis* (1961), ogłaszającej zwołanie soboru, chciał, aby Kościół analizując zmiany społeczne widział je jako szansę, a nie tylko zagrożenie²⁵.

Analizę i rozważania dotyczące „znaków czasu”²⁶ zawarte zostały nr 4 Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”²⁷.

Ojcowie soborowi rozwinęli tę koncepcję teologiczną. Określili, czym są „znaki czasu” jak działają, przy czym nie użyli terminu „znaki czasu” tylko „znaki obecności lub zamysłu Bożego”. Wskazali, że Bóg przemawia przez konkretne wydarzenia historyczne, a ich rozpoznawanie powierzone jest Ludowi Bożemu prowadzonemu przez Ducha Świętego²⁸. Natomiast dalej wskazali, że Kościół musi słuchać świata, aby prawidłowo zrozumieć epokę w której żyje i przy pomocy Ducha Świętego ją tłumaczyć i oceniać w świetle Bożego słowa²⁹.

²⁵ Giovanni XXIII, *Humanae Salutis*, AAS 54(1962), cały tekst konstytucji s. 5-13; *Immo vero monitis obsecuti Christi Domini nos hortantis ut »signa... temporum« (Mt 16, 3) dignoscamus, inter tot taetras caligines, indicia pervidemus, eaque non pauca, quae Ecclesiae humanoque generi melioris aevi videntur auspicia portendere.*

²⁶ Pojęcie to w polskiej literaturze naukowej doczekało się szeregu publikacji. Wydano m.in. W. Leszczyński, *Posoborowa teologia znaków czasu*, „Życie i Myśl” 22(1972), nr 10, s. 44; G. Przybylski, *Znaki czasu*, „Ateneum Kąpańskie” 62(1970), nr 366, s. 133-141; J. Majka, *Sens „znaków czasu”*, „Chrześcijanin w Świecie” 5(1973), nr 1, s. 3-9; A. Żyńel, *Znaki czasu*, „Znak” 21(1969), nr 186, s. 1586-1587; G. Potarzyński, „*Znaki czasu*” w *Kościele soborowym*, „Życie Katolickie” 4(1985), nr 6, s. 95; S. Bielecki, *Znaki czasu*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 923; A. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006; P. Nitecki, *Rozpoznać znaki nowych czasów. Nad przesłaniem Jana Pawła II po Wielkim Jubileuszu chrześcijaństwa*, Warszawa 2002; S.T. Zarzycki, *Znaki czasu*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 960-961; M. Fijałkowski, *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 195-204; S. Pawiński, „*Znaki czasu*” jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 24(2004), s. 315-325. Autor dokonuje analizy pojęcia i interpretacji socjologicznej i teologicznej pójsicia „znaki czasu”; P. Rabczyński, *Jan XXIII*, art. cyt., s. 445-449.

²⁷ *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, AAS 58(1966), s. 1025-1115, nr 4; *Ecclesiae omni tempore officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi; ut, modo unicuique generationi accomodato, ad perennes humanas interrogationes de sensu vitae praesentis et futurae deque earum mutua relatione respondere possit.*

²⁸ *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, nr 11; *Populus Dei, fide motus, qua se a Spiritu Domini, qui replet orbem terrarum, duci credit, in eventibus, exigentiis et votis, quorum una cum ceteris nostrae aetatis hominibus partem habet, vera signa praesentiae vel consilii Dei discernere satagit.*

²⁹ *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, nr 44; *Ad totum igitur Populum Dei, praesertim ad pastores et theologos, pertinet, Spiritu Sancto*

Pojęcie „znaki czasu” użyte zostało przez ojców soborowych jeszcze trzykrotnie. Znalazło swoje miejsce w Dekrecie o Ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*). Użyte zostało w kontekście rodzącego się na świecie ruchu ekumenicznego na rzecz jedności chrześcijan. Sobór wzywał katolików, aby dostrzegali w tych działaniach Ducha Świętego³⁰. Kolejny raz użyli go w Dekrecie o posłudze i życiu presbiterów (*Presbyterorum ordinis*). Sobór zachęcał, aby duchowni współpracowali z ludźmi świeckimi i wraz z nimi śledzili rzeczywistość, aby właściwie rozeznawać wezwania jakie stawia przed nimi Bóg³¹.

Pojęcie to użyte zostało także w Deklaracji o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*). Sobór zauważa, że współcześni ludzie coraz bardziej pragną wolności sumienia i wolności religii, aby ją wyznawać prywatnie i publicznie. Wskazują jednocześnie, że wolność religijna została ogłoszona jako prawo obywatelskie w większości współczesnych konstytucjach, co jest znakiem czasu obecnego świata³².

Aggiornamento i program odnowy Kościoła, w tym zawarty w konstytucji *Gaudium et Spes* doprowadziły do zmian w relacjach wewnętrznych i zewnętrznych Kościoła. Wewnętrzne zapoczątkowały wielopłaszczyznowe odrodzenie i rozwój teologiczny oparty na odnajdywaniu znaku czasów i odpowiedzią nie współczesnego człowieka.

W relacjach zewnętrznych Kościoła z państwami zainicjowano inne podejście Kościoła do polityki, od popierania konkretnych ustrojów (np. monarchii) do uznania demokracji za system najlepiej chroniący godność człowieka. Dokonana została autonomia sfery świeckiej i duchowej. Tekst konstytucji wskazuje, że wspólnota polityczna i Kościół są od siebie niezależne i autonomiczne. Kościół chce być „sumieniem” społeczeństwa. Kościół uznał demokrację za system najbardziej pożądany, ponieważ pozwala ona obywatelom na realny udział w rządzeniu i gwarantuje zmianę władzy bez przemocy.

Drugi element zmiany relacji, to przejście od postawy potępienia nowoczesności do postawy dialogu ze światem, co stało zainicjowało powstanie tzw. „etyki zintegrowanej”. Oznacza to, że kwestie moralne są nierozzerwalnie

adiuvante, varias nostrae aetatis voces audire, discernere et interpretari, easque sub lumine divini verbi iudicare...

³⁰ *Decretum de oecumenismo „Unitatis redintegratio”, AAS 57(1965), s. 90-112, nr 4; Sacra haec Synodus omnes fideles catholicos exhortatur, ut, signa temporum agnoscentes, operi oecumenico diligenter participant.*

³¹ *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”, AAS 58(1966), s. 991-1024, nr 9; Iustam etiam libertatem, quae omnibus in civitate terrestri competit, sedulo in honore habeant. Libenter audiant laicos, eorum desideria fraterne considerantes, eorumque experientiam et competentiam in diversis campis humanae actionis agnoscentes, ut simul cum ipsis signa temporum recognoscere queant.*

³² *Declaratio de libertate religiosa „Dignitatis humanae”, AAS 58(1966), s. 929-946, nr 15; Illa fausta huius temporis signa laeto animo salutans, haec vero deploranda facta cum maerore denuntians, Sacra Synodus Catholicos hortatur, exorat autem homines universos, ut perattente considerent quantopere libertas religiosa necessaria sit in praesenti potissimum familiae humanae condicione.*

połączone z polityką i gospodarką. Nie można oddzielić etyki życia od etyki społecznej i ekologicznej, a człowiek jest jednością cielesno-duchową, czyli to, w jaki sposób traktujemy własne ciało, wpływa na to jak traktujemy innych i otaczający świat. Te koncepcje zostały rozwinięte w późniejszym nauczaniu społecznym Kościoła.

Podsumowanie

Idea *aggiornamento*, zainicjowana przez papieża Jana XXIII, nie była jedynie powierzchowną próbą dostosowania Kościoła do zmieniającej się mody, lecz głębokim, teologicznym i duszpasterskim procesem odnowy. Jak wykazano na początku artykułu, wpisywała się ona w strukturalną naturę Kościoła, który od czasów apostoelskich (Sobór Jerozolimski), poprzez epokę nowożytną (Sobór Trydencki), stale odczytuje znaki czasu i reformuje swoje struktury (*Ecclesia semper reformanda*).

Skomplikowana sytuacja geopolityczna po II wojnie światowej – naznaczona zimną wojną, dekolonizacją, zagrożeniem nuklearnym, a także głębokim kryzysem moralnym i humanitarnym zniszczonej Europy – wymagała od Kościoła katolickiego nowego języka i nowego podejścia do współczesnego człowieka. Tradycyjne metody duszpasterskie i surowa dyscyplina okazywały się niewystarczające w konfrontacji z rosnącą laicyzacją, ideologią komunistyczną oraz pędem ku materializmowi.

Początkowo rozumiane wąsko jako aktualizacja prawa kanonicznego, słowo *aggiornamento* szybko stało się symbolem całego Soboru Watykańskiego II. Oznaczało ono duszpasterskie otwarcie na dialog ze światem współczesnym, odświeżenie form przekazu niezmienniej doktryny chrześcijańskiej oraz pochylenie się nad problemami zwykłych ludzi z większą duszpasterską wrażliwością. Odważna decyzja Jana XXIII o zwołaniu Soboru, pomimo wcześniejszych obaw i zaniechanych prób jego poprzedników, pozwoliła Kościołowi wyjść z „obłążonej twierdzy” naprzeciw wyzwaniom nowoczesności. W ten sposób powojenne *aggiornamento* stało się fundamentem, na którym Kościół katolicki ukształtował swoją tożsamość na przełomie XX i XXI wieku, starając się być skutecznym i zrozumiałym znakiem zbawienia w zranionym i dynamicznie rozwijającym się świecie.

* * *

Bibliografia

- ABC chrześcijanina. Mały słownik*, red. S. Zalewski, Warszawa 1999.
 Bednarczyk R., *Pierwsza sesja Soboru Watykańskiego II w zapiskach „Pro memoria” bł. Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, „Studia Elckie” 24(2022), nr 3.
 Bielecki A., *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006.
 Bielecki S., *Znaki czasu*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006.
 Bogacki H., *W stulecie I Soboru Watykańskiego*, „Collectanea Theologica” 40(1970), nr 4.

- Constitutio de Sacra Liturgia „Sacrosanctum Concilium”, AAS 56(1964), s. 97-138.
- Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”, AAS 58(1966).
- Declatio de libertate religiosa „Dignitatis humanae”, AAS 58(1966), s. 929-946.
- Decretum de oecumenismo „Unitatis redintegratio”, AAS 57(1965), s. 90-112.
- Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”, AAS 58(1966), s. 991-1024.
- Dizionario sandron della lingua italiana*, Novara 1980.
- Dizionario garzanti della lingua italiana*, Aldo Garzanti editore 1965.
- Dokumenty Soboru Trydenckiego tłumaczone na język polski: Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4 (1511-1870), Lateran V, Trydent, Watykan I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Fijałkowski M., *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 195-204.
- Gajownik M., *Biskupi polscy na Soborze Watykańskim I (1869-1870)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998).
- Geschichte des Konzils von Trient*, red. H. Jedin, t. I-IV, Freiburg 1949-1975.
- Giovanni XXIII, *Ad Petri Cathedram*, AAS 51(1959).
- Giovanni XXIII, *Ad Petri Cathedram*, „L'Osservatore Romano” z dnia 3 lipca 1959 r.
- Giovanni XXIII, *Allocutio Questa festiva*, AAS 51(1959).
- Giovanni XXIII, *Humanae salutis*, AAS 54(1962).
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003.
- Gręzlikowski J., *Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)? (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad)*, „Prawo Kanoniczne” 46(2003), z. 3-4.
- Góralski W., *Geneza, przebieg i recepcja Soboru Watykańskiego II w 30. rocznicę zakończenia*, „Studia Płockie” 24(1996).
- Judt T., *Powojnie. Historia Europy od 1945 r.*, tłum. R. Barold, Poznań 2016.
- Kubiś A., *Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21(2013), nr 2.
- Kukowska A., *Sobór Jerozolimski wyrazem troski apostolskiej o wspólnotę Kościoła*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, red. A. Żurek, J. Soprych, t. 7, Kraków 2017.
- Kukowska A., *Tak zwany Sobór Jerozolimski początkiem Synodalności w kościele*, „Rocznik Skrzatuski” 12(2024).
- Kwiatkowski D., *Recepcja Konstytucji o Liturgii Sacrosanctum Concilium w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Liturgia Sacra” 19(2013).
- Leszczyński W., *Posoborowa teologia znaków czasu*, „Życie i Myśl” 22(1972), nr 10.
- Majka J., *Sens „znaków czasu”*, „Chrześcijanin w Świecie” 5(1973), nr 1, s. 3-9.
- Marcinkowski Cz., *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 12(2011).
- Matwiejuk K., *Język narodowy w liturgii*, Liturgia Sacra” 17(2011).
- Myszona K., *Organizacja Narodów Zjednoczonych – niepotrzebna?*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15(2005), nr 1.
- Nitecki P., *Rozpoznać znaki nowych czasów. Nad przesłaniem Jana Pawła II po Wielkim Jubileuszu chrześcijaństwa*, Warszawa 2002;
- Pawiński S., *„Znaki czasu” jako nowa kategoria teologiczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 24(2004).
- Pelczar J. S., *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX w.*, t. 2, Przemyśl 1908.
- Przybylski G., *Znaki czasu*, „Ateneum Kapłańskie” 62(1970), nr 366.
- Rabczyński P., *Jan XXIII. Papież odnowy Kościoła*, „Studia Elckie” 24(2022), nr 4.
- Sławiński H., *Homiletyka o współczesnym języku homilii i kazań*, w: *Język homilii i kazań*, red. W. Przyczyna, K. Skowronek, Tarnów 2020.
- Szelba K., *Miejsce łaciny w liturgii Kościoła po Soborze Watykańskim II – analiza problemu i próba syntezy*, „Roczniki Teologiczne” 57(2015), z. 8.

- Sołtyśzewski S., *Z przygotowań do II-go Watykańskiego Soboru Powszechnego*, „Prawo Kanoniczne” 2(1959), nr 3-4.
- Szczepański W., *Tak zwany Sobór Jerozolimski*, Lwów 1924.
- Urban W., *Papież Jan XXIII i jego pontyfikat: przedmowa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1963, nr 1-2.
- Walter K., *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią soboru watykańskiego II*, „Communio” 6(1986), nr 4.
- Zarzycki S.T., *Znaki czasu*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983.
- Żyński A., *Znaki czasu*, „Znak” 21(1969), nr 186.
- Żądło A., *Troska o język w liturgii przejawem duchowości chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” 2014, nr 10.

KĘSTUTIS ŽEMAITIS*

The Second Vatican Council and Lithuania: Manipulation by the Soviet Authorities

Abstract: Following the end of the Second World War and during the ongoing Soviet occupation of Lithuania, contact between the Catholic Church in Lithuania and the Vatican was practically impossible. With the opening of the Second Vatican Council, opportunities arose for some (only those diocesan administrators who had obtained the authorities' consent) to travel to Rome. The Second Vatican Council led to at least somewhat more active relations between Catholics in Lithuania and the Holy See. Thus, following the Council, conditions in Lithuania also appear to have changed: a Liturgical Commission was active, and works on the liturgy were occasionally published, albeit in small print runs. It is important to note that contacts with the Vatican also became more frequent; The Council's decrees were in force in Lithuania too, helping to implement the principles of the universal Church, but due to interference by the Soviet authorities, the implementation of the decrees in Lithuania was complicated.

Keywords: Second Vatican Council, Lithuania, Soviet authorities, manipulation, implementation of resolutions.

Introduction

Following the Second World War, the occupation of Lithuania continued, and the formerly independent state, unlawfully incorporated into the Soviet Union, suffered political and religious persecution. Although the Constitution did not prohibit it, the Church in the Soviet Union was nevertheless denied the right to carry out its proper mission and was forced to limit itself to a quiet existence. Priests were persecuted, religious orders were dissolved, Catholic organizations were banned, and contact with the Vatican was prohibited (at least during the first post-war decades). The situation regarding theological studies was also difficult. Of the four seminaries, only one remained operational in Kaunas. The Faculty of Theology and Philosophy was closed down on the orders of the Soviet

* Kęstutis Žemaitis – Mykolas Romeris University, Vilnius, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: kestutis.zemaitis@gmail.com



authorities. Admittedly, a very unique case was the continued existence of this faculty at the Kaunas Interdiocesan Seminary. This had been agreed with the Holy See and was overseen by the Vatican to the extent that conditions at the time permitted. In such circumstances, there was also a shortage of qualified theologians: the older generation had gradually passed away or been repressed and imprisoned, whilst it was very difficult to train new ones.

The situation in Lithuania was also somewhat influenced by the Second Vatican Council. The Soviet authorities were obliged to at least pretend that there was religious freedom in the country. How this was achieved will be examined in this work. The theme of the Council has indeed been examined, but not sufficiently. Dr Irena Vaišvilaitė, Egidijus Jaseliūnas and others have written about this extraordinary event in the Catholic Church and its impact on Lithuanians. The topic is further enriched by the memoirs of Canon Juozapas Stankevičius, then administrator of the Archdiocese of Kaunas and the Diocese of Vilkauskis¹. Valuable testimonies can also be found in the writings of other authors.

This paper will focus on two key questions: under what conditions and who was able to travel to the Council from Lithuania, and what role those who travelled played for the Council itself, the Catholic Church in Lithuania and the Soviet authorities. This article is being written sixty years after the Second Vatican Council, and therefore provides a good opportunity to take another retrospective look at the events of that year from the perspective of Catholic Lithuania.

The aim of this article is to analyse the development of relations between the Catholic Church in Lithuania and the Holy See during the period of Soviet occupation, with particular attention to the Second Vatican Council as a turning point that enabled renewed contacts, liturgical developments, and the implementation of universal Church principles in Lithuania despite the restrictions imposed by the Soviet authorities.

Participation in the Council: The Positions of the Catholic Church in Lithuania and the Soviet Authorities

The Second Vatican Council was opened by Pope John XXIII in October 1962. At that time, the situation within the Catholic Church in Lithuania was rather complex. Firstly, there was virtually no hierarchy. Bishop Vincentas Borisevičius of Telšiai had been executed as early as 1946; Archbishop Mečislovas Reinys, Apostolic Administrator of the Archdiocese of Vilnius, died in 1953 in a prison in Vladimir, Russia; Bishop Antanas Karosas of Vilkauskis died in

¹ Juozapas Stankevičius (1903-1974). Ordained as a priest in 1930, he obtained a Doctorate in Theology in 1953. He was editor of "Mūsų savaitraštis" from 1932 to 1934 and spiritual director of the "Angelo sargo" organisation from 1938 to 1940. Parish priest in Šiauliai from 1940 to 1941. For a time, he taught at the Kaunas Interdiocesan Seminary. From 1947 to 1965, he served as administrator (capitular vicar) of the Archdiocese of Kaunas, and for a time also of the dioceses of Kaišiadorys and Vilkauskis. Canon of the Archdiocese of Kaunas (1958). He participated in the Second Vatican Council. He wrote the "Catholic Prayer Book".

1947 in Marijampolė; Bishop Kazimieras Paltarokas of Panevėžys died in Vilnius in 1958; just before the opening of the assembly, Archbishop Teofilus Matulionis of Kaišiadorys died in exile in Šeduva on 20 August 1962 under unclear circumstances²; Bishop Vincentas Sladkevičius, who had been secretly consecrated as auxiliary bishop of Kaišiadorys on 25 December 1957 and secretly appointed by Pope Pius XII, was persecuted and forced to live in exile³. In their respective dioceses, Petras Maželis, Apostolic Administrator of the Diocese of Telšiai, and Julijonas Steponavičius, Apostolic Administrator of the Diocese of Panevėžys and the Archdiocese of Vilnius, were exiled to Žagarė in 1961 for their staunch resistance to the demands of the KGB. Bishop Pranciškus Ramanauskas of Telšiai was convicted, imprisoned, and later not permitted to return to Telšiai. The bishop died in 1959. Thus, the bishops of Lithuania had died, been martyred, or exiled. Consequently, many dioceses were administered by elected priest-administrators. And yet the Soviet authorities were not strictly opposed to allowing bishops from the Soviet Union to participate in the Council. What was the reasoning and motivation behind this?

As Dr Irena Vaišvilaitė writes: “Regarding the participation of bishops from communist countries in the Council, negotiations were held with Moscow through the Holy See’s representative in Turkey, Monsignor Lardone, and the Soviet envoy in that country, Ryžov, who on 11 April 1962 announced that Catholic bishops from the Soviet Union and from Warsaw Pact countries would participate in the Council”⁴. Who from Lithuania could have attended the Council? As we have seen, when the Council was announced, there were four bishops in Lithuania: Petras Maželis in Telšiai, and the other three – Julijonas Steponavičius, Vincentas Sladkevičius and Teofilus Matulionis – had been repressed. These three were considered quite unacceptable to the Soviet authorities⁵. Although all four bishops received invitations to the Council⁶, there could be no question of the latter three travelling to Rome, as they were active defenders of the Church’s rights – in other words, bishops who would not remain silent. And yet the Soviet authorities wanted someone to represent Lithuanian

² Teofilus Matulionis (22 June 1873 in Kudoriškis, Alanta parish – 20 August 1962 in Šeduva, Radviliškis district) – Lithuanian archbishop and martyr, beatified by Pope Francis in 2017. See e.g.: K. Žemaitis, *Blessed Teofilus Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Elckie” 23(2021), no. 1, p. 89-96.

³ In 1982, Bishop V. Sladkevičius was permitted to return to Kaišiadorys, and in 1988 Pope John Paul II appointed him a cardinal.

⁴ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, „Annals of the Lithuanian Catholic Academy of Sciences” 96(2000), p. 50.

⁵ In 1960, there were four bishops in Lithuania. Three of them – Teofilus Matulionis, Julijonas Steponavičius and Vincentas Sladkevičius – were removed by the authorities from the administration of their dioceses and exiled to the provinces. All the bishops received invitations to attend the Council, but security officers who visited them concluded that neither Vincentas Sladkevičius, nor Julijonas Steponavičius, nor Teofilus Matulionis could be considered loyal to the Soviet authorities.

⁶ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, op. cit., p. 51.

Catholics. Why was this necessary? Did the atheist regime wish to serve the Church? Certainly not. So why did they make efforts to ensure there were representatives from Lithuania at the Vatican? Dr Streikus identifies the aims and expectations behind these efforts. He sets out the Soviet authorities' motives:

"The most important arguments: 1) The participants in the Council will be compelled to refrain from attacks on communism; 2) the myth of the persecution of the Catholic Church will be dispelled; 3) the activities of progressive Catholic figures in the struggle for peace will be revitalised; 4) a positive reaction will be elicited from Italy and the countries of Latin America"⁷.

However, "Bishop Teofilus Matulionis posed the greatest problem for the Soviet administration. He was exiled to Šeduva, a small parish in the Diocese of Panevėžys, even though he was the Bishop of Kaišiadorys, where, under pressure from the authorities, a week after the announcement of the Council, he handed over the administration of the diocese to the Kaišiadorys chapter. Given Matulionis's uncompromising stance, the attention shown to him by the Holy See must have caused concern among Soviet officials. On 30 May 1960, Matulionis was granted the honorary title of *Pontificio Solio adstantis*, and on 9 February 1961, the Pope appointed him Archbishop of"⁸. Dr A. Streikus makes a similar point: "In August 1962, invitations to attend the Council were received by the Lithuanian bishops T. Matulionis, P. Maželis, V. Sladkevičius⁹, and J. Steponavičius received invitations to attend the Council; however, the Soviet authorities had already conveyed their position to the Holy See via unofficial diplomatic channels that only the diocesan administrators recognised by them would be permitted to attend. Bishop E. Maželis himself declined to travel to Rome, citing poor health. To ensure the bishops' departure went as smoothly as possible, the Soviet security services carried out the necessary preparatory work. First and foremost, through their efforts, Canon E. Bakšys, who was entirely under their control, was elected as administrator of the Diocese of Kaišiadorys in place of the unreliable Canon J. Meidus. The actions of Bishop T. Matulionis, who had been exiled to Šeduva and to whom the Pope had granted the title of Archbishop *ad personam* on 9 February 1962, greatly hindered the implementation of the Soviet authorities' plans"¹⁰.

This presents a dilemma in which both options are bad. The first is not to allow Archbishop Matulionis to attend the Council. This would cause a great

⁷ A. Streikus, *The Soviet Authorities' Anti-Church Policy in Lithuania (1944-1990)*, Vilnius 2002, p. 72.

⁸ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, op. cit., p. 51.

⁹ Vincentas Sladkevičius (20 August 1920 – 28 May 2000, Kaunas), Secretly consecrated as bishop on 25 December 1957, exiled by the Soviet authorities, permitted to return to Kaišiadorys and govern the diocese in 1982. In 1988, Pope John Paul II appointed him a cardinal, and in 1989 Archbishop of Kaunas.

¹⁰ A. Streikus, *The Soviet Authorities' Anti-Church Policy in Lithuania (1944-1990)*, op. cit., p. 74.

“uproar” in the West. There would be talk of Communist oppression of the Church in the Soviet Union. The foreign press would, of course, write about this, and it would be discussed on Vatican Radio and Voice of America. Yet the Soviet authorities wanted a positive image of themselves. The other option was to send Archbishop Matulionis to the Council. But he would not be a ‘silent’ participant. Having spent three terms in Soviet prisons himself, and seeing what was happening in this oppressive state, he would be the speaking voice of conscience. The communists could not allow that either. So what was to be done? Yet he died. As the archbishop’s friend and biographer, Prelate Stanislovas Kiškis, writes in what reads like a martyrology: “Archbishop Teofilius Matulionis died in Šeduva (in his parish of exile – K. Žemaitis’s note), in his flat, on Monday, 20 August 1962, around midday”¹¹. So, just before the meeting. It seems that everything resolved itself. However, suspicions regarding the archbishop’s non-accidental death had only just begun. It was rumoured that the Soviet security services – the KGB – were also involved. Of course, during the Soviet era, this could not be proven, and after many decades, the suspicions remained, albeit unproven.

Nevertheless, the Soviet authorities also made efforts to ensure that someone would attend the Council. All the more so because they needed to exert some influence over the Council, or at least to know more about what was happening there.

The diocesan administrators were preparing for the Council: “Apart from Canon J. Stankevičius, Canon Č. Krivaitis and P. Bakšys also intended to attend the first session of the Council, although neither of them had been officially invited”¹². However, they were not free either. The Soviet authorities had their own expectations and, moreover, restricted the participants in every way: “The most important arguments: 1) Participants in the meeting will be forced to refrain from attacks against communism; 2) the myth of the persecution of the Catholic Church will be disproved; 3) the activities of progressive Catholic figures in the struggle for peace will be revitalised; 4) a positive reaction will be elicited from Italy and Latin American countries”¹³.

Thus, the communist authorities in Lithuania sought to extract at least some benefit from this event, which was highly inconvenient for them, and imposed demands on those attending the Council (even though they were uninvited and only joined the delegation later): “Česlovas Krivaitis, Vicar General of the Diocese of Vilnius, and Father Stasys Mažeika, a Marian priest and chancellor of the same diocese, as well as Povilas Bakšys, Vicar General of the Dioceses of Panevėžys and Kaišiadorys, attended as representatives of their respective dioceses, although the Vatican did not officially recognise such representation”¹⁴.

¹¹ S. Kiškis, *Archbishop Teofilius Matulionis*, Vilnius 2008, p. 152.

¹² A. Streikus, *The Soviet Authorities’ Anti-Church Policy in Lithuania (1944-1990)*, op. cit., p. 72.

¹³ Ibidem.

¹⁴ During the Council, delegates changed as the administrators of the dioceses changed. There were also individuals who did not hold such positions but intended to attend the Council.

The Diocese of Telšiai was not represented at all. The delegation in Moscow received detailed instructions. They were required to report that the deposed bishops would not be permitted to return to their posts, and to encourage the establishment of dialogue with the Kremlin. They were ordered to provide as detailed a report as possible on the proceedings of the Council via the Soviet Union's embassy in Rome. The task was not an easy one, as only Stankevičius was able to observe the proceedings directly. In Rome, the delegation members were staying at the Lithuanian College; they were given the opportunity to meet with members of the Vatican Curia¹⁵. Thus, on the one hand, the delegates represented the Catholic Church in Lithuania, whilst on the other, they were, in a sense, hostages of the Soviet authorities. Dr I. Vaišvilaitė writes: "The most significant aspect of the Lithuanian priests' participation in the Second Vatican Council, one might say, was the journey to Rome and the meetings with officials of the Roman Curia. It is true that during the first session, the delegation had some opportunity to act as intermediaries between the Kremlin and the Vatican. Canon J. Stankevičius tried to make use of this opportunity, but Moscow was not particularly inclined to make use of the priest's services. The Soviets needed Lithuanian priests only as a source of additional information and as disseminators of disinformation"¹⁶. Stankevičius did not find favour with the Soviet authorities and, as an archdiocesan administrator who was disobedient to them, was forced to leave his post.

However, Lithuania was represented by foreign delegates: "In a letter signed on 8 October 1960 by Cardinal Domenico Tardini, Secretary of State of the Vatican, Bishop Vincentas Brizgys, who lived in Chicago, USA, and was responsible for the pastoral care of Lithuanians worldwide¹⁷, who in 1941 became Auxiliary Bishop to Archbishop J. Skvireckas of Kaunas and retained that office in exile, was appointed as an adviser to the Commission for the Administration of Bishops and the Church, and participated in the group tasked with preparing the draft of 'Spiritual Guidance and Apostolate among Emigrants'"¹⁸. Thanks to the efforts of Lithuanians abroad, liturgical reform was being implemented and publications dedicated to it were being produced at a rapid pace.

Thus, Lithuania was represented at the Council by Father Stankevičius in an expert capacity, whilst many others were more akin to tourists. All were constantly monitored and controlled by the KGB. Such was the regrettably complex situation of the Lithuanian delegates.

¹⁵ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, op. cit., p. 52.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Brizgys Vincentas (10 November 1903 in Plyniai, Marijampolė District – 23 April 1992) – Doctor of Philosophy and Canon Law, Auxiliary Bishop of Kaunas from 1940, forced to flee to the West by the German military authorities in 1944. He lived in the United States of America.

¹⁸ I. Petraitienė, *Lithuanians at the Second Vatican Council*, <https://www.bernardinai.lt/2012-10-04-irena-petraitiene-lietuviai-vatikano-ii-susirinkime/> (accessed: 2.04.2026).

The Ideas of the Council in Lithuania

Dr I. Vaišvilaitė emphasises that “the situation of the Church in Lithuania, the need for new bishops, and the question of establishing a Liturgical Reform Commission were discussed with the Roman Curia. Bishop Vincentas Brizgys had already begun to establish such a commission, but the Lithuanian representatives insisted that it be established in Lithuania. Bishop V. Brizgys relented. Furthermore, Bishop V. Brizgys was asked to present a Pro memoria report at the Council on the situation of the Church in Lithuania. Unfortunately, this document, which called for the Council to condemn communism, was not read out. In Lithuania, diocesan curias and priests were informed that a commission for liturgical reform had been established, which would revise liturgical texts¹⁹. Partial agreement was reached regarding the new bishops. Moscow permitted Father Matulaitis-Labukas, who had arrived in Rome²⁰, to be consecrated as a bishop and to return to Kaunas to administer the archdiocese. This indicates a rather significant change in relations between the Soviet Union and the Vatican. Furthermore, as Prelate Professor Vincas Bartuška, who fled to the West at the end of the war and studied in Rome, testifies regarding the early post-war years: “At that time, no one in the Vatican knew about the situation in Lithuania”²¹. And the Council took place at a time when the Soviet authorities were also seeking contact, no doubt wishing to achieve their own objectives.

The liturgical reform was more complicated. Bishop Vincentas Brizgys writes in his memoirs: “At the beginning of that same year, 1964, I organised a Lithuanian Liturgical Commission to prepare liturgical texts in Lithuanian and the Book of Rites itself. I relayed this news to Lithuania via Vatican Radio and ‘Voice of America’. There, Rugienius²² immediately summoned Bishop P. Maželis to Vilnius and ordered him to appoint a Liturgical Commission to swiftly prepare the Missal in the Lithuanian language. They worked in Lithuania (...)”²³. From Vaišvilaitė’s further reflections, we see that this commission was not entirely patriotic in its attitude towards the Church, or was like many people intimidated by the Soviet authorities: “In Lithuania, Bishop J. Matulaitis-

¹⁹ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, op. cit., p. 53.

²⁰ Matulaitis-Labukas Juozas (1894-1979) – graduated from the Vilnius Seminary (1918). He served as a priest in Žaslai, Kalesninkai and Švenčionys, and studied at the universities of Münster, Würzburg and Fribourg (1921-1926). Doctor of Philosophy (1926). Chancellor of the Diocese of Kaišiadorys (1926), Vicar General (1929). From 1946 to 1955, he was imprisoned in Soviet labour camps; thereafter, he served as a priest in Raseiniai and taught at the Kaunas Seminary (1955-1965). He served as administrator – capitular vicar – of the Archdiocese of Kaunas and the Diocese of Vilkauskis. President of the College of Ordinary Bishops of Lithuania (1966-1979). Bishop (1965), he participated in the Second Vatican Council in 1965.

²¹ R. Bacevičius, *From Kazliškis to California*, Šakiai 2008, p. 58.

²² Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR Representative for the Lithuanian SSR.

²³ V. Brizgys, *The Paths of Life*, Vilnius 1993, p. 258.

Labukas, together with Bishop Maželis and the diocesan curias, discussed the work of the Liturgical Commission and the translation of the documents of the Second Vatican Council into Lithuanian. Thus, the delegation of the Lithuanian Church informed the Soviet authorities more about the work of the Council than the local Church”²⁴. From this observation, we can understand that the ideas of the Council were certainly not sufficiently disseminated among the Catholic people of Lithuania. After the Council concluded, ritual books were published, the most important of which were:

Roman Catholic Ritual for the Dioceses of Lithuania = *Collectio rituum ad usum dioecesium Lituaniae iuxta rituale Romanum* / [Liturgical Commission of the Dioceses of Lithuania]. – Vilnius; Kaunas: College of Ordinaries of the Dioceses of Lithuania, Vilnius, 1966: (Part One) – Sacraments and Blessings = *Ritus sacramentorum et benedictionum*. – 286 pages. – Print run 3,000 copies. – In Lithuanian and German; (Part Two) – Processions, litanies, funerals = *Ritus processionum et exsequiarum, litaniae*. – 415 pages. – Print run: 3,000 copies. – In Lithuanian and German; (Supplements) – Chants for Holy Mass and Funerals. – 127 pages. – Print run: 3,000 copies.

It was a great achievement to receive the book of all the Council documents in Lithuanian. This took place after the Council had ended in 1968²⁵.

We still had to wait quite a while for the Lithuanian Missal. Its introduction almost coincided with Lithuania’s independence as the Soviet Union collapsed.

A number of priests representing various dioceses worked on the Liturgical Commission. Perhaps the most important role was played by the Marian priest, Father Vaclovas Aliulis²⁶, who served as secretary of the Lithuanian Liturgical Commission from 1965 to 1979 and as its chairman from 1980 to 1990. Dr. Canon Algimantas Kajackas also made a significant contribution²⁷. For a long time, Bishop Juozas Preikšas was responsible for the liturgy²⁸.

²⁴ I. Vaišvilaitė, *The Second Vatican Council and Lithuania*, op. cit., p. 54.

²⁵ *Decisions of the Second Vatican Council. Constitutions, decrees, declarations*, Vilnius-Kaunas 1968. Publication of the College of Ordinaries of the Dioceses of the Lithuanian SSR.

²⁶ Aliulis Vaclovas (14 March 1921 in Krekštėnai, Krokialaukis parish – 26 May 2015 in Marijampolė) – Ordained a priest in 1944, a Marian, publicist, thinker and public figure.

²⁷ Algimantas Vincas Kajackas (21 December 1932, Kalvarija parish – 16 January 2015, Kaunas) – priest, Doctor of Theology.

²⁸ Preikšas Juozas (b. 1926 – d. 2018). Bishop (1984). After graduating from the Kaunas Interdiocesan Seminary, he served as its procurator from 1953 to 1954 and as a lecturer in dogmatic theology and philosophy from 1956 to 1969. From 1954, he was parish priest of Kaunas Garrison Church; from 1959, bursar of the curias of the Archdiocese of Kaunas and the Diocese of Vilkauskis; from 1961, chancellor of the Diocese of Vilkauskis; and from 1969, parish priest and dean of the parish of Vilkauskis. In 1984, he was nominated titular Bishop of Egnatia, consecrated and shortly afterwards appointed auxiliary to the Apostolic Administrator of the Archdiocese of Kaunas and the Diocese of Vilkauskis; in 1988, he became Apostolic Administrator. From 7 February 1989 – Apostolic Administrator of the Diocese of Panevėžys. Since 2002 – Bishop Emeritus.

Thus, following the Council, conditions in Lithuania appear to have changed: the Liturgical Commission is leading the way, and works on the liturgy are occasionally published, albeit in small print runs. It is important to note that contacts with the Vatican have also become more frequent²⁹.

The liturgical reform was also linked to specific tasks, such as the installation of new altars facing the congregation. All this took place slowly. However, this slow 'movement forward' also yielded positive results: traditions were preserved³⁰ – (such as the Easter morning Resurrection service with a procession around the church, certain traditions of popular piety³¹, and special reverence for the Eucharist) – and there was no drift towards excessive liberalism.

Conclusions

The Second Vatican Council led to at least somewhat more active relations between Catholics in Lithuania and the Apostolic See. However, bishops persecuted by the authorities were not permitted to attend the Council, and the participation of diocesan administrators was neither particularly welcome nor particularly beneficial. Nevertheless, the priests who attended the Council were able to meet with Lithuanian bishops and priests in exile, although these contacts were not of great significance to Lithuanian Catholics, as not all the delegates were trustworthy.

The resolutions of the Council were also in force in Lithuania and helped to implement the principles of the universal Church; however, due to interference from the Soviet authorities, their implementation in Lithuania proved difficult. Perhaps this was the reason why the traditions of popular piety (at least a significant part of them) were preserved in Lithuania, without a shift towards greater liberalism in the liturgy.

* * *

Bibliography

- Bacevičius R., *From Kazliškų to California*, Šakiai 2008.
 Brizgys V., *Paths of Life*, Vilnius 1993.
Decisions of the Second Vatican Council. Constitutions, decrees, declarations, Vilnius-Kaunas 1968.
 Kiškis S., *Archbishop Teofilus Matulionis*, Vilnius 2008.
 Motuzas A., *Practices of Catholic Popular Piety in Lithuania*, Kaunas 2004.
 Petraitienė I., *Lithuanians at the Second Vatican Council*, <https://www.bernardinai.lt/2012-10-04-irena-petraitiene-lietuviai-vatikano-ii-susirinkime/> (accessed: 2.04.2026).

²⁹ K. Žemaitis, *What is Worth Remembering*, Šunsakai 2024, p. 4 (manuscript, personal archive of Kęstutis Žemaitis).

³⁰ Similar issues had already been discussed at the Synod of Piotrków (Synod w Piotrkowie) as early as 1577, and it was decided that the devotional traditions of individual nations did not contradict Church teaching.

³¹ A. Motuzas, *Practices of Catholic Popular Piety in Lithuania*, Kaunas 2004.

- Streikus A., *The Soviet Authorities' Anti-Church Policy in Lithuania (1944-1990)*, Vilnius 2002.
- Vaišvilaitė I., *The Second Vatican Council and Lithuania*, „Annals of the Lithuanian Catholic Academy of Sciences” 96(2000).
- Žemaitis K., *Blessed Teofilius Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Ełckie” 23(2021), no. 1, p. 89-96.
- Žemaitis K., *What Is Worth Remembering*, Šunskai 2024, (manuscript, personal archive of Kęstutis Žemaitis).

JUSTYNA KRZYWKOWSKA*

Zgoda małżeńska w ujęciu Kodeksu Prawa Kanonicznego a antropologiczna wizja małżeństwa Soboru Watykańskiego II

Streszczenie: Artykuł przedstawia relację między kanonistycznym ujęciem zgody małżeńskiej a antropologiczną wizją małżeństwa rozwiniętą przez Sobór Watykański II. Małżeństwo ukazane zostało jako wspólnota życia i miłości, oparta na wolnym i świadomym darze z siebie kobiety i mężczyzny. Współczesna refleksja teologiczno-kanonistyczna odchodzi od czysto instytucjonalnego rozumienia małżeństwa na rzecz ujęcia personalistycznego, podkreślającego jego wspólnotowy charakter. Centralne miejsce opracowania zajmuje analiza zgody małżeńskiej jako przyczyny sprawczej małżeństwa. Zgodnie z kan. 1057 Kodeksu Prawa Kanonicznego małżeństwo powstaje wyłącznie przez zgodę stron wyrażoną świadomie i dobrowolnie. Omówiono również najważniejsze wady zgody małżeńskiej, takie jak błąd, symulacja, przymus czy niezdolność konsensualna wynikająca z przyczyn natury psychicznej. Istotną część opracowania stanowi omówienie nauczania Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, która ukazuje małżeństwo jako „głębką wspólnotę życia i miłości”. Ukazana została również praktyka sądów kościelnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w których decydujące znaczenie ma rzeczywista niezdolność do stworzenia wspólnoty małżeńskiej, a nie jedynie trudności w jej realizacji.

Słowa kluczowe: zgoda małżeńska, małżeństwo w prawie kanonicznym, Sobór Watykański II, personalistyczna wizja małżeństwa, nieważność małżeństwa.

Matrimonial Consent in the Code of Canon Law and the Anthropological Vision of Marriage in the Second Vatican Council

Abstract: The article presents the relationship between the canonical understanding of matrimonial consent and the anthropological vision of marriage developed by the Second Vatican Council. Marriage is presented as a community of life and love, founded on the free and conscious self-giving of a man and a woman. Contemporary theological and canonical reflection departs from a purely institutional understanding of marriage in

* Justyna Krzywkowska – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0667-6453>; e-mail: justyna.krzywkowska@uwm.edu.pl



favor of a personalistic approach that emphasizes its communal character. The central part of the study is devoted to the analysis of matrimonial consent as the efficient cause of marriage. According to canon 1057 of the Code of Canon Law, marriage comes into being solely through the consent of the parties expressed consciously and freely. The article also discusses the principal defects of matrimonial consent, such as error, simulation, coercion, and consensual incapacity resulting from psychological causes. An important part of the study concerns the teaching of the Constitution of the Second Vatican Council *Gaudium et spes*, which presents marriage as an “intimate partnership of life and love.” The article also examines the practice of ecclesiastical courts in cases concerning the declaration of nullity of marriage, where decisive importance is attributed to the actual incapacity to establish a marital community rather than merely difficulties in fulfilling marital obligations.

Keywords: matrimonial consent, marriage in canon law, Second Vatican Council, personalist vision of marriage, declaration of nullity of marriage.

Wprowadzenie

Małżeństwo kanoniczne stanowi rzeczywistość zarówno prawną, jak i teologiczną, zakorzenioną w naturze człowieka oraz jego powołaniu. Analiza relacji między kanonistycznym ujęciem zgody małżeńskiej a personalistyczną wizją człowieka rozwiniętą przez Sobór Watykański II pozwala dostrzec głęboką spójność prawa i teologii oraz ich wzajemne dopełnianie się. Obie perspektywy wyrażają tę samą prawdę o małżeństwie jako wspólnocie kobiety i mężczyzny, opartej na wolnym i świadomym darze z siebie¹. Takie ujęcie małżeństwa umożliwia zestawienie norm prawa kanonicznego z refleksją teologiczną, dzięki czemu nie jest ono ukazywane wyłącznie w wymiarze formalnoprawnym, sprowadzonym do aktu zgody, lecz także w perspektywie osobowej². Pomimo współczesnych tendencji do podważania trwałości więzi małżeńskiej oraz znaczenia zobowiązań wynikających z przysięgi małżeńskiej, nauczanie Kościoła katolickiego w tej materii zachowuje swoją aktualność.

Współczesna refleksja teologiczno-kanonistyczna nad małżeństwem, szczególnie po Soborze Watykańskim II, podkreśla jego wymiar wspólnotowy. Małżeństwo nie jest już ujmowane wyłącznie w kategoriach funkcji prokreacyjnej, lecz jako głęboka wspólnota kobiety i mężczyzny³. Sobór Watykański II świadomie przesunął akcent na osobowy i międzyosobowy charakter małżeństwa, określając je mianem wspólnoty życia i miłości (*communio vitae et amoris*)⁴.

¹ J. Królikowski, *Wiara i małżeństwo. Wybrane aktualne wyzwania*, w: *Życie rodzinne w dyskursie nauk o rodzinie*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2024, s. 269-271.

² P. Kroczyński, *Zagadnienie interdyscyplinarności prawa kanonicznego*, „Polonia Sacra” 14(2010), nr 26, s. 172-174.

³ G. Erlebach, *Wizja małżeństwa kontraktualistyczna czy personalistyczna? Zarys zagadnienia w perspektywie spraw o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 11(2006), s. 9-11.

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes o Kościele w świecie współczesnym*, 07.12.1965, AAS 58(1966), 1025-1115; przekład polski, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Na gruncie teologii personalistycznej małżeństwo rozumiane jest jako *communio personarum*. W tej perspektywie wspólnota małżeńska staje się przestrzenią samorealizacji człowieka poprzez relację i dar z siebie⁵. Jej szczególnym wyrazem jest wzajemne przyjęcie drugiej osoby jako daru, co stanowi fundament trwałej i odpowiedzialnej więzi małżeńskiej⁶.

Zgoda małżeńska w Kodeksie Prawa Kanonicznego

Podstawową zasadą prawa kanonicznego jest stwierdzenie, że małżeństwo powstaje wyłącznie przez zgodę stron (*consensus matrimonialis*)⁷. Już w trakcie prac nad reformą Kodeksu Prawa Kanonicznego podkreślano, że zgoda małżeńska stanowi *causa efficiens matrimonii*, czyli przyczynę sprawczą małżeństwa⁸. Oznacza to, że małżeństwo nie powstaje ani przez sam fakt współżycia seksualnego, ani na mocy decyzji władzy kościelnej czy państwowej, lecz poprzez osobowy akt woli kobiety i mężczyzny.

Zgodnie z kan. 1057 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego małżeństwo „tworzy zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka władza”. Zgoda ta ma charakter twórczy, osobowy i dwustronny, ponieważ zakłada wzajemność daru i przyjęcia. W ujęciu kanonistycznym jest ona aktem woli, przez który mężczyzna i kobieta oddają się sobie i przyjmują w nieodwołalnym przymierzu. Nie jest ona jedynie uczuciem, lecz świadomą i wolną decyzją, zakorzenioną zarówno w rozumie, jak i woli, która tworzy wspólnotę życia oraz posiada wymiar sakramentalny⁹.

Podkreślenie osobowego charakteru zgody stanowi wyraz personalistycznej wizji małżeństwa rozwiniętej po Soborze. Zgoda małżeńska nie tylko wyraża wolę nupturientów, ale realnie tworzy węzeł małżeński. Można wskazać jej podstawowe cechy: wewnętrzność, świadomość, wolność, wzajemność, zgodność z prawem kanonicznym, niezastępowalność oraz skuteczność prawną¹⁰. Jednocześnie należy podkreślić, że nie każda zgoda prowadzi do ważnego zawarcia małżeństwa kanonicznego. Aby była skuteczna, musi być wolna od wad oraz wyrażona przez osoby zdolne do jej podjęcia. W przeciwnym razie mamy do czynienia z wadami zgody małżeńskiej, które skutkują nieważnością małżeństwa¹¹.

⁵ M. Sieńkowski, *Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji Pastores dabo vobis i Christus vivit*, „Studia Ełckie” 22(2020), nr 3, s. 348.

⁶ A. Pastwa, *Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm?*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), s. 23-24.

⁷ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022, kan. 1057 § 1.

⁸ W. Góralski, *Małżeństwo w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 54(2011), nr 1-2, s. 128-132.

⁹ Tenże, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 37.

¹⁰ Tenże, *Przedmiot kanonicznej zgody małżeńskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34(2001), s. 174-178.

¹¹ Tenże, *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 35(1992), nr 1-2, s. 201-202.

Wady zgody małżeńskiej to nieprawidłowości powodujące, że akt woli nupturienta nie odpowiada wymaganiom prawa kanonicznego. Ich źródłem mogą być braki poznawcze, zaburzenia psychiczne, czynniki zewnętrzne (np. przymus) lub świadome działanie sprzeczne z naturą małżeństwa. Problematyka ta pozostaje w ścisłym związku z prawem do zawarcia małżeństwa (*ius connubii*)¹².

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wyróżnia różne rodzaje wad zgody małżeńskiej. Do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest minimalne poznanie jego natury. Brak wiedzy o tym, że małżeństwo jest trwałym związkiem mężczyzny i kobiety ukierunkowanym na dobro małżonków i potomstwo, może prowadzić do nieważności zgody (kan. 1096 § 1)¹³. Istotną kategorię stanowi także błąd. Może on dotyczyć tożsamości osoby, co zawsze powoduje nieważność, przymiotu osoby, o ile był bezpośrednio i zasadniczo zamierzony lub być wynikiem podstęp (*dolus*), gdy jedna ze stron zostaje celowo wprowadzona w błąd co do istotnych cech współmałżonka. W każdym z tych przypadków dochodzi do rozbieżności między rzeczywistością a poznaniem nupturienta. Ponadto, zgodnie z kan. 1099 Kodeksu Prawa Kanonicznego, błędne przekonanie dotyczące jedności, nierozzerwalności lub sakramentalności małżeństwa powoduje nieważność jedynie wtedy, gdy determinuje wolę nupturienta¹⁴. Kolejną wadą zgody jest symulacja, polegająca na świadomym wykluczeniu istotnego elementu lub przymiotu małżeństwa, takiego jak potomstwo, wierność czy nierozzerwalność (kan. 1101 § 2)¹⁵. W takim przypadku zgoda ma charakter pozorny.

Nieważne jest również małżeństwo zawarte pod warunkiem dotyczącym przyszłości (kan. 1102). Warunki odnoszące się do terażniejszości lub przeszłości muszą być spełnione w chwili zawarcia małżeństwa¹⁶. Zgoda wyrażona pod wpływem przymusu lub ciężkiej bojaźni nie jest aktem wolnym. Wyróżnia się przymus fizyczny i moralny (psychiczny). Warunkiem nieważności jest istnienie poważnej i obiektywnej przyczyny strachu, która skłania do zawarcia małżeństwa¹⁷.

Z wadami zgody ściśle związana jest także niezdolność konsensualna (kan. 1095). Obejmuje ona sytuacje, w których osoba nie posiada wystarczającego

¹² Tenże, *Prawo do zawarcia małżeństwa. Perspektywa kanonisty*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2015), nr 4, s. 25-27.

¹³ G. Leszczyński, *Brak wiedzy o małżeństwie jako wada zgody małżeńskiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 23(2014), nr 2, s. 116-117.

¹⁴ P. Kwiecień, *Wpływ błędu na ważność zgody małżeńskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 23(2013), nr 3, s. 146-149.

¹⁵ W. Góralski, „*Simulatae nuptiae nullius momenti sunt*” (D. 23, 2, 30). *Symulacja zgody małżeńskiej w najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej na przykładzie wybranych wyroków (2014-2021)*, Pęplin 2023, ss. 208.

¹⁶ W. Wąsik, *Zgoda małżeńska wyrażona pod warunkiem, jako przyczyna nieważności małżeństwa w prawie Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13(2014), s. 237-241.

¹⁷ P. Stasiuk, *Wpływ przymusu i bojaźni na ważność małżeństwa w świetle wyroków Roty Rzymskiej w latach 1983-2004*, Kraków 2017, ss. 183.

używania rozumu, odpowiedniego rozeznania oceniającego lub zdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej¹⁸.

Wady zgody małżeńskiej pełnią istotną funkcję w systemie prawa kanonicznego. Ich regulacja ma na celu ochronę autentyczności aktu małżeńskiego oraz zapewnienie, że małżeństwo jest rzeczywiście owocem wolnej, świadomej i odpowiedzialnej decyzji osób zdolnych do jego zawarcia¹⁹. Kościół, chroniąc instytucję małżeństwa, nie ogranicza prawa do jego zawarcia, lecz dąży do zagwarantowania jego prawdziwości i trwałości. W tym sensie normy dotyczące wad zgody mają charakter nie tyle restrykcyjny, ile ochronny i wpisują się w personalistyczną wizję małżeństwa jako wspólnoty życia i miłości²⁰.

Obowiązująca definicja zgody małżeńskiej zawiera kilka istotnych elementów: akt woli, wzajemność, dar z siebie, nieodwołalność oraz cel, jakim jest ustanowienie małżeństwa jako wspólnoty życia. W dawnym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. (kan. 1013 § 1) główny akcent położony był przede wszystkim na *ius in corpus*, czyli prawo do ciała współmałżonka²¹.

Antropologiczna wizja małżeństwa Soboru Watykańskiego II

Podstawy wspólnotowego rozumienia małżeństwa sięgają samego aktu stworzenia. Analiza biblijnego opisu zawartego w Księdze Rodzaju ukazuje, że człowiek został stworzony jako istota relacyjna. Słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18) wyrażają fundamentalną prawdę o wspólnotowym charakterze natury ludzkiej. Relacja mężczyzny i kobiety prowadzi do jedności określanej jako „jedno ciało”, co oznacza głęboką jedność osobową obejmującą wymiar duchowy, psychiczny i fizyczny. W świetle tej antropologii człowiek realizuje siebie poprzez relację i dar z siebie. W tym kontekście zgoda małżeńska jawi się jako fundament zarówno teologicznego, jak i prawnego ujęcia małżeństwa w Kościele katolickim.

Konstytucja duszpasterska Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* ukazuje małżeństwo w perspektywie personalistycznej. Człowiek jest tu rozumiany jako osoba zdolna do relacji, miłości i bezinteresownego daru z siebie. Sobór definiuje małżeństwo jako „głęboką wspólnotę życia i miłości” (*intima*

¹⁸ P. Makarewicz, *Nieważność małżeństwa z powodu braku wystarczającego używania rozumu na przykładzie wybranych spraw Sądu Biskupiego Diecezji Elckiej*, „Civitas et Lex” 2(2014), s. 53-55; G. Dzierżon, K. Szymańska, *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, Warszawa 2020, ss. 208. ¹⁹ M. Lusina, *Pojęcie zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*, „Perspektywy Kultury” 4(2024), s. 420-421.

¹⁹ M. Lusina, *Pojęcie zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*, „Perspektywy Kultury” 4(2024), s. 420-421.

²⁰ G. Leszczyński, *Niedojrzałość emocjonalna jako przyczyna niezdolności konsensualnej kontrahenta*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24(2015), nr 1, s. 13-14.

²¹ *Gaudium et spes*, n. 50; Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27.05.1917, AAS 9 II (1917), 3-521; T. Rakoczy, *Więź fizyczna między małżonkami w prawie kanonicznym i polskim*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2016), s. 181-182.

communitas vitae et amoris)²², co stanowi istotne rozwinięcie wcześniejszego, bardziej instytucjonalnego ujęcia tej rzeczywistości. W centrum tej wizji znajdują się: godność i wolność osoby ludzkiej, miłość małżeńska jako akt całkowitego daru z siebie, wspólnota oparta na wzajemności oraz odpowiedzialność za przekazywanie życia i wychowanie potomstwa. Antropologia soborowa podkreśla jedność ciała i ducha oraz relacyjny charakter osoby ludzkiej. W tym świetle małżeństwo nie jest jedynie kontraktem, lecz przymierzem osób realizujących swoje powołanie poprzez wzajemne oddanie²³.

Jednym z najważniejszych elementów nauczania soborowego jest przejście od pojęcia „kontraktu” do pojęcia „przymierza” (*foedus*). Małżeństwo jako przymierze oznacza trwałą i osobową relację opartą na wzajemnym darze małżonków. Zgoda małżeńska nie jest jedynie formalnym aktem prawnym, lecz wyrażeniem osobowym, w którym mężczyzna i kobieta oddają się sobie nawzajem. W ten sposób realizują swoje powołanie do miłości, odzwierciedlając przymierze Boga z człowiekiem.

Sobór Watykański II przedstawia integralną wizję celów małżeństwa, wskazując na ich jedność i wzajemne dopełnianie się. Małżeństwo ukierunkowane jest zarówno na dobro małżonków (*bonum coniugum*), jak i na zrodzenie oraz wychowanie potomstwa. Miłość małżeńska i rodzicielstwo nie są sobie przeciwstawne, lecz stanowią dwa nierozdzielne wymiary tej samej rzeczywistości. Otwartość na życie wpisana jest w naturę miłości małżeńskiej, a odpowiedzialne rodzicielstwo wymaga dojrzałości oraz właściwego rozeznania moralnego²⁴.

Małżeństwo chrześcijańskie posiada charakter sakramentalny, co oznacza, że jest znakiem łaski Bożej i uobecnienia miłości Chrystusa do Kościoła. Sakrament małżeństwa nie tylko uświęca małżonków, ale również uzdalnia ich do realizacji powołania do miłości. Sobór podkreśla także eklezjalny wymiar małżeństwa. Rodzina zostaje określona jako Kościół domowy²⁵, w którym realizuje się życie wiary, miłości i świadectwa chrześcijańskiego. Ponadto Sobór potwierdza tradycyjne nauczanie Kościoła o jedności i nierozzerwalności małżeństwa. Jedność oznacza wyłączność relacji małżeńskiej, natomiast nierozzerwalność wskazuje na jej trwałość. Cechy te wynikają z natury miłości małżeńskiej, która ze swej istoty jest wierna, całkowita i definitywna. Nierozzerwalność nie jest jedynie normą prawną, lecz konsekwencją pełnego daru z siebie²⁶.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II o małżeństwie stanowi istotne pogłębienie doktryny Kościoła, ukazując małżeństwo jako rzeczywistość personalną,

²² *Gaudium et spes*, n. 48.

²³ G. Erlebach, *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*, „Ius Matrimoniale” 4(1999), s. 9-11.

²⁴ H. Stawniak, *Uprawnienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „Prawo Kanoniczne” 32(1989), nr 3-4, s. 132-134.

²⁵ K. Parzych-Blakiewicz, *Przysięga miłości małżeńskiej w perspektywie współczesnych dylematów eklezjalnych*, „Ateneum Kapłańskie” 166(2016), z. 1, s. 44-49.

²⁶ J. Krajczyński, *Nierozzerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), s. 81-82.

wspólnotową i sakramentalną. Integruje ono perspektywę antropologiczną, teologiczną i duszpasterską, podkreślając godność osoby ludzkiej oraz centralne znaczenie miłości.

Zestawienie norm prawnych z antropologią soborową w praktyce sądów kościelnych

W kontekście procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa coraz większą uwagę zwraca się na zdolność osoby do podjęcia autentycznej wspólnoty życia i relacji małżeńskiej, co odzwierciedla wpływ nauczania Soboru Watykańskiego II na interpretację prawa kanonicznego. Współczesne zjawiska, takie jak indywidualizm, niedojrzałość emocjonalna czy kryzys trwałości relacji, sprawiają, że pogłębione rozumienie zgody małżeńskiej jako aktu osobowego i świadomego daru z siebie nabiera szczególnego znaczenia.

Do najczęściej występujących w Polsce tytułów nieważności małżeństwa należą niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095 n. 3) oraz symulacja częściowa zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2). Nie jest możliwe stworzenie zamkniętego katalogu istotnych praw i obowiązków małżeńskich ze względu na złożoność i niepowtarzalność poszczególnych sytuacji małżeńskich. Użycie przymiotnika „istotne” wyraźnie jednak wskazuje, że chodzi o te prawa i obowiązki, które wynikają z samej istoty małżeństwa. Są to więc te prawa i obowiązki, których wypełnienie jest konieczne dla zaistnienia małżeństwa jako wspólnoty całego życia (*consortium totius vitae*) i które znajdują swoje uszczegółowienie w dążeniu do dobra małżonków (*bonum coniugum*) oraz w dobru potomstwa (*bonum prolis*), dobru sakramentu (*bonum sacramenti*) i dobru wierności (*bonum fidei*).

Odnosząc dyspozycję kan. 1095 n. 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego do złożonej rzeczywistości relacji małżeńskich, należy podkreślić, że norma kodeksowa stanowi o niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, a nie jedynie o trudnościach w ich realizacji. Niepodjęcie zobowiązań małżeńskich oznacza sytuację, w której nie zostaje przekazany przedmiot konsensu pomiędzy kobietą i mężczyzną²⁷. W doktrynie dotyczącej *incapacitas* wskazuje się na takie jej cechy, jak ciężkość, uprzedniość, trwałość i absolutność. Jedno-

²⁷ Przykładowe fakty mogące wskazywać na ewentualną nieważność małżeństwa: „(...) ani ja ani pozwana nie byliśmy dojrzały do małżeństwa. My byliśmy młodzi, zupełnie nieodpowiedzialni, kierowali nami rodzice. Nie mieliśmy świadomości tych wszystkich obowiązków. Żyliśmy chwilą, bez większego przemyślenia tego co się dzieje. To było takie chodzenie po omacku, intuicyjne postępowanie, z dużą dozą wpływu rodziców (...) nie stworzyliśmy prawdziwej wspólnoty małżeńskiej, prawdziwej rodziny, takiej jedności. Ja uważam, że my nie wychowaliśmy naszej córki w wierze. To zupełnie zaniedbaliśmy. Niby ona ma sakramenty. Ale już ślubu kościelnego nie wzięła, bo stwierdziła, że sobie chce zostawić furtkę. Nie byliśmy dobrymi rodzicami, nie stanęliśmy na wysokości zadania (...) Strony nie były zupełnie dojrzałe do małżeństwa, zupełnie nie wiedziały na co się decydują. Rodzice im zrobili krzywdę. Oni byli za młodzi, zupełnie nie gotowi i nie świadomi tego na co się decydują, co to znaczy być mężem, żoną, tworzyć rodzinę”.

cześciej od nupturientów nie wymaga się pełnej, wszechstronnej i doskonałej dojrzałości w każdym wymiarze życia osobowego.

Jak zaznaczył Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z dnia 5 lutego 1987 r.²⁸, nie można utożsamiać małżeństwa nieszczęśliwego z małżeństwem nieważnym ani stawiać znaku równości pomiędzy nieskutecznym wypełnianiem obowiązków małżeńskich a niezdolnością do ich podjęcia. Prawodawca potwierdził, że „kanonista winien kierować się jednoznaczną zasadą, iż tylko niezdolność, a nie trudność w wyrażeniu zgody małżeńskiej i urzeczywistnieniu prawdziwej wspólnoty życia i miłości, powoduje nieważność małżeństwa” (n. 7).

Nie ulega wątpliwości, że jedną z przyczyn materialnych niezdolności, o której traktuje kan. 1095 n. 3, może być niedojrzałość osobowości nupturienta. Oceniając dojrzałość nupturienta, należy jednak pamiętać, że nie każda niedojrzałość, ani każdy jej przejaw, powoduje nieważność małżeństwa, lecz jedynie taka, która uniemożliwia stworzenie relacji międzyosobowej lub nawiązanie relacji właściwej dla małżeństwa. Jak podkreślił Papież Polak w powyższym przemówieniu: „Kanonista winien kierować się jednoznaczną zasadą, że tylko niezdolność, a nie trudności w zakresie zgody małżeńskiej i urzeczywistnienia prawdziwej wspólnoty życia i miłości, powoduje nieważność małżeństwa. Załamanie się jakiegoś związku małżeńskiego nigdy samo w sobie nie może stanowić dowodu służącego wykazaniu owej niezdolności kontrahentów, którzy mogli zaniedbać lub używać niewłaściwie będących do ich dyspozycji środków zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych, bądź też nie zaakceptować nieuniknionych ograniczeń lub ciężarów życia małżeńskiego” (n. 7).

Analizując niedojrzałość w zakresie nawiązywania relacji międzyosobowych, należy podkreślić, że chodzi nie o jakiekolwiek relacje, lecz o relacje właściwe dla małżeństwa, a więc takie, które zakładają wyłączność, trwałość i skierowanie ku potomstwu osób wzajemnie siebie oddających i przyjmujących w celu stworzenia wspólnoty małżeńskiej. Należy także odróżnić minimalną zdolność do nawiązania relacji międzyosobowej właściwej dla małżeństwa od zdolności do stworzenia więzi w pełni dojrzałej, mogącej prowadzić do szczęśliwego pożycia małżeńskiego. Przyjęcie tego kryterium pozwala wyraźnie odróżnić małżeństwa nieważnie zawarte z powodu niezdolności do nawiązania minimalnej relacji międzyosobowej od małżeństw nieszczęśliwych czy nawet rozpadu wspólnego pożycia, wynikającego z niezdolności jednego z małżonków do stworzenia w pełni dojrzałej i integralnej więzi międzyosobowej²⁹.

Kan. 1095 n. 3 jako formalną przyczynę niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich wskazuje ogólnie przyczyny natury psychicznej. Z tego względu w procesach opartych na tej normie kodeksowej, obok środków

²⁸ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2 (1987), s. 32.

²⁹ S. Tykarski, *Koncepcja dojrzałej osobowości oraz jej wyznaczniki jako prolog do rozważań w kontekście osób przygotowujących się do małżeństwa – szkic teoretyczny*, „Teologia i Czołowiek” 39(2017), nr 3, s. 183-195.

dowodowych stosowanych w zwykłym procesie spornym, istotną rolę odgrywają opinie biegłych z zakresu psychologii i psychiatrii. To właśnie opinia biegłego może mieć fundamentalne znaczenie dla ustalenia, czy mamy do czynienia z poważną anomalią psychiczną, czy jedynie z niedoskonałością, która nie narusza w sposób zasadniczy zdolności rozumienia i woli kontrahenta³⁰.

Z kolei kan. 1101 § 2 stanowi, że małżeństwo zostaje zawarte nieważnie, jeżeli symulacji dokonano „pozytywnym aktem woli”. Akt ten zakłada istnienie aktualnej decyzji woli, konkretnej deklaracji wyłączającej określony element małżeństwa, a nie jedynie ogólnej postawy czy życiowej orientacji. W związku z trudnościami dowodowymi występującymi w procesach dotyczących symulacji, jurysprudenca Roty Rzymskiej wypracowała klasyczny schemat środków dowodowych stosowanych w tego rodzaju sprawach³¹. Obejmuje on trzy podstawowe elementy. Po pierwsze, przyznanie się symulanta, zwłaszcza pozasądowe, potwierdzone przez wiarygodnych świadków lub zawarte w autentycznych dokumentach. Po drugie, wykazanie symulacji poprzez wskazanie proporcjonalnej i poważnej „przyczyny symulacji” oraz „przyczyny zawarcia małżeństwa”. Po trzecie, potwierdzenie symulacji przez okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa, towarzyszące jego zawieraniu oraz następujące po nim.

Z powyższych analiz wynika, że nupturient musi być zdolny do nawiązania relacji interpersonalnych we wspólnocie małżeńskiej, a także do przekazania drugiej stronie prawa do właściwej wspólnoty życia, dobra współmałżonka, samodoskonalenia się i rozwoju duchowo-somatycznego, dochowania wierności, nierozzerwalności, pielęgnowania wspólnoty życia.

Podsumowanie

Zgoda małżeńska, będąca fundamentem małżeństwa w prawie kanonicznym, znajduje swoje pełne uzasadnienie w antropologicznej wizji człowieka przedstawionej przez Sobór Watykański II: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, wiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”³². Oba ujęcia (prawne i teologiczne) wzajemnie się uzupełniają, ukazując małżeństwo jako rzeczywistość zakorzenioną zarówno w naturze ludzkiej, jak i w Bożym planie zbawienia.

Proces kształtowania się współczesnej definicji małżeństwa w prawie kanonicznym ukazuje stopniowe odchodzenie od czysto instytucjonalnego ujęcia na rzecz wizji personalistyczno-wspólnotowej. W projektach reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego pojawiały się kolejne elementy podkreślające wspólnotę całego życia (*totius vitae consortium*), dobro małżonków (*bonum coniugum*)

³⁰ A. Brzemia-Bonarek, *Metody odkrycia prawdy procesowej przez sędziego w kanonicznym procesie małżeńskim*, „Analecta Cracoviensia” 48(2016), s. 320-321.

³¹ A. Gołębiowska, *Forma wykluczenia „bonum prolis” w doktrynie i orzecznictwie Roty Rzymskiej*, „Ius Matrimoniale” 17(2012), s. 72-73.

³² *Gaudium et spes*, n. 48.

oraz relacyjny charakter małżeństwa. Szczególnie istotne było zastąpienie pojęcia „kontraktu” terminem „przymierze”, odsyłającym do biblijnej koncepcji relacji między Bogiem a człowiekiem. Kulminację tego rozwoju stanowi definicja zawarta w kan. 1055 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego, zgodnie z którą małżeństwo jest przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą wspólnotę całego życia, skierowaną ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Wspólnota małżeńska nie jest więc rzeczywistością zamkniętą w sobie, lecz wpisuje się w szerszą wspólnotę wierzących oraz w plan zbawienia³³. Jest ono wspólnotą osób, przestrzenią wzajemnego daru, realizacją powołania człowieka do relacji oraz znakiem działania Boga w świecie. Współczesne rozumienie małżeństwa stanowi syntezę biblijnej wizji człowieka, nauczania Sobór Watykański II oraz rozwoju prawa kanonicznego³⁴.

Jednym z najważniejszych osiągnięć reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego było nadanie normie o zgodzie małżeńskiej wyrażnie personalistycznego charakteru³⁵. Oznaczało to odejście od czysto kontraktowego ujęcia małżeństwa, podkreślenie relacji osób, a nie jedynie wymiany praw, oraz uznanie małżeństwa za wspólnotę życia i miłości. Norma kan. 1057 została sformułowana w duchu personalistycznym i przedstawia zgodę małżeńską w aspekcie pozytywnym. W toku prac kodyfikacyjnych zdecydowano się umieścić kanon dotyczący zgody małżeńskiej wśród przepisów wprowadzających do prawa małżeńskiego, aby podkreślić jej fundamentalne znaczenie i ukazać zgodę jako podstawę całej instytucji małżeństwa. Zgoda małżeńska stanowi zatem punkt wyjścia dla całego kanonicznego porządku małżeńskiego³⁶.

Choć Kodeks Prawa Kanonicznego posługuje się językiem normatywnym, a Sobór Watykański II językiem pastoralnym, oba ujęcia pozostają ze sobą w głębokiej harmonii. Zgoda małżeńska w ujęciu kanonistycznym nie jest wyłącznie formalnym aktem prawnym, lecz wyraża rzeczywistość opisaną przez Sobór: dar z siebie, relację miłości oraz odpowiedzialność za drugą osobę. Prawo kanoniczne chroni tę rzeczywistość poprzez precyzyjne normy, natomiast nauczanie soborowe ukazuje jej sens, głębię oraz wymiar antropologiczny³⁷.

* * *

³³ M. Sajkowski, *Teologiczne i jurydyczne fundamenty definicji małżeństwa występującej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (kan. 1055)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38(2022) s. 128-130.

³⁴ A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 111-114.

³⁵ W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 28-29.

³⁶ R. Szychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, ss. 522.

³⁷ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. J. Łazarów, Kraków 2002, s. 30.

Bibliografia

Źródła

- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27.05.1917, AAS 9 II (1917), 3-521.
- Jan Paweł II, Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, 05.02.1987 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2(1987), s. 32.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes o Kościele w świecie współczesnym*, 07.12.1965, AAS 58(1966), 1025-1115; przekład polski, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Opracowania

- Brzemia-Bonarek A., *Metody odkrycia prawdy procesowej przez sędziego w kanonicznym procesie małżeńskim*, „Analecta Cracoviensia” 48(2016), s. 313-329.
- Dzierżon G., Szymańska K., *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa*, Warszawa 2020.
- Erlebach G., *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*, „Ius Matrimoniale” 4(1999), s. 7-28.
- Erlebach G., *Wizja małżeństwa kontraktualistyczna czy personalistyczna? Zarys zagadnienia w perspektywie spraw o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 11(2006), s. 7-18.
- Gołębiowska A., *Forma wykluczenia „bonum prolis” w doktrynie i orzecznictwie Roty Rzymskiej*, „Ius Matrimoniale” 17(2012), s. 65-84.
- Góralski W., „*Simulae nuptiae nullius momenti sunt*” (D. 23, 2, 30). *Symulacja zgody małżeńskiej w najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej na przykładzie wybranych wyroków (2014-2021)*, Pelplin 2023.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Góralski W., *Małżeństwo w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 54(2011), nr 1-2, s. 127-143.
- Góralski W., *Prawo do zawarcia małżeństwa. Perspektywa kanonisty*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2015), nr 4, s. 23-38.
- Góralski W., *Przedmiot kanonicznej zgody małżeńskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34(2001), s. 173-183.
- Góralski W., *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 35(1992), nr 1-2, s. 201-211.
- Krajczyński J., *Nierozzerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), s. 47-86.
- Kroczyński P., *Zagadnienie interdyscyplinarności prawa kanonicznego*, „Polonia Sacra” 14(2010), nr 26, s. 169-182.
- Królikowski J., *Wiara i małżeństwo. Wybrane aktualne wyzwania*, w: *Życie rodzinne w dyskursie nauk o rodzinie*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2024, s. 269-284.
- Kwiecień P., *Wpływ błędu na ważność zgody małżeńskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 23(2013), nr 3, s. 145-162.
- Leszczyński G., *Brak wiedzy o małżeństwie jako wada zgody małżeńskiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 23(2014), nr 2, s. 107-125.
- Leszczyński G., *Niedojrzałość emocjonalna jako przyczyna niezdolności konsensualnej kontrahenta*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24(2015), nr 1, s. 7-21.
- Lusina M., *Pojęcie zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*, „Perspektywy Kultury” 4(2024), s. 405-426.
- Makarewicz P., *Nieważność małżeństwa z powodu braku wystarczającego używania rozumu na przykładzie wybranych spraw Sądu Biskupiego Diecezji Elckiej*, „Civitas et Lex” 2(2014), s. 53-63.

- Parzych-Blakiewicz K., *Przysięga miłości małżeńskiej w perspektywie współczesnych dylematów eklezjalnych*, „Ateneum Kapłańskie” 166(2016), z. 1, s. 44-52.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pastwa A., *Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm?*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), s. 7-24.
- Rakoczy T., *Więź fizyczna między małżonkami w prawie kanonicznym i polskim*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2016), s. 167-185.
- Sajkowski M., *Teologiczne i jurydyczne fundamenty definicji małżeństwa występującej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (kan. 1055)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38(2022) s. 125-140.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. J. Łazarów, Kraków 2002.
- Sieńkowski M., *Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji Pastores dabo vobis i Christus vivit*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 343-354.
- Stasiuk P., *Wpływ przymusu i bojaźni na ważność małżeństwa w świetle wyroków Roty Rzymskiej w latach 1983-2004*, Kraków 2017.
- Stawniak H., *Uprawnienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „Prawo Kanoniczne” 32(1989), nr 3-4, s. 125-142.
- Szttychmiller R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993.
- Tykowski S., *Koncepcja dojrzałej osobowości oraz jej wyznaczniki jako prolog do rozważań w kontekście osób przygotowujących się do małżeństwa – szkic teoretyczny*, „Teologia i Człowiek” 39(2017), nr 3, s. 183-195.
- Wąsik W., *Zgoda małżeńska wyrażona pod warunkiem, jako przyczyna nieważności małżeństwa w prawie Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13(2014), s. 225-254.

DARIUSZ KURZYDŁO*

From Conciliar Optimism to Pastoral Realism: The Evolution of the Church's Post-Conciliar Reflection on Marriage and Family

Abstract: The article analyses the evolution of the Church's post-conciliar reflection on marriage and family life, moving from the pastoral optimism characteristic of the Second Vatican Council toward the pastoral realism present in the teaching of subsequent popes. The author demonstrates that the conciliar vision of marriage and family, grounded in personalist anthropology and the idea of the “domestic Church”, was based on the conviction that harmonious dialogue between the Church and the modern world was possible. However, processes of secularization, individualization of social life, and the cultural transformations of the second half of the twentieth century weakened the social significance of religion and challenged the anthropological foundations of marriage and family. The article concludes that pastoral realism does not signify abandoning the conciliar vision of marriage and family but rather represents an effort to reinterpret it more adequately in a world marked by secularization, individualism, and anthropological crisis.

Keywords: Second Vatican Council, marriage, family, secularization, Church-world dialogue.

Introduction

In the face of disappointment with the “Church” after the Second Vatican Council – disappointment which, in the eyes of many believers, results from the secularization of the Church, the loss of the sense of the sacred, or arbitrary interpretations of the Gospel – there is a need for theological reflection that will not only justify the necessity of conciliar renewal, but also provide a remedy for actual abuses and halt the tendency toward an immature “traditionalism”. Indeed, the Second Vatican Council constituted a genuine turn toward the modern world, intended by God – if one remains faithful to the Gospel and to the Church's

* Dariusz Kurzydło – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1777-8746>; e-mail: d.kurzydlo@uksw.edu.pl

teaching throughout the centuries – at a time when the world was increasingly failing to understand the Christian message. The Council did not change the dogmas of faith; rather, it introduced a profound reform in the way contemporary humanity encounters the Gospel. In a narrower sense, it also marked an important moment in the renewal of the Church's reflection on marriage and family. The conciliar documents reveal a clear departure from an exclusively juridical understanding of marriage toward a personalist perspective that emphasizes its sacramental and dialogical character. Of particular importance here is the pastoral constitution *Gaudium et spes*, which presents marriage as an "intimate partnership of life and love" (cf. GS 48) and the family as a fundamental social reality (cf. GS 48, 52).

Post-conciliar reflection on marriage and family developed in a climate of profound anthropological and pastoral optimism. Many post-conciliar interpretations reflected the expectation that the renewed perspective would facilitate dialogue with the modern world and increase the attractiveness of the Christian vision of marriage and family. Although greater involvement of the laity in the Church's mission could indeed be observed – partly as a result of the Council's reflection on the place and role of the laity in the Church – over time it became evident that the dominant currents of contemporary culture were increasingly diverging from the Council's proposal¹. Processes of secularization, the growth of individualism, the weakening of the social significance of religion, the sexual revolution, and transformations in models of family life caused many conciliar intuitions to lose their character of cultural obviousness. Moreover, it became clear that secularization is not simply a matter of "the weakening of religious practice", but rather a profound transformation of the cultural conditions within which marriage and family function as structures of meaning². In general, this has led to a shift in emphasis: away from asking why people are "departing" from the Church's teaching (that is, failing to live according to it), and toward asking how this teaching can be more effectively lived out under new cultural conditions.

Andrzej Pastwa observes that the event of Vatican II undoubtedly brought about a "profound reorientation of ecclesiological thought," in which "the vision

¹ Numerous sociological studies indicate a continuing decline in religious practice, a growing acceptance of non-traditional family forms, and an increasing emphasis on individual autonomy in moral decision-making. These trends have significantly reshaped the cultural environment within which Christian teaching on marriage and family is received. Cf. W. Kawecki, *Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności*, w: *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2024, p. 193-215; S.V. Mehrjardi, *Factors leading to Decline in Church Attendance in the Present Age*, "Religious Inquiries" 2022, no 2, p. 221-231.

² Cf. J. Mariański, *Rodzina – co się z nią dzieje? Opinie i poglądy polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Lublin 2024. For Charles Taylor, secularization means above all a "change in the conditions of belief", in which faith ceases to be a social given and instead becomes one among many possible options for interpreting reality. Cf. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-London 2007, p. 3.

of a centralized institution resembling a state was replaced by the image of a divine-human *communio*: a community of gift, dialogue, and participation”³. This vision found its reflection in the development of post-conciliar theology of marriage and family. Władysław Nowak emphasizes that the term “domestic Church”, still vibrant since the time of the Council (and thanks to it), assigns to the family a crucial role in transmitting the faith, practicing prayer, and participating in Christ’s priestly, prophetic, and kingly mission⁴. Despite what seemed to be a “positive change”, the earlier optimism gradually faded. The aim of this article is to examine the evolution of the Church’s post-conciliar reflection on marriage and family, focusing on the gradual transition from the anthropological and pastoral optimism characteristic of the Second Vatican Council to the more realistic pastoral approach evident in the teaching of subsequent pontificates. By showing the nature of the evolution of the Church’s post-conciliar reflection on marriage and family – mainly through the example of three pontificates, which in many ways reflect the situation of the Church in the world – the article also addresses the question of to what extent cultural transformations and the process of secularization have affected the possibility of realizing the conciliar vision of marriage and family in the contemporary world⁵.

Methodologically, the study employs a theological-hermeneutical and comparative approach. It analyses selected magisterial texts of the Second Vatican Council and the post-conciliar pontificates of John Paul II, Benedict XVI, and Francis in order to identify both the continuity and the development of the Church’s reflection on marriage and family. These three pontificates were selected because they represent successive stages in the reception of Vatican II within distinct cultural and ecclesial contexts: John Paul II developed the Council’s personalist anthropology of marriage and family, Benedict XVI addressed its challenges in the context of relativism and secularization, while Francis has emphasized pastoral accompaniment in response to increasingly complex family situations. The comparison of these pontificates makes it possible to trace the transition from the conciliar optimism characteristic of the immediate post-conciliar period to the pastoral realism that increasingly marks contemporary ecclesial reflection.

Conciliar Optimism toward Marriage and Family

The Second Vatican Council’s reflection on marriage and family took place within the broader context of ecclesiological, anthropological, and pastoral renewal. It emerged from a deeply personalist vision of the human person and

³ A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, p. 11.

⁴ Zob. W. Nowak, *Liturgia Kościoła domowego po Soborze Watykańskim II*, “Roczniki Teologiczne” 2003, no 8, p. 147-148.

⁵ Cf. S. Tykarski, *The evolution of modern marriage: from community to individualization. Theological reflection*, “Cauriensia. Revista Anualde Ciencias Eclesiásticas” 2019, p. 14.

from a somewhat different understanding of the relationship between the Church and the world, one inspired more profoundly by the pedagogy of Jesus. Consequently, the value of marriage and family was no longer justified primarily by their social or procreative function, but rather by the dignity of the human person and the person's vocation to communion. This perspective was later developed in *Familiaris consortio* (nos 11-13), where John Paul II emphasized the communitarian and personalist dimensions of marriage. The human being, called to relationship, freedom, and transcendence, finds in married and family life the proper environment in which to realize the purpose of existence. The Council therefore emphasizes that the human person "cannot fully find himself except through a sincere gift of self" (GS 24). It is precisely this logic of self-gift that becomes one of the most important foundations of the conciliar understanding of marriage and family. Conciliar anthropology situates the person within community – marital, familial, but also religious community life. John Paul II would later write that "the family is the first and, in many respects, the most important way. It is a universal way, while remaining something particular, unique and unrepeatable, just as every person is unique and unrepeatable. The family is the way from which man cannot detach himself" (*Letter to Families*, 2)⁶.

The Council presented marriage as a sacramental covenant rather than a legal contract. "The sacrament of marriage", writes Krzysztof Jeżyna, "is a sign of being endowed with God's saving love and a reminder of the sacrificial character of this love"⁷. It was assumed that a man and a woman are capable (that is, sufficiently mature) of entering into a profound relationship of love, one that finds its image in the relationship between Christ and the Church (cf. Eph 5:21-33). They are therefore open to the gift of the New Covenant, sharing this gift first with one another, then with their children, and finally with other people. In this way, the Council Fathers pointed to "spousal love" as the ideal of marital love (cf. *Gaudium et spes*, 48-49)⁸.

This understanding of marriage significantly influenced the Church's teaching on the family. Likewise, the return to the biblical term "domestic Church" (cf. *Lumen gentium*, 11), together with the expression "domestic sanctuary of the Church" (cf. *Apostolicam actuositatem*, 11), became deeply integrated into post-conciliar ecclesiological reflection. As Roman Buchta observes, "from this perspective, the family becomes a community of salvation and thus identifies itself with the Church as a community of salvation"⁹. The

⁶ Zob. M. Waluś, *Gratissimam sane. Rodzina drogą Kościoła. Próby refleksji po latach*, "Teologia i Moralność" 2024, no 2, p. 125-137.

⁷ K. Jeżyna, *Małżeństwo sakramentalne w misji nowej ewangelizacji*, "Roczniki Teologii Moralnej" 2009, no 1, p. 147.

⁸ Cf. I. Jacob, *Marriage as a divine and human reality in the vision of the second Vatican Council*, "Dialog Teologic" 2022, no 25, p. 164-180.

⁹ R. Buchta, "Kościół domowy" – rodzina uczestnicząca w życiu wspólnoty parafii. *Studium na podstawie badań w archidiecezji katowickiej*, "Teologia i Człowiek" 2024, no 2, p. 158; cf.

family, insofar as it constitutes a form of catechumenate (a “family catechumenate”), also becomes the place where mature personality, virtue, and the ability to live socially are formed – it becomes a school of humanity. *Gaudium et spes* emphasizes that “the well-being of the individual person and of both human and Christian society is closely bound up with the healthy state of conjugal and family life” (GS 47). For this reason, marriage and family within the Church were regarded as guarantees of the integral development of both the person and society. Consequently, concern for marriage and family was not merely an element of the Church’s moral teaching, but part of its mission itself: service to the human person¹⁰.

The family was no longer understood merely as an “object of pastoral care”, but became an active subject of the Church’s life: a place of education, participation in the liturgy (the “domestic liturgy”), and realization of the common priesthood of the faithful. The baptismal priesthood of husband and wife, realized through the sacrament of marriage, was understood analogously to the priesthood of the ordained minister realized through the sacrament of Holy Orders¹¹. The family home thus became a school of Christian life, “a school of deeper humanity” (CCC 1657). Moreover, the Council’s discernment regarding marriage and family formed part of a broader affirmation of “earthly realities”, grounded in the conviction that harmonious dialogue with contemporary culture was possible. The Council recognized that “earthly realities” possess their own autonomy, which is not opposed to Christian faith (cf. GS 36)¹². This also affected the Church’s understanding of other religions. Marriage and family were to be regarded as privileged spaces for the realization of this dialogue.

The conciliar vision appears to presuppose a relatively high degree of religious maturity among believers, as well as their capacity to make responsible use of natural values in shaping faith (that is, in fostering a conscious and critical faith). The Christian family was meant to become an authentic environment for the transmission and development of faith and evangelical values, and therefore a place of the Church’s active presence in the modern world. The prevailing conviction was that the renewed vision of marriage and family corresponded both to the Creator’s plan and to the deepest needs of the human person, as well as to the direction of contemporary social development. In retrospect, some interpretations of the reception of Vatican II have suggested that the Council’s pastoral orientation reflected a considerable degree of optimism regarding the

J.C. Atkinson, *Family as Domestic Church: developmental trajectory, legitimacy, and problems of appropriation*, “Theological Studies” 2005, no 66, p. 592-604.

¹⁰ Cf. J. Goleń, *Rola świadectwa w rodzinie*, “Verbum Vitae” 2015, no 28, p. 423-458.

¹¹ It is especially here, within the family, that the baptismal priesthood of the father, mother, children, and all members of the family community is exercised “through the reception of the sacraments, prayer and thanksgiving, the witness of a holy life, self-denial, and active charity (KK 10)”. Cf. W. Nowak, *Liturgia Kościoła domowego po Soborze Watykańskim II*, p. 148.

¹² Cf. J. Gocko, *Problematyka moralna zasady autonomii rzeczywistości ziemskich*, “Roczniki Teologiczne” 2003, no 3, p. 107-121.

future relationship between the Church and modern culture¹³. The following section examines how changing global conditions influenced the evolution of the Church's post-conciliar reflection on marriage and family.

At the same time, it would be inaccurate to interpret the post-conciliar period solely through the lens of secularization and cultural crisis. The renewal initiated by Vatican II also generated important opportunities for ecclesial development. Increased participation of the laity in the Church's mission, the emergence of new forms of family ministry, the growth of ecclesial movements and communities, and a renewed awareness of the family as a subject of evangelization all testify to the enduring vitality of the Council's vision. These developments suggest that the reception of Vatican II has been marked not only by tensions and challenges but also by significant forms of renewal within the life of the Church¹⁴.

Cultural Crisis and the Limits of Realizing the Conciliar Vision

Soon after the conclusion of the Second Vatican Council and the first attempts to implement its resolutions – contained both in the conciliar documents themselves and in subsequent instructions intended to introduce the reforms – it became increasingly evident that growing tensions were emerging between the Church's position (including its vision of marriage and family) and the profound transformations taking place in the modern world. This does not, of course, mean that the Church made a mistake. One may, however, ask to what extent the Church is capable of remaining faithful to the reality it helped shape (by overwhelmingly supporting *aggiornamento*) while at the same time responding adequately and realistically to these transformations. There is always the danger that an adopted ideal may become excessively rigid and resistant to further theological discernment, preventing believers from following the Spirit of Truth, whose inspiration continually calls for renewed contemplation of the Word of God (cf. Mk 2:21-22; Lk 5:36-37)¹⁵.

What, then, happened to the world that it did not accept the Church's proposal? At the close of the Second Vatican Council, the Church still assumed the possibility of a harmonious coexistence between the Christian vision of the human person and the processes of modernization. The following decades, however, brought changes that increasingly undermined both the religious and anthropological foundations of the traditional understanding of marriage and family. The cultural transformations of the second half of the twentieth century fundamentally altered the social and anthropological conditions within which the conciliar vision could prove viable. Recalling the diagnosis of Charles Taylor

¹³ Cf. C.E. Clifford, *Decoding Vatican II: Interpretation and ongoing reception*, New Jersey 2014, p. 112-124.

¹⁴ Cf. G. O'Collins, *Does Vatican II represent continuity or discontinuity?*, "Theological Studies" 2012, no 73, p. 768-794.

¹⁵ Cf. G. Maj, *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, "Studia Elckie" 2014, no 4, p. 545-557.

already mentioned above, “the conditions of belief” changed – religion ceased to be necessary, self-evident, and credible; it became merely one possible option among many for interpreting reality. With each passing decade, in many Western societies, Christianity has gradually lost a significant part of its former influence on public culture, moral discourse, and the transmission of religious beliefs, although the extent and pace of these processes vary considerably across regions and social groups¹⁶.

In many secularized Western societies, the Church ceased to function as a primary cultural reference point for social life. Consequently, it also lost its decisive influence on the formation of the human person according to the vision it proposed (the family itself ceased to fulfill the role of a catechumenate). In place of stable communal structures such as the family, increasing importance came to be attached to the individual, personal freedom, self-realization, and the subjective experience of happiness¹⁷. As a result, both marriage – understood as a permanent community of life – and the family – understood as a fundamental good of society – became problematic realities. Most importantly, the issue can no longer be reduced simply to a crisis of morality; rather, it concerns a transformation of the entire cultural context. Within such a context, the Church is often perceived as an institution limiting individual autonomy and self-realization. In either case, significant sectors of contemporary Western culture did not adopt the Church’s proposal¹⁸. Were the responses undertaken by successive popes aware of this reality?

First, the popes – building upon the development of theology – had to formulate an adequate diagnosis of the situation. John Paul II observed that a defining feature of contemporary culture is the separation of freedom from the truth about the human person, which leads to a permanent crisis of interpersonal relationships and, consequently, of the very understanding of love (cf. *Veritatis splendor*, 32-35). As a result, marriage loses its supernatural dimension, while the proposed category of the “gift of self” becomes impossible to realize. The only attainable reality within a culture of individualism is one confined to the temporariness of human bonds. Consequently, such values as permanence, fidelity, and indissolubility begin to appear excessively demanding – if not outright oppressive. The Polish pope developed this diagnosis especially in *Familiaris consortio* (nos 6-11, 33-34) and *Veritatis splendor* (nos 32-35, 84-87).

¹⁶ In the twenty-first century, many thinkers already perceive the world as post-Christian. Cf. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowy wiek*, Kraków 2023; R. Barron, *Po pierwsze Chrystus. W kierunku postliberalnego katolicyzmu*, Warszawa 2021; T. Dola, *Chrześcijanin w postchrześcijańskim świecie*, “Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2019, no 5, p. 23-36; S. Gałęcki, *Postchrześcijaństwo – idea czy rzeczywistość*, “Veritati et Caritati” 2015, no 4, p. 481-513.

¹⁷ Cf. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford 1992, p. 58-65.

¹⁸ Cf. J. Mariański, *Religia i Kościół katolicki w społeczeństwie pluralistycznym*, “Roczniki Teologiczne” 2024, no 1, p. 25-50.

Benedict XVI perceived the crisis of marriage in a similar spirit – not merely as a moral problem, but as a manifestation of a “new” understanding of the human person. According to him, marriage (and consequently the family) is no longer recognized as a reality grounded in anthropology but rather becomes a construct of a fluid and changing worldview, dependent upon the subjective decisions of individuals (cf. *Deus caritas est*, 6-7). This is the result of the fact that the Christian vision of the human person has ceased to function as a point of reference for Christian life. Marriage and family lose their rootedness in the sacramental order, thereby exposing themselves to continual redefinitions of the human person and of truth itself, driven by cultural change. Benedict XVI develops this diagnosis particularly in *Caritas in veritate* (nos 26, 44, 75) and *Sacramentum caritatis* (nos 29, 83).

Francis, while fully aware of the diagnoses formulated by his predecessors and equally conscious of the instability of contemporary culture, seeks above all to describe the situation from the perspective of the lived experience of modern individuals¹⁹, who often require not so much catechesis as a kind of “spiritual therapy”. He thus recognizes the fear of permanent commitment, economic insecurity, loneliness, and emotional immaturity (even prior to moral immaturity) (cf. *Amoris laetitia*, 39-42). He further observes that the family itself has become one of the victims of the “throwaway culture” (cf. *Amoris laetitia*, 43). It can be observed that Francis shifts the focus of reflection – in response to contemporary transformations – from culture itself to the concrete human person and the situation in which he or she inevitably finds himself or herself. In addition to *Amoris laetitia*, Francis develops this diagnosis especially in *Evangelii gaudium* (nos 61-67) and *Christus vivit* (nos 87-94).

Second, when examining these diagnoses, an evolution can also be discerned in the approach of the popes (and of the Church itself) toward the ideal inherited from the Second Vatican Council. None of the popes abandons the Christian ideal of marriage; rather, each seeks to reinterpret it within a new cultural context and within new conditions shaping human existence. Importantly, none of these renewed perspectives relativizes the vision intended by the Council. Instead, each pope seeks to view the surrounding world more realistically in light of that ideal, taking into account both human weakness and the complexity of contemporary family situations resulting from rapid civilizational progress. These diagnoses may be interpreted as indicating a growing awareness of the limitations of some of the optimistic assumptions associated with the post-conciliar reception of Vatican II.

¹⁹ Francis, while fully aware of the diagnoses formulated by his predecessors and equally conscious of the instability of contemporary culture, seeks above all to describe the situation from the perspective of the lived experience of modern individuals, who often require not only doctrinal instruction but also forms of pastoral accompaniment aimed at healing personal wounds, restoring trust, and fostering spiritual growth. Cf. R. Luciani, *Pope Francis and the theology of the people*, London 2018.

The Church's response, however, cannot consist either in adapting itself to the logic of contemporary culture (and thus to human weakness), or in tightening religious norms (which would imply a return to older theological models), nor in adopting a strategy of cultural confrontation. Rather, the Church, following the example of its Master, must remain close to the human person, engaging in a "dialogue of salvation" appropriate to the person's level of understanding of the truths of faith. In essence – as Francis in particular has emphasized – the Church requires a "pastoral conversion", one expressed through a pastoral ministry of closeness, discernment, and accompaniment²⁰. It is precisely here that the transition from conciliar optimism to the realism of the Church's mission toward the concrete people of a given age becomes most apparent. In fact, such a strategy may ultimately be described as the pedagogy of Jesus himself. The Church therefore preserves the ideal of marriage and family, while increasingly recognizing that its realization must take place within a culture deeply marked by individualism, insecurity, and secularization.

From Optimism to Pastoral Realism

The evolution of the Church's post-conciliar reflection on marriage and family does not signify a departure from the key intuitions of the Second Vatican Council, but rather their reinterpretation within the changing cultural and social conditions of the contemporary world. In many predominantly Catholic societies of the mid-twentieth century, the Church continued to exercise considerable influence on public attitudes toward marriage and family life; however, the following decades profoundly transformed the relationship between the Church and the world. Although the Church continues to remain close to the human person, its normative authority regarding marriage and family is increasingly contested in many Western societies, particularly among younger generations and within highly secularized cultural contexts²¹.

The evolution may now be reconsidered that has taken place over the last decades. Our starting point remains the Council's enduring personalist anthropology²². John Paul II, Benedict XVI, and Francis all agree on the fundamental conviction that the human person can fulfill himself or herself (realize one's potential) through love understood as self-gift, which presupposes the existence of community: marital, familial, and ecclesial. Each pope, however,

²⁰ Cf. D. Kurzydło, "Nawrócenie na człowieka" jako kategoria teologiczna i antropologiczna, „Ateneum Kapłańskie” 2026, no 3, p. 421-438.

²¹ It is also worth considering this issue from the perspective of religious education. Cf. W. Sadłoń, *Edukacja religijna w kontekście przemian religijności. Dwie perspektywy badawcze*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2016, no 4, p. 58-66.

²² Although, strictly speaking, the Council did not create personalism, it adopted its language and incorporated it into the teaching of the Church. In this context, the key statement comes from *Gaudium et spes* (nr 24): "Man [...] cannot fully find himself except through a sincere gift of self". Zob. B. Gacka, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, "Teologia w Polsce" 2012, no 1, p. 63-75.

formulates this truth within a particular cultural context – within circumstances in which this ideal can realistically be lived out. In this sense, the successive pontificates may be understood as stages in the deepening reception of Vatican II within a world increasingly distancing itself, for various reasons, from the Christian and personalist vision of the human person²³.

John Paul II developed the Council's reflection primarily through a deeper articulation of the Christian anthropology of marriage and family. In *Familiaris consortio* (cf. no. 86), he wrote that “the future of humanity passes by way of the family”. At that time, however, he did not yet perceive the “cultural crisis” as a consolidated pattern of global development capable of fundamentally transforming the understanding of the human person. The Pope believed that the source of the crisis of marriage lay in a distorted understanding of freedom, and that human beings could still be liberated toward authentic freedom. “Freedom” he insisted to contemporary humanity, “cannot merely be possessed or consumed; it must constantly be won and created through truth”²⁴. John Paul II understood the problem of freedom as an anthropological crisis, and he feared that by abandoning authentic freedom, the human person would lose the ability to understand himself or herself as a being called to live in lasting communion (cf. *Veritatis splendor*, 84-85).

Benedict XVI, however, already observes the consequences of this crisis, describing it more broadly as a “crisis of truth”. In his view, this crisis lies at the root of the breakdown of marriages and the growing number of incomplete families. He argues that Western culture, which effectively lives “as if God did not exist”, destroys social bonds and thereby leads the human person toward confusion and loneliness. He referred to this phenomenon as “dictatorship of relativism”²⁵. Under such conditions, Christian marriage ceases to function as a social norm and instead becomes a countercultural witness. The Pope is fully aware that the Church is losing the cultural support once available for its vision of the human person and the family. Like his predecessor, he points to a distorted understanding of the human person (cf. *Caritas in veritate*, 75), yet he increasingly recognizes that permanence, fidelity, and the indissolubility of marriage are no longer perceived as objective values, but rather as matters of personal preference and emotional comfort²⁶.

²³ Posthumanism and transhumanism are currently manifestations of a complete departure from personalist anthropology. More on that, cf. D. Kurzydło, *Osobopodobni. Podmioty ludzkie i nie-ludzkie w czasach transhumanizmu/posthumanizmu a rozumienie osoby – perspektywa psychologii personalistycznej*, “Ateneum Kapłańskie” 2025, no 3, p. 506-568.

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979, in: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, p. 15.

²⁵ J. Ratzinger, *Homilia podczas Mszy św. “Pro eligendo Romano Pontifice”*, St. Peter's Basilica, 18.04.2005 r., “L'Osservatore Romano” 2005, no 5, p. 17.

²⁶ Cf. M. Kluz, *Searching for Human Dignity: The Anthropological Dimension of Moral Teachings of Benedict XVI*, “The Person and the Challenges” 2024, no 1, p. 59-73.

Francis essentially accepts this diagnosis, but instead of remaining focused on criticism of the “culture of individualism”, he radically shifts the emphasis from doctrinal analysis (including conciliar analysis) toward an existential and pastoral perspective. One may even suspect that this was the original intention of conciliar renewal itself, although at the time cultural conditions still favored the Church’s traditional mission. In his homilies and documents, Francis describes the modern world in terms of the fragility of human relationships (cf. *Amoris laetitia*, 33, 39), while simultaneously encouraging the Church to “go forth” toward the human person. To a culture marked by loneliness, he proposes the remedy of encounter, dialogue, and acceptance. He recognizes that merely repeating moral norms changes little; consequently, he proposes what he sees as a more effective path: accompanying people living in complicated and often painful family situations. Without abandoning the conciliar ideal of marriage – something he repeatedly emphasizes – Francis advocates a relational, existential, and pastoral style characterized by accompaniment, discernment, mercy, and attention to the concrete existential situations of individuals and families (cf. *Fratelli tutti*, 105)²⁷.

The Second Vatican Council had assumed the possibility of harmonious dialogue with the world in order to convince humanity of the truth of its vision. It presumed that culture retained the capacity to engage in serious reflection concerning peace, the resolution of urgent global problems, and the formation of mature human relationships. The following decades, however, demonstrated that the processes of secularization were so profound that they also weakened the ability of Christian communities themselves to grow toward fullness, leading to serious identity crises within the Church, manifested in moral scandals and a decline in vocations. The decreasing number of marriages, the rise in divorce rates, and the increasing prevalence of nuclear, blended (“patchwork”), and single-parent families²⁸ further intensify the Church’s inability to resolve the crisis and to realize the conciliar “dream” of holy marriage and happy family life modeled after the Family of Nazareth.

Pastoral realism, however, does not mean abandoning the ideal. On the contrary, one may gain the impression that many intuitions of Vatican II today appear more prophetic than culturally self-evident. Viewed not statistically but qualitatively, Christian marriage and family life lived according to this ideal can still constitute a credible witness to a life grounded in responsibility and self-gift within a culture dominated by individualism and transience. If the Spirit speaking to the Churches (cf. Rev 2-3) “required” the renewal brought about by

²⁷ Cf. M. Rembierz, *Pedagogia towarzyszenia i miłosierdzia jako wyjście na peryferia i dążenie do inkluzji – o interpretacji dynamiki i napięć pedagogii ignacjańskiej papieża Franciszka w nieprzejrzystym świecie*, “Horyzonty Wychowania” 2022, no 21, p. 63-79.

²⁸ Cf. Z. Kawka, *Przemiany rodziny w Polsce z perspektywy statystycznej. Między kryzysem a nadzieją*, in: *Nowy ład? Dynamika struktur społecznych we współczesnych społeczeństwach*, ed. I. Grotowska-Leder, E. Rokicka, Łódź 2013, p. 399-410.

the Council, then today the Church needs determination in seeking ways of being present in the world such that humanity may once again become fascinated with Christ and with His vision of the human person. Will this take the form suggested by Marek Kita, who writes that “the Church should not be a mass organization, but a network of open spiritual shelters”²⁹? Or perhaps some new version of the conciliar model of autonomy and cooperation? Or maybe we will simply return to the “pedagogy of Jesus” (cf. DGC 59), to which Francis indirectly calls the Church, rediscovering the meaning of the simplest human bonds and the simplicity of life itself?

Conclusion

Beata Parysiewicz observes that today we are witnessing an “organized and systematic siege of the family”, the sources of which lie in ideological, cultural, and legal transformations. She emphasizes that marriage and family belong to the “most precious goods”, yet contemporary culture increasingly questions their permanent and normative character³⁰. Some Catholic authors interpret contemporary ideological, legal, and cultural transformations as posing serious challenges to the stability and social recognition of marriage and family. Regardless of the terminology employed, there is broad agreement that profound changes in family structures and value systems have reshaped the social context in which Christian families live and develop. Anyway the gap between the conciliar understanding of marriage and family and the dominant logic of postmodern culture continues to widen. Faced with technological “progress,” the human person increasingly loses his or her subjectivity. Religion – also as a consequence of excessive radicalism in liturgical reform – tends to retreat once again into the sphere of a “distant sacred.” All of this makes the full realization of conciliar renewal difficult, since that renewal has ceased to be culturally self-evident and ecclesial dynamic.

And yet the Council must remain a point of reference – such, indeed, was the intention of the Spirit guiding history. Even if the world has become anti-Christian, it seems all the more necessary to revise overly optimistic expectations and rediscover what the Spirit truly said to the Church. This, together with an awareness of the culture in which we function daily, constitutes one of the greatest achievements resulting from reflection on the evolution of conciliar thought. The Council neither erred nor became obsolete; rather, the historical and cultural conditions within which we must struggle to uncover the treasure it buried in the soil of the modern world have fundamentally changed. Nevertheless, the same historical period has also witnessed numerous initiatives of ecclesial renewal, particularly in family ministry, lay leadership, and new

²⁹ M. Kita, *Minimalizm. W imię tego, co największe*, “Więź” 2024, no 1, p. 70-82.

³⁰ Cf. B. Parysiewicz, *Zagrożenia małżeństwa i rodziny*, “Roczniki Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej” 2012, no 4, p. 21; M. Kluz, *Searching for human dignity*, p. 60-64.

forms of evangelization, which demonstrate that the conciliar vision continues to inspire Christian communities in diverse cultural settings.

* * *

Bibliography (without Church documents)

- Atkinson J.C., *Family as Domestic Church: developmental trajectory, legitimacy, and problems of appropriation*, "Theological Studies" 2005, no 66, p. 592-604.
- Barron R., *Po pierwsze Chrystus. W kierunku postliberalnego katolicyzmu*, Warszawa 2021.
- Buchta R., "Kościół domowy" – rodzina uczestnicząca w życiu wspólnoty parafii. Studium na podstawie badań w archidiecezji katowickiej, "Teologia i Człowiek" 2024, no 2, p. 155-169.
- Clifford C.E., *Decoding Vatican II: Interpretation and ongoing reception*, New Jersey 2014.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowy wiek*, Kraków 2023.
- Dola T., *Chrześcijanin w postchrześcijańskim świecie*, "Teologia. Kultura. Społeczeństwo" 2019, no 5, p. 23-36.
- Gacka B., *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, "Teologia w Polsce" 2012, no 1, p. 63-75.
- Gąlecki S., *Postchrześcijaństwo – idea czy rzeczywistość*, "Veritati et Caritati" 2015, no 4, p. 481-513.
- Giddens A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford 1992.
- Gocko J., *Problematyka moralna zasady autonomii rzeczywistości ziemskich*, "Roczniki Teologiczne" 2003, no 3, p. 107-121.
- Goleń J., *Rola świadectwa w rodzinie*, "Verbum Vitae" 2015, no 28, p. 423-458.
- Jacob I., *Marriage as a divine and human reality in the vision of the second Vatican Council*, "Dialog Teologic" 2022, no 25, p. 164-180.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979, in: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005.
- Jeżyna K., *Małżeństwo sakramentalne w misji nowej ewangelizacji*, "Roczniki Teologii Moralnej" 2009, no 1, p. 147-164.
- Kawecki W., *Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności*, in: *Kościół a kultura*, ed. A.A. Napiórkowski, Kraków 2024.
- Kawka Z., *Przemiany rodziny w Polsce z perspektywy statystycznej. Między kryzysem a nadzieją*, in: *Nowy ład? Dynamika struktur społecznych we współczesnych społeczeństwach*, ed. I. Grotowska-Leder, E. Rokicka, Łódź 2013, p. 399-410.
- Kita M., *Minimalizm. W imię tego, co największe*, "Więź" 2024, no 1, p. 70-82.
- Kluz M., *Searching for Human Dignity: The Anthropological Dimension of Moral Teachings of Benedict XVI*, "The Person and the Challenges" 2024, no 1, p. 59-73.
- Kurzydło D., *„Nawrócenie na człowieka” jako kategoria teologiczna i antropologiczna*, "Ateneum Kapłańskie" 2026, no 3, p. 421-438.
- Kurzydło D., *Osobopodobni. Podmioty ludzkie i nie-ludzkie w czasach transhumanizmu/posthumanizmu a rozumienie osoby – perspektywa psychologii personalistycznej*, "Ateneum Kapłańskie" 2025, no 3, p. 506-568.
- Luciani R., *Pope Francis and the theology of the people*, London 2018.
- Maj G., *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, "Studia Ełckie" 2014, no 4, p. 545-557.
- Mariański J., *Religia i Kościół katolicki w społeczeństwie pluralistycznym*, "Roczniki Teologiczne" 2024, no 1, p. 25-50.
- Mariański J., *Rodzina – co się z nią dzieje? Opinie i poglądy polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Lublin 2024.
- Mehrjardi S.V., *Factors leading to Decline in Church Attendance in the Present Age*, "Religious Inquiries" 2022, no 2, p. 221-231.

- Nowak W., *Liturgia Kościoła domowego po Soborze Watykańskim II*, "Roczniki Teologiczne" 2003, no 8, p. 147-178.
- O'Collins G., *Does Vatican II represent continuity or discontinuity?*, "Theological Studies" 2012, no 73, p. 768-794.
- Parysiewicz B., *Zagrożenia małżeństwa i rodziny*, "Roczniki Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej" 2012, no 4, p. 21-31.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Ratzinger J., *Homilia podczas Mszy św. „Pro eligendo Romano Pontifice”*, Saint Peter's Basilica, 18.04.2005 r., "L'Osservatore Romano" 2005, no 5, p. 17.
- Rembierz M., *Pedagogia towarzyszenia i miłosierdzia jako wyjście na peryferia i dążenie do inkluzji – o interpretacji dynamiki i napięć pedagogii ignacjańskiej papieża Franciszka w nieprzejrzywym świecie*, "Horyzonty Wychowania" 2022, no 21, p. 63-79.
- Sadłoń W., *Edukacja religijna w kontekście przemian religijności. Dwie perspektywy badawcze*, "Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" 2016, no 4, p. 58-66.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge-London 2007.
- Tykowski S., *The evolution of modern marriage: from community to individualization. Theological reflection*, "Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas" 2019, v 14.
- Waluś M., *Gratissimam sane. Rodzina drogą Kościoła. Próby refleksji po latach*, "Teologia i Moralność" 2024, no 2, p. 125-137.

TIBOR REIMER*

ŠTEFAN KAVECKÝ**

A Missionary-Synodal Church in the Perspective of the Second Vatican Council

Abstract: This study examines the current concept of the missionary-synodal Church as one of the key challenges of our time. Drawing on the teachings of the Second Vatican Council and their reception in the post-conciliar magisterium, it analyzes the three fundamental pillars of synodality: communion, co-responsibility, and mission. It highlights their internal interconnectedness and continuity in the teaching of the popes from the Second Vatican Council to the present. The aim is to show that the synodal conversion of the Church is not a discontinuity, but an organic development of the Council's ecclesiology.

Keywords: synodality, mission, Second Vatican Council, laity, community, evangelization.

Introduction

The Second Vatican Council (1962-1965) represents a fundamental turning point in the understanding of the identity and mission of the Catholic Church. Its ecclesiology, especially in the dogmatic constitution *Lumen gentium*, emphasizes the Church as the People of God journeying through history, in which all the baptized participate in Christ's mission (cf. LG 33). This shift laid the foundation for today's understanding of synodality as "walking together". As J. Komonchak notes, the Second Vatican Council marked a transition from a predominantly juridical understanding of the Church to an ecclesiology of communion, which laid the groundwork for the contemporary understanding of synodality¹.

* Tibor Reimer – Comenius University Bratislava, Slovakia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5005-3942>; e-mail: Tibor.Reimer@frth.uniba.sk

** Štefan Kavecký – Comenius University Bratislava, Slovakia
<https://orcid.org/0009-0008-3589-0214>; e-mail: kavecky6@uniba.sk

¹ J.A. Komonchak, *Foundations in Ecclesiology*, Boston 1995, p. 97-110.



The call for the involvement of all the baptized in the common mission of the Church was further concretized in Pope Paul VI's apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi* and in *Christifideles laici*, where John Paul II stressed that "every member of the faithful is called to labor in the vineyard of the Lord, that is, to participate in the mission of the Church in the world"². In 2010, Pope Benedict established the Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization. Pope Francis made this call one of the central themes of his pontificate, whether through the programmatic exhortation *Evangelii gaudium*, or the apostolic constitution *Praedicate Evangelium*, by which he designated the Dicastery for Evangelization as the most important dicastery, thus expressing a hierarchy of priorities also reflected in the structures of the Church, and finally through the convocation of the Synod on reforms in the Church.

Contemporary magisterial teaching therefore repeatedly affirms the need for a missionary-synodal conversion as a response to the challenges of secularization, individualism, and cultural fragmentation. W. Kasper points out that synodality is not merely an organizational principle, but rather a mode of existence of the Church as "communio", rooted in the Trinitarian life of God³. This call has been present since the Council and finds concrete expression in the teaching of the popes, who have gradually developed it further.

This study adopts a theological and hermeneutical methodology based on the critical analysis of conciliar and post-conciliar magisterial texts, as well as relevant theological literature. Rather than employing an empirical approach, the study seeks to interpret the theological foundations of synodality and their development within the Church's self-understanding. Its specific contribution lies in examining communion, co-responsibility, and mission not as isolated dimensions but as three interconnected pillars of synodality rooted in the ecclesiology of the Second Vatican Council and progressively elaborated in subsequent magisterial teaching. Accordingly, the aim of this study is to analyze these three pillars of synodality within the framework of conciliar and post-conciliar ecclesiology and to demonstrate their significance for the Church's contemporary missionary identity.

1. Communion as the Ontological Foundation of the Church

The Second Vatican Council brought a fundamental shift in the understanding of the Church by ceasing to perceive it primarily as an institutional structure and presenting it more as a mystery of communion ("communio"). This understanding has deep ontological roots: the Church is not merely an assembly of believers, but participation in the very life of the Triune God. The conciliar documents thus offer a synthesis of biblical, patristic, and theological tradition that

² John Paul II, *Christifideles laici: Apostolic Exhortation on the Vocation and the Mission of the Lay Faithful in the Church and in the World*, Trnava 1989, § 3.

³ W. Kasper, *The Catholic Church: Nature, Reality and Mission*, London 2015, p. 123-125.

enables the Church to be understood as the People of God, the Body of Christ, and the Temple of the Holy Spirit. This section therefore develops the idea of communion as the fundamental ontological category of ecclesiology in the light of the teaching of the Second Vatican Council.

1.1. The Trinitarian Foundation of Communion

The fundamental starting point of conciliar ecclesiology is the understanding of the Church as “communio”. This understanding has its origin in God Himself, who revealed Himself as a communion of three divine Persons. The human person, created in the image of God, is essentially relational and realizes himself or herself in communion. The dogmatic constitution *Lumen gentium* already in its introduction presents the Church as “a people brought into unity from the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit” (cf. LG 4). This statement shows that the unity of the Church is not merely the result of human agreement but has its origin in the inner life of God Himself. The Church is therefore not only an image of the Trinity but truly participates in it.

As theological reflection points out, the Trinitarian mystery represents the archetype of all relationships: the human person grows more, matures more and is sanctified more to the extent that he or she enters into relationships⁴. This anthropological dimension also finds support in the pastoral constitution *Gaudium et spes*, which emphasizes that man cannot fully find himself except through a sincere gift of himself (cf. GS 24). Communion is therefore not merely an addition to human existence, but its fulfillment.

It follows that communion is not merely a sociological category, but a theological reality rooted in being itself. The International Theological Commission points out that synodality has its origin in the ecclesiology of “communio” of the Second Vatican Council and expresses the way in which the Church lives and fulfills her mission in history⁵. In this way, the Second Vatican Council overcomes reductionist understandings of the Church and reveals its deepest foundation: the Church is like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race (cf. LG 1). Similarly, J. Ratzinger notes that the Church as “communio” has its origin in the Eucharistic and Trinitarian foundation of Christian existence⁶.

1.2. A Sacramental Sources of Unity

The unity of the Church becomes concrete in the sacraments, especially in Baptism and the Eucharist. Baptism incorporates believers into the one Body of

⁴ Francis, *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home*, Trnava 2015, § 240.

⁵ Medzinárodná teologická komisia, *Synodalita v živote a poslaní Cirkvi*, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/synodalita-v-zivote-a-v-misii-cirkvi> (accessed: June 1, 2026).

⁶ J. Ratzinger, *Called to Communion. Understanding the Church Today*, San Francisco 1996, p. 44-53.

Christ (cf. 1 Cor 12:13) and creates an ontological bond among them. The Council explicitly develops this reality in *Lumen gentium*, where it states that through Baptism believers are reborn as children of God and made sharers in the divine nature (cf. LG 40). This incorporation is not merely symbolic, but ontological – it creates a real communion in Christ.

The Eucharist, as the source and summit of the whole Christian life, both builds and expresses this unity (cf. LG 11). *Lumen gentium* draws here from the constitution on the sacred liturgy *Sacrosanctum Concilium*, which affirms that the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time, it is the source from which all her power flows (cf. SC 10).

The Eucharist is not merely an individual act of devotion, but an event of communion. In it, the Church is continually born as unity in Christ. As the Council reminds us, the participation of the faithful in the liturgy should be full, conscious and active (cf. SC 14), which points to the communal character of celebration.

An important dimension of sacramental unity is also emphasized in the decree *Unitatis redintegratio*, which points out that Baptism is the foundation of the unity of all Christians (cf. UR 22). The sacramental basis of communion therefore transcends the visible boundaries of the Catholic Church and opens the horizon of universal brotherhood.

1.3. A Spirituality of Communion

John Paul II, in his apostolic letter *Novo millennio ineunte*, noted the need for a spirituality of communion as an indispensable prerequisite for the life of the Church⁷. This spirituality, however, directly follows conciliar teaching, which calls for interior conversion and the renewal of relationships. The pastoral constitution *Gaudium et spes* reminds us that interpersonal relationships should be formed by justice and love (cf. GS 26), while the Church should be the “leaven” and, as it were, the soul of human society (cf. GS 40). The spirituality of communion is therefore not merely an intra-ecclesial matter but also has a social dimension.

The decree on the apostolate of the laity *Apostolicam actuositatem* affirms that all believers are called to actively participate in building communion (cf. AA 2-3). Such participation presupposes a spiritual attitude of openness, cooperation, and mutual respect.

The spirituality of communion therefore includes the ability to see the other as a gift, to bear one another’s burdens (cf. Gal 6:2), and to overcome egoism and individualism⁸. Without this spirituality, synodality is reduced to a formal process without real spiritual content. The spirituality of communion is an indispensable condition for authentic synodality because it enables discernment guided by the Holy Spirit and the overcoming of the individualism of

⁷ John Paul II, *Apostolic letter Novo millennio ineunte*, Trnava 2002, § 42.

⁸ Ibidem, § 43.

contemporary culture⁹. In this way, the Second Vatican Council indirectly prepared the ground for today's understanding of synodality by emphasizing the inner interconnectedness of all members of the People of God and their shared dignity and responsibility.

The Second Vatican Council provides a solid theological foundation for understanding the Church as communion. The Trinitarian origin, sacramental realization, and spiritual dimension of communion form a unified whole that defines the ontological nature of the Church. This understanding simultaneously opens the way toward a synodal mode of life, which is not a novelty but an organic development of conciliar ecclesiology.

2. Co-Responsibility as an Ecclesiological Principle

Co-responsibility in the Church cannot be understood merely as a practical need for more effective functioning, but above all as a theological category rooted in the very nature of the Church. In this respect, the Second Vatican Council represents a decisive moment, as it systematically developed the understanding of the Church as the People of God journeying through history, in which all the baptized share in its life and mission. This new awareness did not arise in discontinuity with tradition, but as its deepening and actualization in the context of the “signs of the times”, which the Church discerns under the guidance of the Holy Spirit.

2.1. The Discovery of the Laity in the Second Vatican Council

One of the most significant contributions of the Council is the systematic elaboration of the identity of the laity. The key document is the dogmatic constitution *Lumen gentium*, especially its fourth chapter (cf. LG 30-38), which represents the first comprehensive magisterial treatment of the theology of the laity. The Council begins from a fundamental ecclesiological thesis: the Church is above all the “People of God” (cf. LG 9), in which there exists a fundamental equality of all the baptized in dignity, though not in functions. On this basis, the position of the laity is understood – not as “non-clergy”, but as full participants in the life of the Church.

Lumen gentium affirms their participation in Christ's threefold office (priestly, prophetic, and kingly) and their specific vocation in the world. The laity are called to seek the Kingdom of God by engaging in temporal affairs and ordering them according to the plan of God (cf. LG 31). This emphasis represents a fundamental shift compared to previous periods, in which reflection on the laity appeared more implicitly than systematically.

An important complement is the decree *Apostolicam actuositatem*, which develops the concrete form of the apostolate of the laity. It notes that their

⁹ Commissione di Spiritualità, *Per una spiritualità della sinodalità*, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/spirituality/Spirituality-of-Synodality-A4-Orizzontale-IT.pdf> (accessed: June 1, 2026).

engagement is not delegated by the hierarchy but arises directly from the sacramental foundation of Baptism and Confirmation. The apostolate of the laity is therefore an integral part of the Church's mission, not merely an addition to it (cf. AA 1).

The Council also reflects on the concrete historical conditions of the modern world – the growing autonomy of social structures and the complexity of cultural and social life – and shows that precisely in these areas the laity have an irreplaceable role. K. Rahner interpreted the Council as the beginning of a “world Church” in which the laity assume a new responsibility for evangelization in a pluralistic world. It is therefore a theological recognition of their mission, not merely a pragmatic response to the needs of the time¹⁰.

Among the significant conciliar texts in this area is also the pastoral constitution *Gaudium et spes*, which opens the Church to the world and highlights its solidarity with the joys and hopes of humanity. It is precisely here that the laity appear as privileged bearers of this dialogue, since they live in the midst of the world and its structures (cf. GS 1).

2.2. An Ecclesiology of Gift and Complementarity

Post-conciliar magisterial teaching develops the understanding of the Church as a communion of gifts, whose basis is already present in conciliar ecclesiology. *Lumen gentium* speaks about the diversity of charisms distributed by the Holy Spirit to the whole People of God for the common good (cf. LG 12). This perspective leads to the so-called “ecclesiology of gift”, in which the different states of life – laity, clergy, consecrated persons – are understood not in opposition, but in a complementary relationship. Diversity of functions does not imply inequality of dignity, but diversity of services within the one Body of Christ.

As John Paul II affirms, the different states of life are so related among themselves that they are ordered one to another¹¹. The hierarchy ensures unity and continuity of apostolic tradition, while the laity bring the Gospel into the world as “leaven”. This complementary relationship already has its basis in the Council's vision: pastors are to recognize the dignity and responsibility of the laity, make use of their advice and experience, and at the same time leave them freedom for initiative (cf. LG 37). In this way, a dynamic of mutual cooperation is created that transcends a model of one-sided dependence and moves toward a model of walking together – that is, toward synodality. Even before the Council, Y. Congar pointed out that the renewal of the Church requires the rehabilitation of the laity as active subjects of the life and mission of the Church¹².

2.3. The Practical Dimension of Co-Responsibility

Co-responsibility, as outlined by the Second Vatican Council and further developed by post-conciliar magisterial teaching, is concretely manifested in the

¹⁰ K. Rahner, *Theological Investigations XX*, New York 1981, p. 77-79.

¹¹ John Paul II, *Christifideles laici*, op. cit., § 20.

¹² Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, p. 8.

life of the Church: in common discernment (“sensus fidei” and dialogue between pastors and the faithful), in active participation in the life of the Church (liturgy, pastoral ministry, mission), in the initiative of the laity in various areas of society, and in cooperation among different states of life.

These elements already have their roots in the conciliar documents. For example, *Apostolicam actuositatem* emphasizes the need for organized forms of cooperation (cf. AA 20), while *Ad gentes* points to the irreplaceable role of the laity in missionary territories (cf. AG 21).

Co-responsibility is therefore not limited to intra-ecclesial structures but also has a distinctly missionary dimension: the laity are called to transform the world from within, in areas such as politics, economics, culture, and family life. It is therefore not merely a functional division of tasks, but a profound theological reality arising from Baptism. Baptism establishes not only a personal relationship with Christ, but also mutual responsibility within His Body – the Church. As post-conciliar teaching notes, the entire People of God is the subject of mission, and therefore co-responsibility is a common vocation of all the baptized¹³.

The Second Vatican Council brought about a fundamental shift in the understanding of the laity: from an implicit presence to an explicit theological reflection on their identity and mission. Thanks to documents such as *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, and *Gaudium et spes*, the way was opened toward understanding the Church as a communion of gifts in which all bear differentiated, yet real, co-responsibility for its life and mission. This foundation became the starting point for the further development of the Church’s synodal consciousness today.

3. Mission as the Essence of the Church

Reflection on the missionary character of the Church after the Second Vatican Council demonstrates a clear continuity: mission is not merely one of the Church’s activities but expresses its very identity. The Council brought about a fundamental shift in understanding the Church as the “People of God”, who as a whole are called to participate in Christ’s mission. This awareness was subsequently developed in the teaching of the popes and became the basis for today’s understanding of the synodal and missionary Church, in which all the baptized share co-responsibility for evangelization.

3.1. Evangelization as the Identity of the Church

In his exhortation *Evangelii nuntiandi*, Paul VI emphasizes that the Church exists in order to evangelize¹⁴. Mission is therefore not a secondary activity, but the very essence of the Church. However, this statement already has deep roots in the teaching of the Second Vatican Council. The dogmatic constitution *Lumen*

¹³ John Paul II, *Christifideles laici*, op. cit., § 32.

¹⁴ Paul VI, *Apostolic exhortation Evangelii nuntiandi*, Trnava 1976, § 14.

gentium presents the Church as the sacrament of salvation, that is, the instrument through which God communicates His grace to the world (cf. LG 1). The missionary dimension thus belongs to the Church's inner nature. The decree *Ad gentes* explicitly states that the Church is missionary by her very nature because she originates from the mission of the Son and the Holy Spirit in the history of salvation (cf. AG 2).

Evangelization therefore includes a comprehensive process: proclamation – acceptance of faith – sacramental incorporation – apostolic activity. The Council simultaneously affirms that this process does not concern only individuals, but the entire People of God. Every baptized person shares in Christ's prophetic mission and is therefore called to proclaim the Gospel not only by word, but also by the witness of life. A. Dulles notes that the missionary identity of the Church cannot be separated from her sacramental character: the Church is simultaneously both a sign and an instrument of God's action in the world¹⁵.

3.2. The New Evangelization

John Paul II develops the concept of the new evangelization, which is addressed especially to secularized societies. It involves new ardor, new methods, and new expressions¹⁶. This emphasis also has its roots in the conciliar vision of the relationship between the Church and the world. The pastoral constitution *Gaudium et spes* points out the solidarity of the Church with humanity and her vocation to read the "signs of the times" (cf. GS 4). Evangelization therefore cannot take place in isolation, but must enter into concrete historical, cultural, and social conditions.

The exhortation *Evangelii nuntiandi* points to the need for the inculturation of the Gospel – that is, its rooting in various cultures without losing its essence¹⁷. The new evangelization is therefore not a new content, but a new way of communicating the same Gospel in a changing world. T. Halík points out that the new evangelization in a secularized environment must above all engage in dialogue with the searching person and his or her existential questions¹⁸.

3.3. The Mission of the Laity in the World

The laity are called to evangelize the world from within, in areas such as politics, economics, culture, and family life. This emphasis again directly follows the Second Vatican Council. *Lumen gentium* and the decree *Apostolicam actuositatem* systematically developed the identity of the laity and their proper mission in the world (cf. LG 31). The laity possess a "secular character" – their specific vocation is to order temporal realities according to God and to act as leaven in the midst of the world (cf. AA 13).

¹⁵ A. Dulles, *Models of the Church*, New York 2002, p. 66-68.

¹⁶ John Paul II, *Encyclical Redemptoris missio*, Trnava 1997, § 3.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ T. Halík, *Odpoledne křesťanství*, Praha 2021, p. 28.

The Council affirms that this mission arises from the sacraments of Baptism and Confirmation, which give the laity participation in Christ's priestly, prophetic, and kingly office (cf. LG 34-36). It is therefore not a task delegated by the hierarchy, but a proper vocation that belongs to their identity. In this way, their specific calling to be "the salt of the earth and the light of the world" (cf. Mt 5:13-14) is fulfilled. At the same time, it becomes evident that the mission of the Church is realized above all through the everyday lives of believers who bring the Gospel into the concrete structures of society.

The Second Vatican Council represents a key source for understanding mission as the essence of the Church. Its documents (*Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*) create the theological foundation upon which all post-conciliar teaching on evangelization, the new evangelization, and the role of the laity is built. Mission thus emerges as the common vocation of the entire People of God, realized in communion and co-responsibility among all the baptized.

4. Continuity of the Post-Conciliar Magisterium

The Second Vatican Council represents a key hermeneutical point for understanding the contemporary teaching of the Church on synodality, communion, and mission. Its documents do not signify a rupture in tradition, but rather its deepening and reformulation within the context of the modern world. The post-conciliar magisterium of the popes systematically builds upon and develops these impulses while preserving the inner continuity of Church teaching. In this perspective, synodality may be understood as the organic maturation of the Church's ecclesiological consciousness, the foundations of which were laid precisely at the Council, and which are gradually being concretized in the life of the People of God.

4.1. Hermeneutics of Continuity

Benedict XVI affirmed that the correct interpretation of the Council must proceed from a hermeneutic of continuity rather than discontinuity. Synodality is therefore not a novelty, but a development of the conciliar vision¹⁹. This hermeneutic is grounded in the fundamental conciliar documents, which represent key sources for understanding the present magisterium:

- The dogmatic constitution *Lumen gentium* brings a fundamental shift in ecclesiology by understanding the Church primarily as the "People of God". It emphasizes the common dignity of all the baptized and their participation in Christ's threefold office. It is precisely here that we find the foundation for the later development of synodality as the common journey of all believers.

¹⁹ Benedict XVI, *Christmas greetings to the Members of the Roman Curia and Prelature*, December 22, 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman- (accessed: June 1, 2026).

- The pastoral constitution *Gaudium et spes* opens the Church to the world and highlights her solidarity with humanity. This emphasis on dialogue and presence in the world is later manifested in the missionary and synodal orientation of the Church.
- The decree *Apostolicam actuositatem* systematically develops the apostolate of the laity and their co-responsibility for the mission of the Church. It confirms that the layperson is not merely a recipient of pastoral care, but an active subject of evangelization.
- The decree *Ad gentes* on missionary activity shows that mission belongs to the very essence of the Church. This emphasis later became one of the principal lines of post-conciliar magisterial teaching, especially in Paul VI and John Paul II.
- The constitution *Sacrosanctum Concilium* points out the active participation of all the faithful in the liturgy, thereby fostering awareness of co-responsibility and participation in the life of the Church.

These documents create a unified theological foundation that the post-conciliar magisterium continually develops. As the analyzed texts demonstrate, the emphasis on the involvement of all the baptized in the mission of the Church repeatedly returns and deepens after the Council in various historical contexts. The hermeneutic of continuity therefore means understanding the Council not as the beginning of a “new Church”, but as a renewed awareness of her identity. Benedict XVI further points out that authentic reform of the Church takes place in the continuous growth of the one subject-Church, which remains identical throughout history²⁰. In this light, synodality appears as a concrete way of realizing this identity: the Church as a communion of gifts, where the diversity of ministries and charisms is united within the one People of God.

4.2. Pope Francis and Synodality

Pope Francis presents synodality as a constitutive element of the Church. His emphasis on a “Church which goes forth” highlights the missionary character of communion. This approach is deeply rooted in the conciliar sources. Francis builds particularly upon the vision of the Church as the People of God (*Lumen gentium*), on the universal vocation to mission (*Ad gentes*), and on openness to the world (*Gaudium et spes*).

In the apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, he develops the conciliar idea of the missionary Church into a concrete pastoral paradigm: the Church must not remain closed in upon herself but should “go forth” to the peripheries²¹. This focus directly continues the post-conciliar teaching on evangelization, which has continually deepened from Paul VI up to the present day.

For Francis, synodality also means the practical realization of the co-responsibility of all the baptized. It represents a concrete fulfillment of the conciliar

²⁰ Ibidem.

²¹ Francis, *Apostolic exhortation Evangelii gaudium*, Trnava 2014, § 20.

vision of the laity as active participants in the life and mission of the Church, not merely passive recipients. His emphasis on listening, discernment, and walking together demonstrates that synodality is not merely an organizational principle, but a spiritual process. In it, the tradition of the Church encounters the contemporary challenges of the world while remaining faithful to its origins. In this context, D. Vitali points out that the synodal Church is not merely a structural model, but above all a spiritual and ecclesiological way of life of the People of God²².

The continuity of the post-conciliar magisterium demonstrates that the Second Vatican Council remains a permanent point of reference for understanding the identity and mission of the Church. Its documents provide the theological foundation that the popes after the Council have gradually developed. Within this horizon, synodality appears as an organic fruit of the conciliar renewal – as the manner in which the Church today lives out her communion, co-responsibility, and mission.

5. Challenges of the Present Time

The contemporary Church is entering a period of profound cultural and social transformations that fundamentally influence both the experience of faith and its transmission. These challenges are not merely external difficulties but also represent a call to a deeper internal renewal of the Church's identity. In this context, the teaching of the Second Vatican Council acquires particular significance, as it offers theological foundations for the renewal of the Church's life as a community that is simultaneously missionary and synodal.

The conciliar documents – especially *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, and *Apostolicam actuositatem* – point out that the Church is the People of God journeying through history, called to read the “signs of the times” and respond to them in the light of the Gospel. It is precisely within this perspective that contemporary challenges can be understood as an opportunity for renewing the Church's missionary mission and deepening the co-responsibility of all believers.

The contemporary Church faces numerous challenges: secularization, individualism, the loss of a sense of community and especially religious indifference. These phenomena affect the very understanding of the human person and his or her relationship with God and with others. The pastoral constitution *Gaudium et spes* already pointed to the tension between the rapid development of the world and the spiritual maturation of the human person, warning that without God humanity closes in upon itself and loses orientation (cf. GS 5). In this sense, contemporary secularization may be understood as a deepening of this crisis, leading to the weakening of religious consciousness and the relegation of faith to the private sphere.

²² D. Vitali, *La Chiesa particolare soggetto del processo sinodale*, “Theologica Leoniana” 11 (2022), p. 50.

Individualism, one of the dominant features of contemporary culture, stands in tension with the conciliar understanding of the Church as “communio” – a community. J. Casanova has previously pointed out that secularization in Central Europe leads to a weakening of the communal practice of faith and to the privatization of religion²³. The dogmatic constitution *Lumen gentium* emphasizes that God does not save human beings in isolation, but as part of a people whom He gathers into unity (cf. LG 9). The loss of a sense of community therefore represents not only a social problem, but also a theological challenge, because it weakens the very experience of the Church as the sacrament of unity. According to J. Löffeld, religious indifference is a central characteristic of late modern societies: many people today not only lack a connection to the Church, but often no longer have any real interest in the question of God at all. Löffeld describes this phenomenon as “apatheism”. By this he does not simply mean classical atheism, but rather an attitude in which religion has become irrelevant to one’s own life. People do not experience an existential sense of loss when God or the Church are absent. He therefore speaks of a form of “religious indifference” or “religious apathy”²⁴.

The decree *Apostolicam actuositatem* simultaneously points out that the response to these challenges cannot be entrusted solely to the hierarchy but requires the active participation of all the baptized (cf. AA 1). The laity are called to bring the Gospel into the concrete areas of worldly life and thereby contribute to its transformation from within.

Missionary-synodal conversion represents a response to these challenges because it renews the communal dimension of faith, the active participation of all believers, and the missionary orientation of the Church. This conversion builds upon the conciliar understanding of the Church as the pilgrim People of God, in which all believers participate in Christ’s mission. The synodal dimension points out walking together, discernment, and co-responsibility, while the missionary dimension reminds us that the Church exists for the proclamation of the Gospel to the world.

Within this horizon, it can be said that the challenges of the present time are not merely a crisis, but also a “kairos” – a time of grace in which the Church is invited to rediscover her conciliar heritage and to realize it within new historical conditions.

Conclusion

The missionary-synodal Church is not a new model, but an authentic development of the teaching of the Second Vatican Council. Its fundamental documents – above all the dogmatic constitution *Lumen gentium*, the pastoral constitution *Gaudium et spes*, and the decree *Apostolicam actuositatem* – laid the

²³ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, p. 35-39.

²⁴ J. Löffeld, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt*, Freiburg 2024, p. 34-38.

foundations for understanding the Church as the People of God journeying through history in the unity of diverse gifts, ministries, and charisms.

The constitution *Lumen gentium* represents a key source for contemporary synodal ecclesiology. It develops the image of the Church as communion (“communio”), in which all the baptized participate in Christ’s priestly, prophetic, and kingly office. This emphasis on the shared dignity of believers forms the theological foundation of co-responsibility, which later became one of the pillars of synodality.

The decree *Apostolicam actuositatem* further concretizes this vision by systematically elaborating the apostolate of the laity. It affirms that the mission of the Church is not exclusively the task of the hierarchy, but of the entire People of God. The laity are called to act as “leaven” in the world, transforming temporal realities according to the Gospel, thereby extending the mission of the Church into all areas of human life.

Equally important is the decree *Ad gentes*, which offers a theological deepening of the missionary identity of the Church. It emphasizes that the Church is missionary by her very nature because she originates from the mission of the Son and the Holy Spirit. This Trinitarian foundation of mission demonstrates that evangelization is not merely an activity, but an ontological dimension of the Church. The entire post-conciliar magisterium builds upon this line of thought, repeatedly reminding all the baptized of their universal vocation to participate in mission. At the same time, the liturgical constitution *Sacrosanctum Concilium* highlights the active participation of all the faithful in the liturgy, thereby fostering awareness of co-responsibility for the life of the Church. Liturgy thus becomes not only a place of celebration, but also of formation for the synodal People of God.

Finally, the pastoral constitution *Gaudium et spes* opens the Church to the world and emphasizes her solidarity with all humanity. This document demonstrates that the mission of the Church takes place within concrete historical conditions and includes dialogue with the world, service to humanity, and the search for the common good.

These conciliar sources create a unified theological framework in which communion, co-responsibility, and mission mutually condition and complement one another. It is precisely from this synthesis that the present call for missionary-synodal conversion emerges, continually deepened in the teaching of the post-conciliar popes. The future of the Church therefore depends on the ability to realize this vision in the concrete lives of believers. Synodality thus represents not merely a theological category, but a concrete mode of the Church’s existence, enabling the conciliar vision of the People of God to become a living reality in the twenty-first century.

* * *

Bibliography

- Benedict XVI, *Christmas greetings to the Members of the Roman Curia and Prelature*, December 22, 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman- (accessed: June 1, 2026).
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Commissione di Spiritualità, *Per una spiritualità della sinodalità*, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/spirituality/Spirituality-of-Synodality-A4-Orizzontale-IT.pdf> (accessed: June 1, 2026).
- Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953.
- Dulles A., *Models of the Church*, New York 2002.
- Francis, *Apostolic exhortation Evangelii gaudium*, Trnava 2014.
- Francis, *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home*, Trnava 2015.
- Halík T., *Odpoledne křesťanství*, Praha 2021.
- John Paul II, *Apostolic letter Novo millennio ineunte*, Trnava 2002.
- John Paul II, *Christifideles laici: Apostolic Exhortation on the Vocation and the Mission of the Lay Faithful in the Church and in the World*, Trnava 1989.
- John Paul II, *Encyclical Redemptoris missio*, Trnava 1997.
- Kasper W., *The Catholic Church: Nature, Reality and Mission*, London 2015.
- Komonchak J.A., *Foundations in Ecclesiology*, Boston 1995.
- Löffel J., *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt*, Freiburg 2024.
- Medzinárodná teologická komisia, *Synodalita v živote a poslaní Cirkvi*, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/synodalita-v-zivote-a-v-misii-cirkvi> (accessed: June 1, 2026).
- Paul VI, *Apostolic exhortation Evangelii nuntiandi*, Trnava 1976.
- Rahner K., *Theological Investigations XX*, New York 1981.
- Ratzinger J., *Called to Communion. Understanding the Church Today*, San Francisco 1996.
- Second Vatican council, *Constitution on the sacred liturgy Sacrosanctum Concilium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed: June 10, 2026).
- Second Vatican council, *Decree Ad Gentes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html (accessed: June 1, 2026).
- Second Vatican council, *Decree on ecumenism Unitatis Reintegratio*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-red-integratio_en.html (accessed: June 1, 2026).
- Second Vatican council, *Decree on the apostolate of the laity Apostolicam Actuositatem*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html (accessed: June 1, 2026).
- Second Vatican council, *Dogmatic constitution on the Church Lumen Gentium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed: June 1, 2026).
- Second Vatican council, *Pastoral constitution on the Church in the modern world Gaudium et Spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed: June 1, 2026).
- Vitali D., *La Chiesa particolare soggetto del processo sinodale*, "Theologica Leoniana" 11(2022), p. 37-55.

SZCZEPAN T. PRAŚKIEWICZ*

Dalla negativa alla positiva interpretazione dei voti religiosi. Riflettendo sul Decreto conciliare *Perfectae caritatis*

Riassunto: Partendo dalla preconciare visione negativa dei voti religiosi, interpretati lungo i secoli come olocausto, l'articolo analizza l'impostazione positiva di questi voti data loro dall'insegnamento del decreto *Perfectae caritatis* del Concilio Vaticano II sul rinnovamento della vita consacrata. Dividendo la riflessione in quattro punti, si indica come ognuno dei tre voti religiosi fu visto prima del Concilio, si evoca che cosa ha detto in merito a ciascun voto il Concilio, che cosa è successo circa ogni voto nell'immediato post-concilio, e come la questione si presenta oggi, quando i voti, visti come accoglienza dei consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, sono visti come mezzi che permettono alle persone consacrate di amare Cristo con cuore indiviso e nel suo nome servire i fratelli, di compiere la Sua volontà e di porre in Lui ogni loro speranza. Si indica come la visione positiva dei voti religiosi è diventata un dato di fatto sia nei documenti magisteriali, sia nei testi giuridici e costituzionali delle famiglie religiose, sia nella riflessione teologica e nella predicazione.

Parole chiave: vita religiosa, evoluzione riguardante i voti, castità per amare Cristo con cuore indiviso, obbedienza per compiere la Sua volontà, povertà per porre in Lui ogni speranza.

Understanding Religious Vows: From a Negative to a Positive Interpretation. A Reflection on the Conciliar Decree *Perfectae caritatis*

Abstract: Having recognised the negative tenor of the preconciar vision of religious vows, seen for centuries as a holocaust, the article analyses the positive presentation of these vows in the teaching on the renewal of religious life expressed in the Vatican II decree *Perfectae caritatis*. Four questions structure our discussion, applied to each of the three vows: how each was seen prior to the Council, what the Council has to say regarding each, what took place in this respect in the immediate post-conciliar period, and how the matter is presented today. The article presents this current appreciation of the vows

* Szczepan T. Praśkiewicz OCD – Ricercatore indipendente, Roma, Italia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4103-0735>; e-mail: szczpn@gmail.com



as means enabling religious to love Christ with an undivided heart, serving one's brothers and sisters in His name, to fulfil His will and to place all their hope in Him. The article indicates that this positive vision of religious vows is now well established as a given, in the documents of the magisterium, in the juridical texts and constitutions of the religious families themselves, in theological reflection, and in preaching.

Key words: religious life, evolution regarding the vows, chastity to love Christ with an undivided heart, obedience to do His will, poverty to place all hope in Him.

Introduzione

Poiché il presente numero di „Studia Elckie” affronta la tematica del Concilio Ecumenico Vaticano II, ci è sembrato opportuno proporre ai suoi lettori anche una riflessione su uno dei suoi documenti, quello riguardante la tematica del rinnovamento della vita consacrata, ossia il decreto *Perfectae caritatis*¹. E dall'inizio stesso vogliamo sottolineare che, grazie all'impostazione che in esso ci offrono i Padri conciliari, avvenne un lodevole cambiamento nella teologia della vita consacrata: si passò da un'interpretazione negativa ad una positiva dei voti religiosi, che sono un elemento determinante e una espressione pubblica dell'accoglienza dei consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza².

1. Una visione panoramica

Per secoli, la teologia dei voti religiosi si è basata sull'orientamento di San Tommaso d'Aquino, che li considerava come un olocausto, ovvero un sacrificio da consumarsi per tutta la vita del religioso o della religiosa³. In questa teologia, l'enfasi era posta sull'aspetto negativo, sulla rinuncia e sul sacrificio⁴. Così il

¹ AAS 58(1966), p. 702-712.

² La questione l'abbiamo già affrontata altrove, ma ora la presentiamo in un modo più approfondito e notevolmente aggiornato. Cf. Sz.T. Praśkiewicz, *Od negatywnego do pozytywnego postrzegania ślubu ubóstwa (Dalla negativa alla positiva percezione del voto di povertà)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 12(2006), p. 50-59; Idem, *Od negatywnej do pozytywnej interpretacji ślubu czystości (Dalla negativa alla positiva interpretazione del voto di castità)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 11(2007), p. 54-59; Idem, *Posłuszeństwo w rozumieniu najnowszej Instrukcji Stolicy Apostolskiej „Faciem tuam Domine requiram” (L'obbedienza secondo l'impostazione della recente Istruzione della Santa Sede „Faciem tuam Domine requiram”)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 7-8(2008), p. 55-60; Idem, „*Perfectae caritatis*” po półwieczu. *Od negatywnej do pozytywnej interpretacji ślubów zakonnych („Perfectae caritatis” dopo un mezzo secolo. Dalla negativa alla positiva interpretazione dei voti religiosi)*, „Życie Konsekwowane” 2(2015), p. 53-62.

³ „Religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipiant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes” (S. Th. II-II, q. 186, a. 1 c.). D'altronde già prima sant'Agostino ha affermato, che il religioso „Dei nomini consecratus et devotus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat sacrificium est” (*De Civitate Dei*, I.10. c. 6).

⁴ Cf. M. Giraud, *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux*, La Salet 1877; P. Cotel, *Catechismo dei voti*, Torino-Roma 1924, p. 8; L. Colin, *Culto dei voti*, Roma 1958³, soprattutto il punto „Lo stato religioso come sacrificio”, p. 13-27.

tema veniva inquadrato dalla legislazione⁵ e così pure esso veniva affrontato nella predicazione⁶. Oggi, dopo il Concilio Vaticano II – rallegrandoci per i nuovi sviluppi nella teologia della vita consacrata, ispirati dalle linee guida proprio del decreto *Perfectae caritatis* e arricchiti dai successivi documenti magisteriali⁷ – le posizioni si sono invertite e ci accostiamo ai voti religiosi in modo positivo: non poniamo l'accento solo su ciò a cui rinunciamo o su ciò di cui ci priviamo, ma ne sottolineiamo piuttosto l'aspetto positivo. Ovvero mettiamo in evidenza che i voti ci permettono di amare Cristo con cuore indiviso, di compiere la Sua volontà e di porre in Lui ogni nostra speranza.

Rispettiamo le precedenti generazioni di nostri fratelli e sorelle nei voti religiosi, e non vogliamo insistere qui sulle loro riflessioni sui voti, permeate dalla teologia tomista e secondo lo spirito della loro epoca. Del resto, è sulla base di questa teologia che essi hanno realizzato la loro vocazione e si sono santificati. Vogliamo soltanto sottolineare proprio questa differenza di approccio alla questione dei voti, con il passaggio da un atteggiamento negativo nella loro interpretazione a uno positivo; un cambiamento all'origine del quale sta – lo ripetiamo con enfasi – il decreto conciliare *Perfectae caritatis*. Esso, evidentemente, non vuole in nessun modo proporre una rottura con il passato, tutto il contrario: sottolinea la continuità, ma invita ad un creativo sviluppo e arricchimento.

2. Una semplice esemplificazione

Questo cambiamento emerge con chiarezza, senza necessità di fare tante ricerche, se prendiamo in mano le meditazioni spirituali, molto diffuse e tradotte in varie lingue, del noto carmelitano scalzo di venerata memoria, padre Gabriele di Santa Maria Maddalena, docente di teologia spirituale presso il Pontificio Istituto di Spiritualità „Teresianum” di Roma. Dette meditazioni, intitolate *Intimità divina*, apparvero per la prima volta nel 1954⁸ ed ebbero molte riedizioni e tra-

⁵ Cf. T. Schaefer, *De religiosis*, Romae 1947, vol. 4, p. 652-653; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne (Il diritto canonico)*, Opole 1957, vol. 1, p. 709-710; J.R. Bar, *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II (Il diritto dei religiosi dopo il Concilio Vaticano II)*, Warszawa 1977 (anche se il libro è apparso oltre 10 anni dopo il Concilio e presenta la legislazione post-conciliare riguardante la vita consacrata, vi si risente ancora l'aspetto negativo della consacrazione: „La consacrazione tramite i voti diventa per il religioso e la religiosa principio di tutte le rinunce proprie alla vita religiosa (...) fino a portarli a diventare un perenne olocausto”, p. 211).

⁶ Cf. Lucas de San José, *La santidad en el claustro*, Barcelona 1945, Vi si legge tra l'altro: „Por el voto de la pobreza entregamos a Dios los bienes externos, materiales; por la castidad se renuncia por Dios a ciertos placeres sensuales, por la obediencia entregamos a Dios nuestra voluntad, lo que es entregarle nuestra razón y nuestra libertad, es entregarnos nosotros mismos. El voto de obediencia es el sacrificio voluntario y totale del hombre a Dios” (p. 153).

⁷ Raccolti nell'*Enchiridion della vita consacrata* (Bologna 2001) e in polacco nel volume di B. Hylla: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła (La vita consacrata nei documenti della Chiesa)*, Kraków 2003, oppure in versione digitale: <https://www.zyciezakonne.pl/dzialy/dokumenty/kosciol/> (accesso: 21 giugno 2026).

⁸ Gabriele di S.M. Maddalena, *Intimità Divina*, Roma 1954.

duzioni⁹. Parlando ad esempio del voto di castità, l'autore di queste meditazioni sottolinea: „Il valore essenziale del voto di castità consiste nella rinuncia che la creatura si impone volontariamente per darsi totalmente a Dio. (...) La persona consacrata a Dio rinuncia alla fecondità materiale per una fecondità assai superiore”¹⁰. Quanto è diverso il tono delle affermazioni sulla castità nell'edizione post-conciliare del libro: „Il valore del voto non consiste tanto nella rinuncia che logicamente ne consegue, quanto nella totalità dell'amore, di appartenenza, di dedizione al Signore”¹¹. Qualsiasi commento è qui superfluo. E riflessioni analoghe potrebbero essere citate in relazione a ciascuno dei voti religiosi, o al celibato sacerdotale. Inoltre, lo stesso san Giovanni Paolo II, parlando sul celibato nell'esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*¹², osservava: „Per un'adeguata vita spirituale del sacerdote occorre che il celibato sia considerato e vissuto non come un elemento isolato o puramente negativo, ma come un aspetto di un orientamento positivo” (n. 29).

3. Un'analisi più approfondita

Analizziamo dunque separatamente i tre voti religiosi, suddividendo la trattazione in quattro fasi: come ciascuno di essi fu interpretato prima del Concilio, che cosa insegnò su di esso il Concilio nel suo decreto *Perfectae caritatis*, che cosa accadde immediatamente dopo il Concilio, e come la questione si presenta oggi¹³. Evidentemente si noti che i Padri conciliari, formulando le loro affermazioni, sono coscienti della situazione allora vigente nella vita religiosa, e quindi la danno per scontata, come un dato di fatto; quindi propongono un capovolgimento, per uscire dalle situazioni inadeguate, superandole per un miglioramento della vita di coloro che sono chiamati alla sequela di Cristo più da vicino¹⁴, in continuità con i valori di questa vita indicati dalla Chiesa dall'antichità e confermati dai grandi Santi Fondatori della medesima, sia in Oriente che in Occidente.

⁹ Ricordiamo solo alcune: *Intimidad divina*, Burgos 1956 (spagnola); *Geheimnis der Gottesfreundschaft*, Freiburg 1957 (tedesca); *Współżycie z Bogiem*, Kraków 1960 (polacca); *Intimité divine*, Alost 1961 (francese); *Divine intimacy*, New York 1964 (inglese); *A divina intimidade*, Porto 1965 (portoghese); *Dôverne z Bohom*, Rím 1969 (slovacca).

¹⁰ Così nella prima edizione del 1954, vol. 2, p. 50-51, e così in tutte le edizioni successive, fino a quella dodicesima del 1977 (vol. unico, p. 306). E giacché la rivista „*Studia Elckie*” è una rivista polacca, ci sia permesso di offrire anche il riferimento alla traduzione polacca dell'opera: *Współżycie z Bogiem*, Kraków 1960, vol. 1, p. 298-299.

¹¹ Gabriele di S.M. Maddalena, *Intimità Divina*, Roma 1985, p. 765.

¹² AAS 84(1992), p. 657-804.

¹³ Ci ispiriamo qui dall'impostazione di C. Maccise, *100 fichas sobre la vida consagrada. Para aprender y enseñar*, Burgos 2005, p. 78-91. Similmente, anzi, con un maggiore approfondimento, fa A. Pigna, *Consigli evangelici. Virtù e voti*, Roma 1993. Egli presenta i voti prima come *rinuncia*, poi come mezzo di acquisizione dei *valori* e quindi come *scelta* per assimilarsi a Cristo (p. 32-43).

¹⁴ *Perfectae caritatis*, n. 1.

3.1. Obbedienza

Prima del Concilio: Predominava il modello piramidale della comunità religiosa. Il superiore, per volontà di Dio, era ritenuto suo rappresentante. I sudditi vivevano nella comunità per obbedire e servire. Il rapporto tra loro e con i superiori si ispirava da quello che intercorre tra gli uomini e Dio: rispetto, gratitudine e timore reverenziale. Quando il suddito si recava dal priore, nella sua cella era tenuto a inginocchiarsi e conversare con lui in ginocchio, a meno che il superiore permettesse di mettersi in piedi o seduto. La conseguenza di una tale impostazione era la cosiddetta obbedienza cieca¹⁵.

La voce del Concilio: I Padri conciliari presentano Dio soprattutto come un Padre e gli uomini come figli di Dio e fratelli. Tra Dio e gli uomini – ricordano – dovrebbe esistere un rapporto di amore e fiducia. Lo stesso atteggiamento dovrebbe caratterizzare la comunità religiosa, nelle relazioni tra i sudditi e i superiori. Insieme, i superiori e i membri delle comunità dovrebbero cercare di identificare, di scoprire la volontà di Dio attraverso un reciproco dialogo e discernimento, per poi metterla in pratica. Pertanto l'obbedienza dovrebbe essere una obbedienza attiva e responsabile, non cieca. Ascoltiamo i Padri conciliari che, nel decreto *Perfectae caritatis* (n. 14), navigano, si potrebbe dire, controcorrente nei confronti della mentalità preconciliare, sintetizzata sopra, e affermano:

„I superiori, dovendo un giorno rendere conto a Dio delle anime che sono state loro affidate (cf. Eb 13,17), docili alla volontà di Dio nel compimento del loro ufficio, esercitino l'autorità in spirito di servizio verso i fratelli, in modo da esprimere la carità con cui Dio li ama. Governino come figli di Dio quelli che sono loro sottomessi, con rispetto della persona umana e facendo sì che la loro soggezione sia volontaria. Per conseguenza concedano loro la dovuta libertà, specialmente per quanto riguarda il sacramento della penitenza e la direzione della coscienza. Guidino i religiosi in maniera tale che questi, nell'assolvere i propri compiti e nell'intraprendere iniziative, cooperino con un'obbedienza attiva e responsabile. Perciò i superiori ascoltino volentieri i religiosi e promuovano l'unione delle loro forze per il bene dell'istituto e della Chiesa”.

Dopo il Concilio: cosa accadde dopo il Concilio? Possiamo immaginarlo. Un cambiamento così profondo nell'approccio al voto di obbedienza non poteva non provocare una sorta di rivoluzione, che in Polonia, „protetta” allora dal comunismo, che con la sua „cortina di ferro” non permetteva a certe correnti di penetrarvi, non era forse tanto visibile, il che è percepito ormai come un dato di fatto¹⁶. Ma in certi ambienti in Occidente, si verificò una grave crisi nelle

¹⁵ Cf. C. Maccise, *100 fichas...*, *Ficha* 38, p. 87.

¹⁶ La questione si percepisce, anche se non „expressis verbis”, analizzando gli Atti dell'Inchiesta per la beatificazione del Primate del Millennio, il Card. Stefan Wyszyński, sia le deposizioni di alcuni testimoni, sia la *Biographia ex documentis*, soprattutto il punto *Realizzazione delle riforme conciliari in Polonia*. Un teste depose che „Le sue decisioni [del Primate] in merito all'attuazione delle disposizioni conciliari furono molto ponderate, prudenti e sagge. In virtù di questo la Chiesa polacca non fu costretta a patire traumi come quelli vissuti in altri paesi, specie in Occidente”.

congregazioni religiose riguardo al voto di obbedienza. Nessuno voleva obbedire, in tutte le assemblee e i capitoli si parlava solo di dialogo – era allora una parola slogan – ma d’altro canto nessuno voleva accettare di essere superiore, perché si supponeva che tutti fossero uguali. Vi furono casi in cui si assegnavano superiori settimanali, similmente ad altri uffici nella vita comunitaria, come i servitori in refettorio, i cantori nel coro, o gli accoliti presso l’altare. Le conseguenze di questa impostazione possono essere facilmente intuite: ogni superiore voleva essere bravo, migliore del suo predecessore, quindi perfezionava la routine quotidiana, prolungava i tempi di riposo e di siesta, non badava a spese per dolci e gelati durante la ricreazione, e ben presto la cassa si svuotava e i confratelli rimanevano delusi¹⁷.

Per aiutare a superare la crisi post-conciliare dell’obbedienza prese la parola san Paolo VI, il quale nell’esortazione apostolica *Evangelica testificatio*¹⁸, pubblicata nel 1971, esortava: „L’autorità e l’obbedienza si esercitano come due aspetti complementari. (...) Per quelli che operano in autorità, vuol dire servire nei fratelli il disegno d’amore del Padre, mentre, con l’accettazione delle loro direttive, i religiosi seguono l’esempio del nostro maestro e collaborano all’opera della salvezza. Così, lungi dall’essere in opposizione, autorità e libertà individuale procedono di pari passo nell’adempimento della volontà di Dio, ricercata fraternamente, attraverso un fiducioso dialogo tra il superiore ed il suo fratello, quando si tratta di una situazione personale, o attraverso un accordo di carattere generale per quanto riguarda l’intera comunità” (n. 25).

Oggi, oltre sessant’anni dal Concilio, prevale un equilibrio. I superiori sono considerati animatori della comunità, impegnati in un dialogo personale sereno con i confratelli e nel discernimento comunitario. Si cerca insieme, superiori e sudditi, la volontà di Dio, e i primi guidano gli altri e li incoraggiano soprattutto

Altri testi parlano che grazie a questa situazione non penetrarono in Polonia delle „novità liturgiche” ed il paese si „salvò dal caos” avvenuto altrove, e in Polonia „non avvenne ciò che succedette in Germania”. Un teste depose persino che Władysław Gomułka, il 1° Segretario del Partito Comunista „si lamentò del fatto che il Primate bloccasse l’adozione delle deliberazioni conciliari”: *Gnesnensis et Varsaviensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Stephani Wyszyński, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis, Archiepiscopi Gnesnensis et Varsaviensis, Primatis Poloniae, Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2015, vol. 1, p. 293-296; vol. 2, p. 323, 618, 688-689. Scrive inoltre un autore: „Sotto la guida di Wyszyński, i vescovi [polacchi] hanno applicato il Concilio Vaticano II senza subire le spaccature ideologiche o il secolarismo che si sono visti in Occidente. Ha giovato per questo anche l’isolamento della Polonia dal mondo Occidentale a causa della cosiddetta cortina di ferro” (S. Scabello, *Evocato cinque anni dalla morte, chiamato il Primate del Millennio*, „Corriere della sera” 28.05.1986, p. 3). Cf. J. Kiciński, „Stare” i „nowe” w życiu zakonnym („Vetera” et „nova” nella vita religiosa), „Duchowość w Polsce” 19-20(2017-2018), p. 158-160.

¹⁷ Cf. Sz.T. Praśkiewicz, *Konsekracja zakonna (La consacrazione religiosa)*, „Via Consecrata” 9(2006), n. 4 (91), p. 8. Uno degli autori, parlando della sbagliata interpretazione dell’insegnamento del Concilio sulla vita religiosa, la chiamò addirittura „un disastro” (Á. Pardilla, *La realtà della vita religiosa. Analisi e bilancio di cinquant’anni (1965-2025) e prospettive*, Città del Vaticano 2016, p. 659).

¹⁸ AAS 63(1971), p. 497-526.

con l'esempio¹⁹. Pertanto, san Giovanni Paolo II poté scrivere nell'esortazione post-conciliare *Vita consecrata*²⁰, che l'obbedienza delle persone consacrate, „praticata sull'esempio di Cristo, il cui cibo era fare la volontà del Padre (cf. Gv 4,34), rivela la bellezza liberatrice di una docilità filiale e non servile, arricchita da un senso di responsabilità e permeata da una fiducia reciproca, che è riflesso temporale dell'armonia dell'amore” (n. 21).

3.2. La povertà

Prima del Concilio: Nell'uso dei beni materiali, l'enfasi principale era posta sulla completa dipendenza dai superiori. Si era convinti che, avendo il permesso per l'uso di certi beni, non si contraddiceva il voto di povertà, anche se il proprio stile di vita era tutt'altro che povero. In altre parole; esisteva una distinzione tra il voto e la virtù della povertà²¹. Si poteva agire in contrasto con la virtù della povertà, ma avendo il permesso del superiore non si violava il voto di povertà. Inoltre, si metteva l'enfasi sulla povertà personale del consacrato, non su quella comunitaria. Un religioso non poteva possedere nulla, non poteva spendere denaro, ma la cassaforte del convento rimaneva generalmente piena e i suoi edifici grandiosi erano ben superiori alla media della regione²².

La voce del Concilio: I Padri conciliari, consapevoli di questo triste orientamento preconconciliare, affermano che vivere il voto di povertà non significava solo dipendere dai superiori, ma implica un atteggiamento interiore, ossia la virtù della povertà, perché virtù e voto sono una cosa sola. Essi inoltre pongono l'accento sulla testimonianza comunitaria della povertà e ricordano ai consacrati che devono condividere i propri beni terreni con i bisognosi e dare una testimonianza evangelica della povertà lavorando con le proprie mani per guadagnarsi il pane quotidiano. Raccomandano di cercare nuovi modi di vivere la povertà. Leggiamo il testo del decreto *Perfectae caritatis*, pieno di spunti dottrinali, che riflette come uno specchio la realtà preconconciliare e propone un nuovo orientamento, più evangelico:

¹⁹ Una interessante riflessione in merito ci offre T. Goffi, *Rinnovamento delle forme di obbedienza nella vita religiosa*, in AAVV, *Autorità e obbedienza religiosa*, Milano 1978. Si veda soprattutto il punto *osservanza religiosa*, p. 290-294. E qualche anno dopo, riferendosi al noto P. Arrupe, il già citato C. Maccise scriveva: „Hemos pasado de una idea del superior circundada por la aureola de autoridad que lo mantenía separado de los demás, al concepto de autoridad como servicio y el dialogo personal y comunitario buscando una toma corresponsable de decisiones” (C. Maccise, *Espiritualidad de la vida religiosa*, México-Guadalajara 1984, p. 41). Cf. P. Arrupe, *La vida religiosa hoy*, in: *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander 1982, p. 723-724.

²⁰ AAS 88(1996), p. 377-486.

²¹ Tale distinzione non dovrebbe avere luogo, in quanto i voti religiosi di castità, povertà e obbedienza sono l'accoglienza degli altrettanti consigli evangelici, espressa con la professione religiosa, approvata ed accolta dalla Chiesa. Chi fa questa professione fa parte di uno stato particolare nella Chiesa, chiamato „Vita consecrata”. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 914-927; *Codice di Diritto canonico*, can. 573.

²² Cf. C. Maccise, *100 Fichas...*, *Ficha 36*, p. 82.

„Per quanto riguarda la povertà religiosa, non basta dipendere dai superiori nell'uso dei beni, ma occorre che i religiosi siano poveri effettivamente e in spirito, avendo il loro tesoro in cielo (cf. Mt 6,20). Nel loro ufficio sentano di obbedire alla comune legge del lavoro, e mentre in tal modo si procurano i mezzi necessari al loro sostentamento e alle loro opere, allontanino da sé ogni eccessiva preoccupazione e si affidino alla Provvidenza del Padre celeste (cf. Mt 6,25). (...) Gli istituti stessi, tenendo conto delle condizioni dei singoli luoghi, cerchino di dare in qualche modo una testimonianza collettiva della povertà, e volentieri destinino qualche parte dei loro beni alle altre necessità della Chiesa e al sostentamento dei poveri, che i religiosi tutti devono amare nelle viscere di Cristo (cf. Mt 19,21; 25,34-46; Gc 2,15-16; 1Gv 3,17). Le province e le altre case di istituti religiosi si scambino tra loro i beni temporali, in modo che le più fornite di mezzi aiutino le altre che soffrono la povertà” (n. 13).

Dopo il Concilio: A volte, soprattutto in Occidente, si sono verificati degli eccessi, come ad esempio è avvenuto in alcuni ordini religiosi: si sono venduti antichi e imponenti monasteri per poi acquistare appartamenti residenziali e vivere come la gente comune di oggi. Ma nella maggior parte dei casi, si è registrato un miglioramento e *oggi* la povertà delle case e delle comunità religiose è generalmente normalizzata, con persone che lavorano con le proprie mani per guadagnarsi il pane quotidiano e condividono i loro beni con i bisognosi. Inoltre, si è sviluppato un cosiddetto principio pluralistico per adattarsi al tenore di vita medio delle persone nei diversi contesti, secondo il quale dovrebbe essere adattato il tenore di vita dei monasteri e delle persone consacrate²³. Nella sua esortazione apostolica post-sinodale sulla vita religiosa, san Giovanni Paolo II scrive che „la professione della povertà evangelica, vissuta in varie forme e spesso accompagnata da attività concrete di solidarietà e misericordia (...) dà un contributo significativo all'opera di umanizzazione del mondo” (*Vita consecrata*, n. 88-89).

3.3. La castità

Prima del Concilio: si notava una certa sacralizzazione di questo voto, e si sottolineava che la castità è una scelta di Dio e dell'amore per Lui, non per una persona umana, come avviene nel matrimonio. Si poneva l'accento sul fatto che attraverso questo voto, Dio ci ha riservati (lat. *reservare*), ci ha voluti solo per Sé. Nella predicazione si elogiavano coloro che pronunciano questo voto, e si affermava che essi in cielo saranno tra i più vicini all'Agnello immacolato, perché anch'essi senza macchia. Si parlava poco, o per nulla, del significato teologico della castità consacrata. Quando si affrontava la questione dei pericoli che minacciano il voto, si raccomandavano come rimedi la rinuncia, l'ascesi e la penitenza.

Il Concilio ha affrontato il tema del voto di castità con grande umiltà. Ha sottolineato che la castità è un grande dono che Dio concede a coloro che sono

²³ Paolo VI lo esprime con le parole „tenendo conto dell'ambiente umano in cui vivete” (*Evangelica testificatio*, n. 22), e il *Codice di Diritto canonico* con la prescrizione: „[I religiosi] tenuto conto dei singoli luoghi, si adoperino per dare una testimonianza in certo modo collettiva di carità e di povertà” (can. 640).

chiamati, e ha evidenziato l'equilibrio che deve prevalere tra la *riserva* – nel senso preconciare – e la *missione*, ovvero i compiti che le persone consacrate, appartenenti unicamente al Signore, devono adempiere per il bene della Chiesa. I Padri conciliari hanno inoltre sottolineato l'aspetto escatologico del voto di castità, considerandolo come anticipazione dei tempi nuovi „nei quali non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel Cielo” (Mt 22,30). Essi inoltre sottolineato la necessità di adoperarsi affinché coloro che professeranno questo voto abbiano precedentemente raggiunto la maturità psicologica ed affettiva. Tra i mezzi per facilitare il mantenimento della castità, oltre la preghiera, la rinuncia e la penitenza, hanno indicato anche i mezzi naturali che giovano alla salute della mente e del corpo, nonché le giuste relazioni interpersonali all'interno della comunità religiosa, i rapporti di fraterna benevolenza e di sincera amicizia. Ecco le loro parole:

„La castità «per il regno dei cieli» (Mt 19,12), quale viene professata dai religiosi, deve essere apprezzata come un insigne dono della grazia. Essa infatti rende libero in maniera speciale il cuore dell'uomo (cf. 1Cor 7,32-35), così da accenderlo sempre più di carità verso Dio e verso tutti gli uomini; per conseguenza essa costituisce un segno particolare dei beni celesti, nonché un mezzo efficacissimo offerto ai religiosi per potere generosamente dedicarsi al servizio divino e alle opere di apostolato. (...) Bisogna adunque che i religiosi, sforzandosi di mantener fede alla loro professione, credano nelle parole del Signore e, fidando nell'aiuto divino, non presumano delle loro forze, ma pratichino la mortificazione e la custodia dei sensi. E neppure trascurino i mezzi naturali che giovano alla sanità mentale e fisica. (...) Inoltre ricordino tutti, specialmente i superiori, che la castità si potrà custodire più sicuramente se i religiosi sapranno praticare un vero amore fraterno nella vita comune” (*Perfectae caritatis*, n. 12).

Dopo il Concilio si è assistito a una certa desacralizzazione del voto di castità, e sono emerse teorie secondo cui non solo i consacrati, ma tutti, compresi i coniugati, scelgono Dio, se vivono la castità in conformità alle esigenze del loro stato. Nella maggior parte dei casi, tuttavia – fatte salve le rare eccezioni di critiche provenienti da alcuni ambienti ecclesiastici ultraprogressisti e sporadici casi di ammissione consapevole alla professione religiosa di persone con tendenze omosessuali²⁴ – oggi si riscontra un equilibrio riguardo al voto di castità, con

²⁴ In alcuni ambienti si è sostenuto che le tendenze omosessuali, innate in alcune persone, non le squalifichino per la vita consacrata, che è, dopotutto, una vita di continenza. I sostenitori di questa opinione ritenevano che come gli eterosessuali devono dominare i propri impulsi sessuali verso il sesso opposto, allo stesso modo devono farlo coloro che hanno tendenze omosessuali. Le direttive del Magistero sono in merito molto chiare. L'Istruzione della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica *Potissimum institutioni* (AAS 82(1990), 470-532), afferma al punto 39 che le persone con tali tendenze devono essere allontanate dalla vita religiosa. Il testo latino va molto più a fondo, usando il termine „ineant” (tradotto in italiano con „scartare”), ossia che queste persone dovrebbero essere escluse dalla vita religiosa fin dall'inizio; in altre parole, non devono essere ammesse

un'enfasi sulla virtù dell'umiltà, ricordando che portiamo un grande tesoro, ma in vasi di terra (cf. 2Cor 4,7) e sottolineandone la dimensione sponsale e apostolica. San Giovanni Paolo II, parlando delle sfide della vita consacrata nel mondo edonistico odierno, affermò che „la gioiosa pratica della castità perfetta, quale testimonianza della potenza dell'amore di Dio operante nella fragilità della natura umana, dimostra che ciò che molti considerano impossibile, per grazia del Signore Gesù, diventa possibile ed è fonte di vera liberazione” (*Vita consecrata*, n. 88).

4. La positiva visione odierna

L'approccio positivo alla questione dei voti, indicato dal decreto conciliare *Perfectae caritatis*, è stato evidentemente adottato anche dalle rinnovate *Costituzioni* delle singole famiglie religiose, approvate dalla Santa Sede. Solo a modo di esempio, evochiamo quelle dei Carmelitani Scalzi. In merito al voto di castità vi leggiamo: „Col voto di castità professiamo perfetta continenza nel celibato per il Regno dei cieli e così, completamente santi nel corpo e nello spirito, ci dedichiamo al servizio di Dio e degli uomini, ripresentiamo Cristo vergine, totalmente dedito al servizio del Padre e dei fratelli. La castità consacrata, da un lato è, in modo eccellente e in forma radicale, segno del mistero dell'unione del Corpo mistico con Cristo Capo e ce ne rende partecipi; dall'altro preannuncia il Regno futuro; inoltre rende più facile la libertà di un cuore indiviso, per cui spendiamo la vita a servizio di Dio e dei fratelli”²⁵.

Circa il voto di povertà le *Costituzioni* stabiliscono: „Per seguire più da vicino il Cristo povero, totalmente abbandonato alla Provvidenza del Padre, con il voto abbracciamo il consiglio evangelico della povertà che comporta, insieme ad una vita effettivamente ed affettivamente povera, laboriosa, sobria e distaccata dai beni terreni, anche la dipendenza dai superiori nell'usare e nel disporre dei beni. (...) La povertà ci impone uno stile particolare di vita in cui nella letizia imitiamo Cristo con la disponibilità della nostra persona, con umiltà e sobrietà nell'uso dei beni, la cura assidua del lavoro, la modestia delle nostre case, la vicinanza ai poveri e l'impegno per la loro promozione, diamo una valida testimonianza personale e collettiva della povertà evangelica. E, mentre ci sforziamo di essere veri seguaci non del mondo ma del Vangelo, acquistiamo e sperimentiamo sempre più la libertà dei figli di Dio e la dignità umana”²⁶.

Infine, per quanto riguarda l'obbedienza, le *Costituzioni* insegnano: „L'arcana unione con Dio, che i Santi Fondatori ci propongono di conseguire,

neanche al noviziato. Tale orientamento è confermato nel n. 3 dell'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica sui criteri di discernimento vocazionale delle persone con tendenze omosessuali nel contesto dell'ammissione ai seminari e agli ordini sacri, emanata durante il pontificato di Benedetto XVI, il 4 novembre 2005 („Enchiridion Vaticanum” 23(2005-2006), p. 810-811).

²⁵ *Regola, Costituzioni, Norme applicative dei Fratelli Scalzi dell'Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo*, Roma 1987, n. 22.

²⁶ *Ibidem*, n. 25, 29.

consiste nella piena conformità della nostra volontà con quella di Dio, così che *di due volontà se ne faccia una sola*, quella di Dio. Questo esige che i superiori e gli altri fratelli – ognuno personalmente e tutti insieme, come comunità – si impegnino continuamente a ricercare la volontà di Dio. Così, seguendo più strettamente l'esempio di Cristo *che si è fatto obbediente fino alla morte di croce*, coltiveremo l'obbedienza come adesione a tutto quanto piace al Padre celeste. (...) Pertanto i superiori – docili alla volontà di Dio – devono governare i fratelli quali figli di Dio, rispettando la persona umana”²⁷.

Anche i Papi dei nostri giorni, Benedetto XVI, Francesco e Leone XIV ricordano questo positivo approccio alla consacrazione religiosa, che è ormai un dato di fatto. Ne evochiamo soltanto alcuni dei loro pronunciamenti più significativi in merito:

Papa Benedetto XVI varie volte, parlando ai consacrati, sottolineava la loro totale appartenenza a Cristo tramite la professione dei consigli evangelici, che permette loro di esercitare generosamente per il suo amore diversi servizi nella sua Chiesa e nella società, divenendo un „segno profetico” del regno dei cieli²⁸. Egli sottolineava che i consacrati “effondono nella Chiesa e nel mondo il *bonus odor Christi* (cf. 2Cor 2,15) in un mondo sempre più disorientato e confuso, in cui le sfumature hanno sostituito i colori ben netti e caratterizzati”²⁹. In questo mondo la vita dei religiosi “diventa segno eloquente della presenza del Regno di Dio per tutti”³⁰. Perciò il Papa invitava i religiosi e le religiose a rinnovare i loro voti e ravvivare i sentimenti che hanno ispirato e ispirano la loro donazione al Signore³¹.

Il Papa Francesco, religioso gesuita, rivolgendosi ai seminaristi, i novizi e le novizie convenuti a Roma diceva che accogliere la chiamata del Signore e seguirlo „porta a non chiudersi, ma ad aprirsi; porta al servizio nella Chiesa” e citando san Tommaso sottolineava che *bonum est diffusivum sui*³². Ai consacrati in Corea sottolineava che i voti religiosi li aiutano ad aderire a Cristo e ad andare oltre i propri limiti per dedicarsi all'amore di Dio e al servizio degli altri³³.

²⁷ Ibidem, n. 37, 39.

²⁸ *Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI alla Plenaria della Congregazione degli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica nel 40° anniversario del Decreto „Perfectae caritatis”, 27 settembre 2005. „Insegamenti di Benedetto XVI” 1(2005), p. 586; Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai religiosi, alle religiose e ai membri di Istituti secolari e di Società di vita apostolica della Diocesi di Roma, 10 dicembre 2005, ibidem, p. 970.*

²⁹ *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai superiori e superiore generali degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica, 22 maggio 2006, ibidem, II, 1(2006), p. 658-659.*

³⁰ *Omelia di Sua Santità Benedetto XVI durante la Santa Messa per i religiosi e le religiose nella festa Preesentazione del Signore, Giornata della vita consacrata, 2 febbraio 2006, ibidem, p. 143-144.*

³¹ *Celebrazione dei Vespri nella festa della Presentazione del Signore in occasione della Giornata della Vita Consacrata, 2 febbraio 2012, ibidem, VIII, 1(2012), p. 149.*

³² *Incontro con i seminaristi, i novizi e le novizie, 6 luglio 2013, „Insegamenti di Francesco” I, 2(2013), p. 8.*

³³ *Incontro con le comunità religiose in Corea. Discorso del Santo Padre Francesco, 16 agosto 2014, ibidem, II, 2(2014), p. 142.*

Poi, nella lettera apostolica del 21 novembre 2014, con la quale annunciava l'Anno della Vita Consacrata nella Chiesa (dalla prima Domenica di Avvento del 2014 alla festa della Presentazione di Gesù del 2016), alludendo al decreto *Perfectae caritatis*, ribadiva che ogni forma di vita religiosa conduce a una totale adesione interiore al Signore, per poter dire con san Paolo: „per me... vivere è Cristo” (Fl 1,21), e che i voti hanno senso solo perché aiutano a realizzare questo ardente amore³⁴.

Anche il Papa Leone XIV, religioso anche lui, nell'omelia tenuta ai consacrati di tutto il mondo in occasione del giubileo della vita consacrata, celebrato il 9 ottobre 2025, affermava che il loro spogliarsi di tutto tramite i voti, li fa testimoni viventi del primato di Dio nella loro esistenza, coloro che aiutano anche i fratelli e le sorelle incontrati sul loro cammino di arrivare alla comunione con Lui³⁵. E durante la celebrazione della XXX^a Giornata della Vita Consacrata, il febbraio 2026, aggiungeva: „Con la professione dei consigli evangelici e con i molteplici servizi di carità che offrite, voi siete chiamati a testimoniare, in una società dove fede e vita sembrano sempre più allontanarsi l'una dall'altra, in nome di una concezione falsa e riduttiva della persona, che Dio è presente nella storia come salvezza per tutti i popoli; a testimoniare che il giovane, l'anziano, il povero, il malato, il carcerato, hanno prima di tutto il loro posto sacro sul suo Altare e nel suo Cuore, e che al tempo stesso ciascuno di loro è un santuario inviolabile della sua presenza, davanti al quale piegare le ginocchia per incontrarlo, adorarlo e glorificarlo”³⁶.

Che i voti religiosi siano interpretati positivamente è ormai un dato di fatto nella letteratura odierna sulla vita consacrata. Il già citato Á. Pardilla, anche se riferendosi non tanto al decreto *Perfectae caritatis*, quanto piuttosto al capitolo VI della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*³⁷, che affronta, anch'essa, la tematica della vita religiosa, scrive: „Non si può nascondere che la professione dei consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell'obbedienza comporti, rispetto alla comune rinuncia battesimale, una nuova rinuncia: la rinuncia ai beni certamente molto apprezzabili (LG n. 46). Ma tale rinuncia deve essere spiegata non come pura negazione, ma come la conseguenza di una nuova e peculiare positività: la positività di una consacrazione con nuovo speciale titolo (LG n. 44)”³⁸.

³⁴ Lettera Apostolica del Santo Padre Francesco a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita Consacrata, 28.11.2014, AAS 106(2014), p. 935-947, cf. n. 2.

³⁵ Giubileo della vita consacrata. Omelia del Santo Padre Leone XIV, 9 ottobre 2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/homilies/2025/documents/20251009-giubileo-vita-consacrata.html> (accesso: 21 giugno 2026).

³⁶ Presentazione del Signore. Giornata mondiale della vita consacrata. Omelia del Santo Padre Leone XIV, 2 febbraio 2026: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/homilies/2026/documents/20260202-presentazione-delsignore.html> (accesso: 21 giugno 2026).

³⁷ AAS 57(1965), p. 5-71.

³⁸ Á. Pardilla, op. cit., p. 662.

Il Card. G. Cottier, anche lui già citato, da religioso domenicano, ma anche Teologo della Casa Pontificia (non dimentichiamolo), evidenzia che la consacrazione religiosa è una radicalizzazione della consacrazione battesimale e così „la dottrina e la teologia della vita religiosa si riferiscono sempre al battesimo. I voti religiosi sono un mezzo per vivere pienamente la grazia battesimale. Dobbiamo solo metterci in una posizione della grazia del Battesimo (...) e tendere alla perfezione. (...) In sintesi, la consacrazione religiosa ci permette di vivere nella libertà, testimoniando la dimensione escatologica dell'esistenza cristiana. Confessa la presenza del Regno di cui la Chiesa è *germe e inizio*. Testimoniando la vita nella libertà che è propria dei figli di Dio. Anche per questo *Perfectae caritatis* insiste sul carattere liberatore dei voti. La vita religiosa è scuola di libertà. Libertà e liberazione”³⁹.

Altri autori scrivono, che „oggi abbiamo piena consapevolezza del fatto che c'è stata un'evoluzione positiva della teologia della vita religiosa”⁴⁰. Oppure: „Nella loro [dei voti religiosi] presentazione è avvenuto un essenziale passaggio dalla loro concezione anzitutto giuridico-morale (propria dei tempi preconciliari), a quella teologica”⁴¹. O ancora: „Nel passato si sottolineava quasi esclusivamente l'aspetto negativo dei voti, le rinunce, o se vogliamo, la loro funzione ascetica. (...) Oggi si sottolinea il loro significato positivo”⁴².

In conclusione

Che cosa possiamo dire in conclusione? Spontaneamente essa si impone da se stessa. Religiosi e religiose dei nostri giorni vivono con gioia la loro specifica vocazione, tendendo alla pienezza dell'amore, nutrendo immensa gratitudine e rispetto per le generazioni passate di consorelle e confratelli, che li hanno educati e hanno trasmesso loro il carisma dei fondatori. Del resto, per usare le parole di santa Teresa di Gesù, riformatrice del Carmelo – parole che trovano eco nell'istruzione della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Ripartire da Cristo*⁴³ (2002) – le persone consacrate del nostro tempo „devono procurare di andare innanzi ricominciando sempre di

³⁹ G. Cottier, op. cit., p. 50.

⁴⁰ V. Codina, *La vita religiosa dal caos al „kairos”?*, „La Civiltà cattolica” 173(2022), n. 4118, p. 171, 167-179.

⁴¹ G. Firszt, *Życie według rad ewangelicznych (La vita secondo i consigli evangelici)*, Kraków 2011, p. 10.

⁴² J. Gogola, *Rady ewangeliczne. Teologia, Praktyka. Formacja (I consigli evangelici. Teologia. Prassi. Formazione)*, Kraków 1999, s. 12. Vi leggiamo circa questa positività: „La verginità ha il compito di sviluppare la capacità di amare; essa aiuta il cuore umano a raggiungere la libertà, perché esso arde contemporaneamente dell'amore a Dio e al prossimo. La povertà aiuta a concentrarsi nella vita sulla sequela di Cristo e avere la disponibilità verso gli altri. L'obbedienza forma all'uguaglianza e fraterna collaborazione nella realizzazione dell'ideale” (ibidem, p. 12-13).

⁴³ Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, *Ripartire da Cristo*, „Enchiridion Vaticanum” 21(2002), p. 311-367.

bene in meglio, ricominciando sempre”⁴⁴. Sanno che è necessario ritornare continuamente al loro primo amore, a quella scintilla interiore da cui è scaturita la loro sequela di Cristo (...), che è la loro risposta d’amore all’amore proveniente di Dio⁴⁵. Sanno anche che „i voti con cui si impegnano a vivere i consigli evangelici [si noti l’approccio positivo ad essi], conferiscono tutta la loro radicalità alla risposta d’amore. La verginità dilata il cuore sulla misura del cuore di Cristo e rende capaci di amare come Lui ha amato. La povertà rende liberi dalla schiavitù delle cose e dei bisogni artificiali a cui spinge la società dei consumi, e fa riscoprire Cristo, l’unico tesoro per il quale valga la pena di vivere veramente. L’obbedienza pone la vita interamente nelle Sue mani perché Egli la realizzi secondo il disegno di Dio e ne faccia un capolavoro”⁴⁶.

* * *

Bibliografia

Documenti conciliari, pontifici, dicasteriali e le loro raccolte

Enchiridion della vita consacrata, Bologna 2001.

Codice di diritto canonico, Roma 1997.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Lumen Gentium*, „Acta Apostolicae Sedis” 57(1965), p. 5-71.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Perfectae caritatis*, „Acta Apostolicae Sedis” 58(1966), p. 702-712.

Paulus VI, *Evangelica testificatio*, „Acta Apostolicae Sedis” 63(1971), p. 497-526.

Johannes Paulus II, *Pastores dabo vobis*, „Acta Apostolicae Sedis” 84(1992), p. 657-804.

Johannes Paulus II, *Vita Consecrata*, „Acta Apostolicae Sedis” 88(1996), p. 377-486.

Benedictus XVI, *Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI alla Plenaria della Congregazione degli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica nel 40° anniversario del Decreto „Perfectae caritatis”*, 27 settembre 2005, „Insegnamenti di Benedetto XVI” I (2005), 587-589.

Benedictus XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai religiosi, alle religiose e ai membri di Istituti secolari e di Società di vita apostolica della Diocesi di Roma*, 10 dicembre 2005, ibidem, 968-970.

Benedictus XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai superiori e superiore generali degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica*, 22 maggio 2006, ibidem, II, 1(2006), p. 658-661.

Benedictus XVI, *Celebrazione dei Vespri nella festa della Presentazione del Signore in occasione della Giornata della Vita Consacrata*, 2 febbraio 2012, ibidem, VIII, 1(2012), p. 147-149.

Franciscus, *Incontro con i seminaristi, i novizi e le novizie*, 6 luglio 2013, „Insegnamenti di Francesco” I, 2(2013), p. 5-14.

Franciscus, *Incontro con le comunità religiose in Corea. Discorso del Santo Padre Francesco*, 16 agosto 2014, ibidem, II, 2(2014), p. 139-142.

Franciscus, *Lettera Apostolica del Santo Padre Francesco a tutti i consacrati in occasione dell’Anno della Vita Consacrata*, 28.11.2014, „Acta Apostolicae Sedis” 106(2014), p. 935-947.

⁴⁴ Teresa di Gesù, *Fondazioni*, 29, 32.

⁴⁵ Cf. *Ripartire da Cristo*, n. 22.

⁴⁶ Ibidem.

- Leo XIV, *Giubileo della vita consacrata. Omelia del Santo Padre Leone XIV*, 9 ottobre 2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/homilies/2025/documents/20251009-giubileo-vita-consacrata.html> (accesso: 21 giugno 2026).
- Leo XIV, *Presentazione del Signore. Giornata mondiale della vita consacrata. Omelia del Santo Padre Leone XIV*, 2 febbraio 2026: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/homilies/2026/documents/20260202-presentazione-delsignore.html> (accesso: 21 giugno 2026).
- Congregatio de Causis Sanctorum. *Gnesnensis et Varsaviensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Stephani Wyszyński, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis, Archiepiscopi Gnesnensis et Varsaviensis, Primatis Poloniae, Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2015.
- Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, *Potissimum institutioni*, „Acta Apostolicae Sedis” 82(1990), p. 470-532.
- Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, *Ripartire da Cristo*, „Enchiridion Vaticanum” 21(2002), p. 311-367.
- Congregatio pro Institutione Catholica, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri*, „Enchiridion Vaticanum” 23(2005-2006), p. 807-827.

Studi

- Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei Sancti Aurelii Augustini Hipponensis* (curaverunt B. Dombart et A. Kalb), Turnholti 1955.
- Arrupe P., *La vida religiosa hoy*, in AA.VV., *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander 1982.
- Bar J.R., *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II (Il diritto dei religiosi dopo il Concilio Vaticano II)*, Warszawa 1977.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne (Diritto Canonico)*, Opole 1957.
- Codina V., *La vita religiosa dal caos al „kairos”?*, „La Civiltà cattolica” 173(2022), n. 4118, p. 167-179.
- Colin L., *Culto dei voti*, Roma 1958.
- Cotel P., *Catechismo dei voti*, Torino-Roma 1924.
- Firszt G., *Życie według rad ewangelicznych (La vita secondo i consigli evangelici)*, Kraków 2011.
- Gabriele di S.M. Maddalena, *Intimità Divina*, Roma 1954.
- Gabriele di S.M. Maddalena, *Intimità Divina*, Roma 1977.
- Gabriel od św. M. Magdaleny, *Współżycie z Bogiem (Convivenza con Dio)*, Kraków 1960.
- Gabriel od św. M. Magdaleny, *Życ Bogiem (Vivere di Dio)*, Kraków 1988.
- Giraud M., *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux*, La Salet 1877.
- Goffi T., *Rinnovamento delle forme di obbedienza nella vita religiosa*, in: AAVV, *Autorità e obbedienza religiosa*, Milano 1978, p. 253-298.
- Gogola J.W., *Rady ewangeliczne. Teologia, Praktyka. Formacja (I consigli evangelici. Teologia. Prassi. Formazione)*, Kraków 1999.
- Hylla B., *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła (La vita consacrata nei documenti della Chiesa)*, Kraków 2003.
- Kiciński J., „Stare” i „nowe” w życiu zakonnym („Vetera” et „nova” nella vita religiosa), „Duchowość w Polsce” 19-20(2017-2018), p. 158-173.
- Lucas de San José, *La santidad en el claustro*, Barcelona 1945.
- Maccise C., *100 fichas sobre la vida consagrada. Para aprender y enseñar*, Burgos 2005.
- Maccise C., *Espiritualidad de la vida religiosa*, México-Guadalajara 1984.
- Pardilla Á., *La realtà della vita religiosa. Analisi e bilancio di cinquant'anni (1965-2025) e prospettive*, Città del Vaticano 2016.
- Pigna A., *Consigli evangelici. Virtù e voti*, Roma 1993.
- Praśkiewicz Sz.T., *Konsekracja zakonna (La consacrazione religiosa)*, „Via Consecrata” 9(2006), n. 4 (91), p. 8-12.

- Praśkiewicz Sz.T., *Od negatywnego do pozytywnego postrzegania ślubu ubóstwa (Dalla negativa alla positiva percezione del voto di povertà)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 12(2006), p. 50-59.
- Praśkiewicz Sz.T., *Od negatywnej do pozytywnej interpretacji ślubu czystości (Dalla negativa alla positiva interpretazione del voto di castità)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 11(2007), p. 54-59.
- Praśkiewicz Sz.T., *Posłuszeństwo w rozumieniu najnowszej Instrukcji Stolicy Apostolskiej „Faciem tuam Domine requiram” (L’obbedienza secondo l’impostazione della recente Istruzione della Santa Sede „Faciem tuam Domine requiram”)*, „Pod znakiem Dzieciątka Jezus” 7-8(2008), p. 55-60.
- Praśkiewicz Sz.T., *„Perfectae caritatis” po półwieczu. Od negatywnej do pozytywnej interpretacji ślubów zakonnych („Perfectae caritatis” dopo un mezzo secolo. Dalla negativa alla positiva interpretazione dei voti religiosi)*, „Życie konsekrowane” 2(2015), p. 53-62.
- Schaefer T., *De religiosis*, Romae 1947.
- Scabello S., *Evocato cinque anni dalla morte, chiamato il Primate del Millennio*, „Corriere della sera” 28.05.1986, p. 3.
- Teresa di Gesù, *Fondazioni*, in: *Opere complete*, Roma 2000, p. 1065-1334.
- Tommaso d’Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae* (cura fratrum eiusdem Ordinis), Matriti 1952.

MARZENA PETELA*

Paradygmat Soboru Watykańskiego II a rola kobiet i mężczyzn w rodzinie

Streszczenie: Artykuł analizuje, w jaki sposób personalistyczny paradygmat Soboru Watykańskiego II, wyrażony w szczególności w konstytucji *Gaudium et spes*, zmienia współczesne rozumienie roli kobiet i mężczyzn. Odchodząc od czysto tradycyjnych i funkcjonalnych podejść, Sobór na nowo definiuje małżeństwo jako komunę osobową (*communio personarum*) opartą na równej godności i wzajemnej komplementarności. W opracowaniu omówiono konsekwencje tej zmiany, koncentrując się na wychowaniu do odpowiedzialnego macierzyństwa i ojcostwa, a także podkreślono uniwersalność ról rodzicielskich, wykraczających poza aspekty biologiczne, w wymiar duchowy i społeczny. Ponadto artykuł przedstawia konkretne przykłady duszpasterskiej realizacji (*aggiornamento*) myśli soborowej w nauczaniu Jana Pawła II, papieża Franciszka oraz w duszpasterskich inicjatywach ks. Franciszka Blachnickiego. Podsumowując, artykuł podkreśla, że rodzina skoncentrowana na Chrystusie stanowi istotną przestrzeń do doświadczenia autentycznej miłości i rozwoju.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, personalizm, komplementarność, macierzyństwo, ojcostwo.

The Paradigm of the Second Vatican Council and the Roles of Women and Men in the Family

Abstract: The article explores how the personalistic paradigm of the Second Vatican Council, particularly expressed in *Gaudium et Spes*, transforms the contemporary understanding of the roles of women and men. Moving away from purely traditional or functional approaches, the Council redefines marriage as a personal communion (*communio personarum*) based on equal dignity and mutual complementarity. The study discusses the consequences of this shift, focusing on education for responsible motherhood and fatherhood, and emphasizes the universality of parental roles, which extend beyond biological aspects into spiritual and social dimensions. Furthermore, the article provides

* Marzena Petela – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6361-7150>; e-mail: m.petela@doktorant.uksw.edu.pl



concrete examples of the pastoral implementation (*aggiornamento*) of this council thought in the teachings of John Paul II, Pope Francis, and the pastoral initiatives of Father Franciszek Blachnicki. Ultimately, the paper highlights that a Christ-centered family serves as a vital space for experiencing authentic love and growth.

Keywords: Second Vatican Council, personalism, complementarity, motherhood, fatherhood.

Wprowadzenie

Sobór Watykański II był jednym z najważniejszych wydarzeń w historii Kościoła katolickiego, które wyraźnie zmieniło jego sposób interpretacji życia człowieka i rodziny. W centrum nauczania Soboru znalazła się osoba ludzka – jej godność, wolność i powołanie do miłości. Ta zmiana perspektywy, wyrażona szczególnie w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, stała się podstawą bardziej osobowego rozumienia rodziny, nie tylko jako instytucji, lecz przede wszystkim jako bliskiej relacji osób, połączonych więzią miłości i codziennego życia. Personalizm, który przenika dokumenty Soboru, redefiniuje relacje między kobietą i mężczyzną, pokazując, że mogą się oni wzajemnie uzupełniać. Równa godność przy realnych różnicach pomaga zrozumieć rolę małżonków w budowaniu życia rodzinnego.

Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób myśl Soboru Watykańskiego II wpływa na dzisiejsze rozumienie ról kobiety oraz mężczyzny. Zostanie to pokazane przez omówienie myśli soborowej, dotyczącej roli mężczyzny i kobiety w życiu rodzinnym oraz przykładowe sposoby wdrażania myśli ojców soborowych w nauczaniu i praktyce Kościoła. Sobór traktuje człowieka „jako istotę relacyjną stworzoną do życia zarówno we wspólnocie z Bogiem jak i innymi ludźmi”¹. Większość ludzi ceni relacje rodzinne, które pozwalają trwać w czasie i zapewniają drugiej osobie szacunek. Dlatego cenne jest to, że Kościół może stwarzać przestrzeń rozmowy, wsparcia i poradnictwa w kwestiach związanych z rozwojem miłości, przezwyciężania konfliktów i wychowania dzieci. Wielu ludzi docenia wsparcie duchowe, którego doświadczają w sakramencie pojednania i w Eucharystii, która pozwala im radzić sobie z wyzwaniami małżeństwa i rodziny. Jej siła tkwi w tym, że jest ona zdolna kochać i uczyć miłości. Niezależnie od tego, jak dana rodzina może być poraniona, zawsze może się ona rozwijać „wychodząc od miłości”². W świetle tego myślenia Sobór ukazuje małżeństwo jako „głębką wspólnotę życia i miłości”³, w której kobieta i mężczyzna realizują swoją równość w godności oraz wzajemnym uzupełnianiu się. Wspólnota ta jest nie tylko strukturą społeczną, jest miejscem spotkania osób, które

¹ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 36 [dalej: AL].

² Konferencja Episkopatu Meksyku, *Que en Cristo nuestra paz México tenga vida digna*, 15.II. 2009, nr 67.

³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48 [dalej: GS].

w wolności i miłości budują jedność. Wolność w ujęciu soborowym nie oznacza życia bez zobowiązań. Oznacza zdolność do odpowiedzialnego wyboru dobra, a więc także jest zdolnością do wejścia w trwałą relację małżeńską. Sobór podkreśla, że wolność umożliwia kobiecie i mężczyźnie świadome planowanie życia, rozwijanie własnych darów, cech i talentów. Jednak wolność bez odpowiedzialności i pracy nad sobą, może osłabiać gotowość do trwałej więzi i troski o drugą osobę. W świetle soborowego myślenia, relacja kobiety i mężczyzny staje się zatem miejscem napięcia między potrzebą bliskości a współczesnym naciskiem na samodzielność. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna potrzebują więzi, w której doświadczają bezpieczeństwa, zaufania i wierności⁴. Sposób myślenia Soboru podkreśla, że te pragnienia są wpisane w ludzką naturę i kierują kobietę i mężczyznę ku sobie, natomiast współczesna kultura wzmaga lęk przed trwałą więzią rozumianą jako ograniczenie wolności⁵.

Cel pracy realizowany jest metodą analizy źródłowej oraz interpretacji hermeneutycznej dokumentów Soboru Watykańskiego II (przede wszystkim konstytucji *Gaudium et spes* i deklaracji *Gravissimum educationis*), odczytywanych w świetle ich recepcji w nauczaniu posoborowym papieża Jana Pawła II, papieża Franciszka oraz w wybranych opracowaniach teologiczno-pastoralnych. Materiał analizowany jest w kluczu personalistycznym, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii *communio personarum*.

Podjęta problematyka była już przedmiotem badań: antropologiczne podstawy eklezjologii soborowej omawia A. Choromański, personalistyczne ujęcie macierzyństwa i ojcostwa w nauczaniu papieża Jana Pawła II – Z. Sobolewski, a kształtowanie męskości i kobiecości oraz wychowanie do ról rodzicielskich – J. Goleń i K. Dzwonowska-Godula. Niniejszy artykuł sytuje się w tym nurcie, akcentując przejście od funkcjonalnego do relacyjnego rozumienia ról kobiety i mężczyzny w rodzinie.

1. Człowiek w centrum myśli Soboru

Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* podkreśla, że „szczęście osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pożyteczną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej”⁶. Małżeństwo jest rozumiane jako „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami”⁷.

W wizji soborowej równość oznacza wspólną godność i odmienny sposób jej realizacji. *Gaudium et spes* wskazuje, że kobieta i mężczyzna, wzajemnie sobie dani, mają tworzyć trwałą relację osób, w której różnica płci nie jest przeszkodą, lecz bogactwem⁸. Różnice między kobietą a mężczyzną – biologiczne,

⁴ Por. GS 49-52.

⁵ Por. AL 40.

⁶ GS 47.

⁷ GS 48.

⁸ Por. GS 49-52.

psychiczne, emocjonalne i duchowe – są ukazane jako warunek dobrej relacji, a nie źródło dominacji czy rywalizacji. Wzajemne uzupełnianie się oznacza, że małżeństwo nie powinno być układem hierarchicznym, lecz wzajemną wymianą darów i odpowiedzialności. Każde z małżonków wnosi własny sposób okazywania miłości, troski i odpowiedzialności. Mężczyzna i kobieta pełnią różne funkcje w rodzinie, lecz żadna z nich nie jest funkcją ważniejszą. Każda z nich jest konieczna dla rozwoju życia rodzinnego, wychowania dzieci i realizacji chrześcijańskiego rozumienia rodziny. Wspólnie przeżywana wiara może osłabiać egoizm, agresję, pychę i bierność, czyli postawy, które niszczą więź małżeńską. Wierzący małżonkowie odwołują się do tego samego autorytetu moralnego i duchowego: Jezusa Chrystusa. Mają podobną wizję życia. Uznają podobne wartości i normy moralne, do których każdy może się odwołać i będzie właściwie zrozumiany⁹. W sposób priorytetowy twórcy dokumentów soborowych wskazują potrzebę umocnienia relacji małżeńskiej, troskę o wychowanie do bycia ojcem i matką oraz podkreślają uniwersalność ról rodzicielskich.

„Siła i moc małżeństwa i rodziny ujawnia się w tym, że głębokie przemiany w dzisiejszym społeczeństwie mimo trudności z nich wypływających coraz częściej i w różny sposób ukazują prawdziwy ich charakter. Dlatego też Sobór ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną”¹⁰.

2. Konsekwencje tego podejścia – wychowanie do relacji ojcostwa i macierzyństwa

Skutkiem takiego myślenia jest nowe spojrzenie na ojcostwo i macierzyństwo. Autorzy dokumentów soborowych, wskazując ideał Boga Ojca, pragnęli, aby wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie w duchu braterstwa¹¹. Deklaracja *Gravissimum educationis* przypomina, że „wszyscy ludzie mają niezbywalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich celowi ostatecznemu”¹². Jak podkreśla tekst dokumentu: „rodzice ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”¹³. Wychowanie do ojcostwa i macierzyństwa oznacza formowanie postaw odpowiedzialności, dialogu i wzajemnego szacunku. Macierzyństwo i ojcostwo to praktyczna szkoła cierpliwości, odpowiedzialności, dobroci i miłości bez rachunku zysków. Dzieci mogą uczyć dorosłych większej dojrzałości. Rodzice wpływają na dzieci, ale dzieci także zmieniają rodziców. Wychowywani sami uczą swoich wycho-

⁹ T. Król, *Psychologia życia rodzinnego*, w: *Odkupienie świata dokonuje się przez rodzinę*, red. W. Gassidło, Kraków 1992, s. 88.

¹⁰ GS 47.

¹¹ Por. GS 24.

¹² Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1 [dalej: GE].

¹³ GE 3.

wawców. Na tym polega wyjątkowość domu rodzinnego. Jak zauważył papież Jan Paweł II: „Osoby naszego Boga w swej najbardziej wewnętrznej tajemnicy nie pozostają w samotności, lecz tworzą rodzinę, ponieważ w tajemnicy tej zawiera się ojcostwo, synostwo i sama istota rodziny, jaką jest miłość. Miłością w tej rodzinie jest Duch Święty”¹⁴. „Rodzina nie jest więc czymś obcym samej istocie Boga”¹⁵. Ten trynitarny charakter małżeństwa przybiera nową postać w teologii pawłowej, gdy Apostoł wiąże ją z tajemnicą zjednoczenia między Chrystusem a Kościołem (por. Ef 5, 21-33). Dlatego rodzina staje się miejscem, w którym rodzice zostają dla swoich dzieci pierwszymi nauczycielami wiary. W ujęciu chrześcijańskim miłość małżeńska może być umacniana przez łaskę i codzienną troskę. Taka miłość, wiążąc ze sobą wymiar duchowy i ludzki, prowadzi małżonków do dobrowolnej i wzajemnej troski o siebie, która wyraża się w czułości, decyzjach i czynach oraz obejmuje całe ich życie, co więcej sama udoskonala się i wzrasta przez swoje szlachetne działanie¹⁶.

2.1. Od roli do relacji

W świetle nauczania Kościoła Soborowego, rodzicielstwo nie powinno być rozumiane tylko biologicznie, lecz przede wszystkim jako relacja. Ojcostwo jawi się jako postawa odpowiedzialnej i ofiarnej miłości, duchowego przewodnictwa i przekazu wartości z odniesieniem do ojcostwa Boga oraz sakramentalnego wymiaru małżeństwa¹⁷. Macierzyństwo wykracza poza fakt biologiczny i przyjmuje formę duchowego przyjęcia osoby, troski i „rodzenia” do życia moralnego i duchowego, jego wzorem pozostaje Maryja. Papież Jan Paweł II pokazuje w swoim nauczaniu „nowe” macierzyństwo i ojcostwo. Wyrażają się one w logice *communio personarum* oraz odpowiedzialnego uczestnictwa w stwórczej mocy Boga z równoległym postulatami polityki i duszpasterstwa sprzyjających rodzinie¹⁸. Człowiek rozwija się przez relacje. Pełny rozwój człowieka wymaga kontaktu z innymi¹⁹. Wyjście poza własne „ja” ku drugiej osobie, traktowanej jako indywidualna osoba, a nie tylko jako jedno z wielu, prowadzi do ujęcia podstawowej reguły etyki personalistycznej: postępuj zawsze tak, aby dzięki relacjom z tobą, twój bliźni mógł wzrastać i rozwijać się w swoim człowieczeństwie²⁰. W tej perspektywie A. Choromański pisze, że miłość ma pomagać drugiemu człowiekowi dojrzewać do wolności i odpowiedzialności. Patrząc z takiej perspektywy macierzyństwo i ojcostwo mogą być jedną z ważnych dróg do osiągnięcia tego celu. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że człowiek ze swojej natury „(ex intima

¹⁴ Z. Struzik, *Jan Paweł II w Meksyku. Homilia podczas Mszy św. w Puebla de los Angeles*, 28.I.1979, „Zeszyt o Bożej opatrności” 13(2019), s. 17.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. GS 49.

¹⁷ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan 1981, 25.

¹⁸ Z. Sobolewski, *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne” 18(2000), s. 109-122.

¹⁹ A. Choromański, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1(2015), s. 73.

²⁰ Por. tamże, s. 74.

sua natura) jest istotą społeczną, toteż bez relacji z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinać swoich uzdolnień”²¹. A. Choromański, komentując Sobór Watykański II, zauważył, że w relacjach człowieka ważne są uczucia, rozum i wola²². Biorąc to pod uwagę, miłość małżeńska, rozumiana po chrześcijańsku, łączy się z miłością Boga i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i dodawać otuchy w ważnym zadaniu bycia ojcem i matką²³. Wizja małżeństwa i rodziny w *Gaudium et spes* przedstawia małżeństwo jako relację miłości i życia, opartą na wzajemnym darze z siebie, otwartą na przyjęcie i wychowanie dzieci oraz na troskę o dobro wspólne²⁴. Rodzina, będąc pierwszą wspólnotą życia i miłości, jest również miejscem domowej nauki wiary oraz kształtowania się sumienia. To w niej rozwija się gotowość do odpowiedzialności i pomocy innym²⁵. W ten sposób Sobór Watykański II realizuje biblijny zamysł, w którym mężczyzna i kobieta, którzy przez związek małżeński „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19,6), przez bliską więź osób i wspólne działania, wzajemnie sobie pomagają oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze²⁶.

2.2. Wychowanie do ojcostwa i macierzyństwa jako kluczowy postulat

Bazując na postulacie soborowym, że rodzice są „głównymi i pierwszymi wychowawcami swoich dzieci”²⁷, możemy dojść do wniosku, że dzięki ich trosce i zaangażowaniu rodzina może stawać się „szkołą bogatego człowieczeństwa”²⁸. Taka postawa dojrzałego rodzicielstwa wymaga odpowiedniego przygotowania, gdzie najważniejsze będzie właśnie rozeznanie osoby. Podobnie jak Kościół opiera się na relacjach osób, tak samo małżeństwo ma mieć charakter głęboko osobowy²⁹. W kontekście współczesnych przemian kulturowych widać kryzys odpowiedzialnego ojcostwa i osłabienie dojrzałego macierzyństwa. Odpowiedzią jest formacja dojrzałej osobowości zdolnej do bezinteresownego daru z siebie i odpowiedzialności za drugiego, warunek autentycznego rodzicielstwa. Perspektywę tę konsekwentnie rozwijają dokumenty Kościoła, uznając rodzinę za pierwsze miejsce przekazu wiary i ethosu, a wspólnotę kościelną i społeczną za wspierającą³⁰. Jak podkreśla J. Goleń w swoim artykule, badania nad rodziną pokazują, że wejściu w rodzicielstwo towarzyszą istotne rekonfiguracje tożsamości i relacji. Wzorce macierzyństwa i ojcostwa negocjowane są między tradycją a nowoczesnością oraz redefiniowane w codziennym życiu. Konieczność

²¹ GS 12.

²² Por. A. Choromański, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny”* ..., dz. cyt., s. 66.

²³ Por. GS 48.

²⁴ Por. GS 48.

²⁵ Por. GS 48.

²⁶ Por. GS 48.

²⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1653 [dalej: KKK].

²⁸ GS 52.

²⁹ Por. J. Przybyłowski, *Rodzina Kościołem domowym*, „Communio” 33(2013), nr 1, s. 116-128.

³⁰ Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin*, Watykan 1994.

wychowania młodego pokolenia do dojrzałego rodzicielstwa wynika również z faktu, że wychowanie to nakłada się na proces formowania męskości i kobiecości³¹. Podsumowując, można powiedzieć, że różnorodność doświadczeń pokazuje potrzebę programów wychowawczych przygotowujących młodych do ról rodzicielskich zarówno w rodzinie, jak i w duszpasterstwie³².

2.3. Uniwersalność ról rodzicielskich

Rodzicielstwo, nie tylko to biologiczne, pozwala szerzej spojrzeć na postawy rodzicielskie kobiet i mężczyzn. Kościół przypomina o wymiarze macierzyństwa i ojcostwa duchowego, które mogą wyrażać się w wychowaniu, służbie wspólnocie, kapłaństwie lub życiu konsekrowanym. Tym samym postawy rodzicielskie mogą być realizowane również poza rodzicielstwem, o ile zakorzenione są w miłości, odpowiedzialności i dawaniu siebie. Papież Jan Paweł II rozwija tę myśl i podkreśla, że paradygmat ten znajduje zakotwiczenie w trynitarzym rozumieniu relacyjności oraz w analogii małżeństwa do miłości Chrystusa i Kościoła³³. Miłość małżeńska bardzo często zostaje sprofanowana przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Sam bowiem Bóg jest stwórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami³⁴.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy, że podobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który poznaje Go i żyje według wiary³⁵. Małżonkowie mogą umacniać trwałą miłość, wielkoduszność i gotowość do poświęcenia, okazując sobie wierność, zgodę, jak też troskę o wychowanie dzieci³⁶. Ta ich rola rodzicielska wykracza poza wymiar biologiczny. Wpisuje się w pedagogiczne ujęcie człowieka jako istoty relacyjnej i rozwijającej się w interakcjach z innymi. W takim podejściu szczególne znaczenie przypisuje się relacjom opieki, wychowania i odpowiedzialności, które nie są ograniczone jedynie więzami pokrewieństwa. Rodzicielstwo ujmowane jest tu jako zespół kompetencji wychowawczych, obejmujących troskę o rozwój, towarzyszenie i wspieranie drugiego człowieka. Tym samym role rodzicielskie mogą być realizowane w różnych środowiskach wychowawczych, znajdując swoje ostateczne uzasadnienie w powołaniu do miłości i służby drugiemu człowiekowi, zakorzenionym w relacji z Bogiem³⁷.

³¹ Por. J. Goleń, *Kształtowanie męskości i kobiecości oraz wychowanie dziecka do ojcostwa i macierzyństwa w rodzinie*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 7(2000), s. 111-134.

³² Por. K. Dzwonowska-Godula, *Macierzyństwo i ojcostwo jako nowe doświadczenie kobiety i mężczyzny*, „Folia Sociologica” 34(2009), s. 107-125.

³³ Jan Paweł II, *Katecheza o analogii małżeństwa i jedności Chrystusa i Kościoła*, w: tenże, *Teologia ciała*, audycja generalna, 25.VIII.1982.

³⁴ Por. GS 47, 48.

³⁵ Por. LG 9.

³⁶ Por. GS 49.

³⁷ Por. M. Sieńkowski, *Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji Pastores dabo vobis i Christus vivit*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 343-354.

3. *Aggiornamento* myśli soborowej – przykłady w nauczaniu Kościoła

Soborowe *aggiornamento* to ciągle poszukiwanie sytuacji konkretnych, w których nauczanie soborowe staje się źródłem, a osoba podmiotem. Sobór przypomina, że człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla siebie samego³⁸.

W małżeństwie i we wspólnocie Kościoła chodzi o bezinteresowne wyjście ku drugiemu człowiekowi³⁹. Jednym z zasadniczych zadań, jakie zostało wyznaczone Soborowi Watykańskiemu II przez papieża Jana XXIII było zbliżenie Kościoła do ludzi współczesnych i ludzi współczesnych do Kościoła. Temu właśnie miało służyć słynne soborowe *aggiornamento*. W celu realizacji tego wyzwania Sobór musiał podjąć nie tylko temat Kościoła, ale także temat człowieka i to zarówno w jego bezpośredniej relacji do Kościoła, jak też w odniesieniu do szeroko rozumianej współczesnej rzeczywistości⁴⁰. Soborowy postulat personalizmu oraz spojrzenie na ojcostwo i macierzyństwo w rzeczywistości Kościoła nie pozostały jedynie abstrakcyjnymi hasłami. W wielu sytuacjach stały się praktyką w życiu wspólnot kościelnych. Warto wskazać trzy przykłady postaw. Są to: postawa papieża Jana Pawła II, który rozwijał temat godności osoby; postawa papieża Franciszka, który akcentował konkret codziennych relacji; oraz postawa ks. Franciszka Blachnickiego, który przez Ruch Światło-Życie nawiązywał do myśli Soboru Watykańskiego II. W swojej działalności formacyjnej proponował on praktyczną formację osoby, małżonków i rodziny. Jako ważny promotor Soboru Watykańskiego II ksiądz Franciszek Blachnicki tworząc Domowy Kościół, realizował soborową ideę „Kościoła domowego”, ukazując rodzinę jako środowisko katechumenalne, w którym rodzice są pierwszymi świadkami wiary⁴¹. Blachnicki budował formację na zasadach: osoba jako podmiot, wspólnota jako przestrzeń wzrostu, a wolność jako warunek życia w prawdzie. Ta pedagogia zogniskowana została w małych grupach, skupiając się na liturgii, Słowie Bożym i odpowiedzialności świeckich. Przez to staje się modelowym przykładem soborowego *aggiornamento*.

Kolejnym przykładem jest osoba papieża Jana Pawła II. Wskazuje on w *Familiaris consortio*, że „rodzina jest pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii”⁴². Osoba ludzka jest obecna we wszystkich soborowych wystąpieniach Karola Wojtyły. Chodzi o pokazanie, jak człowiek odnajduje swoje miejsce w Kościele, w ramach którego dochodzi do przybliżenia tajemnicy Boga i samoświadomości człowieka. Chrześcijański personalizizm Karola Wojtyły stawia osobę ludzką w centrum oceny rzeczywistości. Punktem wyjścia jego soborowych rozważań była godność osoby oraz jej wyjątkowość wśród bytów widzialnych, motywem wiodącym zaś wewnętrzna celowość osoby. Domagał się

³⁸ Por. GS 24.

³⁹ Por. GS 24.

⁴⁰ Por. GS 47.

⁴¹ Por. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2002, s. 84.

⁴² Por. FC 39.

zastosowania zasady personalizmu, zgodnie z którą wartością nadrzędną jest to, co udoskonala osobę ludzką⁴³. W nauczaniu papieskim małżeństwo ukazane jest jako przymierze daru, w którym ciało wyraża osobę i pomaga budować więź⁴⁴. W adhortacji *Familiaris consortio* papież podkreśla rolę rodziców oraz związek wychowania religijnego z codziennym życiem⁴⁵. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* podkreśla, że „prawo i obowiązek rodziców do wychowywania dzieci jest pierwotny i niezbywalny”⁴⁶.

Franciszek w *Amoris Laetitia* rozwija natomiast praktykę towarzyszenia i rozeznawania, która bierze pod uwagę moralne zasady oraz konkretną sytuację rodzin, ich rozwój i słabości. Kontynuując w swoim nauczaniu, opiera się na myśli soborowej, pisząc, że „radość miłości przeżywana w rodzinach jest także radością Kościoła”⁴⁷. Każda autentyczna relacja małżeńska, każdy przejaw troski rodziców o dzieci, każdy akt pojednania i przebaczenia staje się częścią życia Kościoła. W ten sposób Franciszek pokazuje rodzinę jako część wspólnoty Kościoła. Kiedy papież mówi o „radości miłości”⁴⁸, nie wskazuje na uczucie, ale na doświadczenie komunii, która ma wymiar duchowy. Kościół nie może ograniczać się do samych norm, lecz ma towarzyszyć rodzinom w ich realnych, czasem trudnych drogach. W duchu Soboru, który zalecał słuchanie „radości i nadziei, smutków i lęków ludzi współczesnych”⁴⁹ jako własnych doświadczeń Kościoła, Franciszek przypomina, że trudności rodzinne nie przekreślają rodziny. Tam, gdzie rodziny uczą się przebaczenia, może dojrzewać miłość. Podkreśla znaczenie dialogu i towarzyszenia rodzinom w ich codziennych trudnościach⁵⁰. W ten sposób papież Franciszek, podobnie jak papież Jan Paweł II, pozostaje wierny myśli soborowej, ale rozwija ją o perspektywę realizmu duszpasterskiego, w którym Kościół nie tylko naucza o rodzinie, lecz uczestniczy w jej radościach i cierpieniach. Radość i miłość rodzinna nie są więc tylko ideałem, ale znakiem żywej wiary w Kościele i w świecie.

Podsumowanie

Sobór Watykański II stał się ważnym punktem odniesienia w rozumieniu rodziny i ról kobiety oraz mężczyzny. Można więc stwierdzić, że w centrum tej wizji znajduje się osoba ludzka – jej godność, wolność i powołanie do miłości. Soborowe myślenie skupione na osobie ukazuje małżeństwo jako wspólnotę osób, opartą na równej godności, wzajemnym uzupełnianiu się i odpowiedzial-

⁴³ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 357-359.

⁴⁴ Por. GS 24.

⁴⁵ Por. FC 39.

⁴⁶ FC 36.

⁴⁷ AL 1.

⁴⁸ AL 1.

⁴⁹ GS 1.

⁵⁰ Por. AL 37.

ności. Konsekwencją tej wizji jest wychowanie do relacji ojcostwa i macierzyństwa, rozumianych jako relacja i odpowiedzialność, a nie tylko funkcja biologiczna. *Aggiornamento* myśli soborowej w nauczaniu papieży i duszpasterzy pokazuje, że przesłanie Soboru pozostaje aktualne, zachęcając do budowania rodzin opartych na miłości, dialogu i szacunku. Podsumowanie całej myśli soborowej w odniesieniu do mężczyzny i kobiety dobrze widać w refleksji R. Skrzypczaka, który stwierdza, że człowiek nie osiąga pełni rozwoju wyłącznie własnym wysiłkiem. Potrzebuje pomocy Chrystusa. W tym kontekście należy powiedzieć, że Kościół nie jest obcy światu (nie ma przepaści między naturą a łaską), ale też nie utożsamia się z nim całkowicie (nie jest tak, że natura i łaska są tym samym), lecz służy jako miejsce, w którym Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi, który szuka sensu przekraczającego własne ograniczenia⁵¹. Artykuł podkreśla, że rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa rozumianego jako znak miłości Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, odpowiedzialne rodzicielstwo, jedność, wierność i współpracę domowników, może pokazywać innym żywą obecność Chrystusa i sens wspólnoty Kościoła⁵².

* * *

Bibliografia

Źródła

- Franciszek, *Amoris laetitia*, Watykan 2016.
 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan 1981.
 Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin*, Watykan 1994.
 Jan Paweł II, *Katecheza o analogii małżeństwa i jedności Chrystusa i Kościoła*, w: tenże, *Teologia ciała*, audycja generalna, 25.VIII.1982.
 Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
 Konferencja Episkopatu Meksyku, *Que en Cristo nuestra paz México tenga vida digna*, Meksyk 2009.
 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002 (wyd. oryg. 1965).
 Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002 (wyd. oryg. 1965).

Opracowania

- Błachnicki F., *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2002.
 Choromański A., *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1(2015), s. 66-74.
 Dzwonowska-Godula K., *Macierzyństwo i ojcostwo jako nowe doświadczenie kobiety i mężczyzny*, „Folia Sociologica” 34(2009), s. 107-125.
 Goleń J., *Kształtowanie męskości i kobiecości oraz wychowanie dziecka do ojcostwa i macierzyństwa w rodzinie*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 7(2000), s. 111-134.
 Król T., *Psychologia życia rodzinnego*, w: *Odkupienie świata dokonuje się przez rodzinę*, red. W. Gassidło, Kraków 1992.

⁵¹ R. Skrzypczak, *Kościół w spluralizowanym świecie*, dz. cyt., s. 145.

⁵² Por. GS 48.

- Przybyłowski J., *Rodzina Kościołem domowym*, „Communio” 33(2013), nr 1, s. 116-128.
- Sieńkowski M., *Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji Pastores dabo vobis i Christus vivit*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 343-354.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Skrzypczak R., *Kościół w spluralizowanym świecie. Wpływ Karola Wojtyły na nauczanie Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie i dialogu społecznym*, „Ethos” 25(2012), nr 4, s. 145.
- Sobolewski Z., *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne” 18(2000), s. 109-122.
- Struzik Z., *Jan Paweł II w Meksyku. Homilia podczas Mszy św. w Puebla de los Angeles, 28 I 1979*, „Zeszyt o Bożej opatrności” 13(2019), s. 17.

ANDRZEJ F. DZIUBA*

O. Mirosław Maria Kopczewski OFMConv, *W rękach Maryi. Teologia oddania Niepokalanej w życiu i pismach św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2024, ss. 271.

Dzieje zbawienia Nowego Przymierza znaczone darem Wcielonego Słowa toczą się w blasku „Nowej Ewy”, która została już zapowiedziana w rajskiej Protoewangelii. Dlatego tak ważna jest nieustanna świadomość Jej obecności w nowej ekonomii zbawienia, w ekonomii Nowego Przymierza pielgrzymich czasów eschatologicznych. Jej posługa trwa nadal i jest skuteczna wobec pośrednictwa u Jej Syna; dlatego zawsze trzeba przywoływać scenę ze znakiem z Kany Galilejskiej (por. J 2, 1-14).

Dlatego studia i badania nad tą szczególną obecnością oraz pośrednictwem pozostają ciągle aktualne, co więcej, budzą nawet liczne kontrowersje i pytania. Nawet dotychczasowe enuncjacje Magisterium Kościoła nie do końca to wyjaśniają. Oczekiwanym jest sięganie w tym także do wybitnych mariologów z naszej teologicznej przeszłości. Wśród nich szczególnie znaczącym autorem jest św. Maksymilian Maria Kolbe. Jego spuścizna cieszy się dużym zainteresowaniem badawczym oraz jest przydatna w pracy duszpasterskiej i kierownictwie duchowym.

Autor prezentowanej książki jest długoletnim misjonarzem w krajach byłego ZSSR. Aktualnie mieszka i posługuje w Niepokalanowie. Jest odpowiedzialny za comiesięczne Spotkania „Oddaj się Maryi”. Jest autorem szkiców i rozważań, audycji w mediach społecznościowych oraz książki „Oddaj się Maryi” (Niepokalanów 2021). Widać zatem, że łączy pracę naukową z posługiwaniem apostołskim na wzór św. Maksymiliana M. Kolbego. Omawiana książka ukazała się jako piąty tom serii „Bibliotheca Kolbianum” w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w UKSW w Niepokalanowie.

* bp Andrzej F. Dziuba – Łowicz

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>; e-mail: senior@lowicka.eu



Dzieło otwiera dość rozbudowany spis treści (s. 5-8), wykaz skrótów (s. 9) oraz przedmowa pióra o. prof. dr. hab. Pawła Warchoła OFMConv, promotora rozprawy doktorskiej (s. 11-13). Treściwo proponowane studium otwiera wstęp (s. 15-23). Z kolei całość podzielono na cztery zwarte rozdziały, a te na wielo-stopniowe mniejsze jednostki treściowe.

Pierwszy rozdział opatrzone tytułem: „Źródła maryjności” (s. 23-78). Po ukazaniu maryjnych aspektów życia Polaków w II połowie XIX wieku ukazano chronologicznie pewne etapy: Rodzina Kolbów, Zakon Ojców Franciszkanów i pobyt w Rzymie. Dodano jeszcze uwagę ukazując troskę Zakonu o prawdę Niepokalanego Poczęcia.

„Maryja Niepokalana Matka Boga, Pośredniczka i Królową” to tytuł drugiego rozdziału studium o. M.M. Kopczewskiego (s. 79-123). Wskazując na predestynację Maryi ukazano Niepokalane Poczęcie oraz Macierzyństwo Maryi. Wskazano na Maryję jako Pośredniczkę łask oraz jej tytuły: Królowa i Pani. Rozdział zamykają uwagi wskazujące na zwycięstwa Niepokalanej, zwłaszcza w walce ze złem.

Trzeci rozdział ukazuje następujące zagadnienie: „Oddanie się Niepokalanej sekretem świętości i ewangelizacji” (s. 125-181). Najpierw głęboka świadomość, że człowiek stworzony jest na obraz i Boże podobieństwo. W tym kontekście pytania o oddanie się Niepokalanej i o istotę tego oddania. W końcu podano etapy oddania Niepokalanej w drodze ku świętości.

Ostatni rozdział omawianej książki ukazuje „Apostolat pod znakiem Niepokalanego Poczęcia” (s. 183-250). Autor omówił najpierw szeroko Rycerstwo Niepokalanej (m.in. powstanie, Cudowny Medalik, struktury) oraz wskazał na niepowtarzalną rolę Klasztoru Niepokalanów (m.in. powstanie, cele, klasztory w innych krajach). W tych kontekstach ukazano apostolstwo przez media (m.in. Rycerz Niepokalanej, Mały Dziennik, radio).

Całość treściową książki zamyka zakończenie (s. 251-255). Na końcu zamieszczono jeszcze bibliografię, podzieloną na: 1. Nauczanie Kościoła; 2. Źródła; 3. Świadectwa o życiu i działalności św. Maksymiliana; 4. Literatura podstawowa; 5. Literatura pomocnicza; 6. Źródła internetowe (s. 257-271).

Pochylając się nad każdą refleksją odnoszącą się do św. Maksymiliana M. Kolbego najpierw trzeba zauważyć, „jak podkreśla o. S.C. Napiórkowski – Święty to <<postać wielowymiarowa, bogata osobowość, gigant, olbrzym, przetrasta Polskę, to człowiek świata, kultury świata, który wpisał się na trwałe do historii i nie przestaje w niej pracować>>” (s. 255). Taka opinia nie zwalnia od autentyzmu oraz pełnego obiektywizmu proponowanych analiz badawczych.

Książka podejmuje dość zwartą analizę teologii „Oddania Niepokalanej” zwłaszcza w oparciu o badania nad życiem i pismami św. Maksymiliana Marii Kolbego. W tym kontekście słuszna jest uwaga samego autora zamieszczona w zakończeniu: „W teologii oddania Niepokalanej św. Maksymilian zostawił nam wspaniały dar na trudne czasy, których jest patronem. Jego przykład winien pobudzić wielu do pójścia tą drogą prowadzącą do zbawienia przez tworzenie

nowych wspólnot, inicjatyw, akcji katolickich opartych na ufnej relacji z Niepokalaną” (s. 255). Zatem sama idea winna być nadal bardzo żywa w realiach wiary, nadziei i miłości; przecież ona autentycznie przeżywa była jednym z ważnych elementów, które doprowadziły go do świętości i to w heroizm męczeństwa.

Zwłaszcza poprzez miejsce i ducha Niepokalanowa, jak pisze o. dr Mirosław M. Kopczewski OFMConv: „Święty Maksymilian Maria Kolbe jest jeszcze wciąż nieodkrytym prorokiem nowych czasów” (s. 255). Świat współczesny potrzebuje takich świadków, którzy nie poprzestają na głoszonych słowach zachęty, ale najpierw sami odnoszą je do siebie i dają świetlany przykład świadectwa.

Lektura studium pozwala na stwierdzenie, że autor osiągnął zakładany cel, a było nim – jak sam pisze – „ukazanie idei oddania się Niepokalanej w aspekcie historycznym, teologicznym, duchowym i pastoralnym w życiu i nauczaniu św. Maksymiliana Marii Kolbego. Doświadczenia Świętego spłotły się z osobą Maryi i miały bezpośredni wpływ na jego misję” (s. 251). Może czasem niektóre z tych aspektów zostały mniej lub bardziej dotknięte. Wydaje się bowiem, że każdy z nich mógłby być przedmiotem oddzielnego studium. Samo zagadnienie jest bardzo szerokie.

Słuszne jest także założenie autora, który wskazuje, że „praca jest przeznaczona dla tych, którym bliska jest duchowość św. Maksymiliana” (s. 22). Szczególna więź tajemnicy oddania Niepokalanej jednocześnie jest bardzo często sięganiem do duchowości Oświęcimskiego Męczennika. Wydaje się, że tutaj łatwo można zauważyć pozytywne i twórcze relacje zwrotne. Obydwa pola duchowości się wzajemnie przenikają i ubogacają.

Jak pisze autor przedmowy: „Książka zachęca, aby lepiej poznać Maryję i nie przestawać z Nią współpracować. (...) Wiedza wcielona w życie sprawia, że chrześcijaństwo jest żywe i skuteczne. Niech lektura tej książki zrodzi nowych i licznych Szaleńców Maryjnych” (s. 13). To jest szczególne znamię posługi Niepokalanej, ciągle żywe w Kościele. Ten maryjny wymiar ma zawsze oddziaływanie indywidualne i społeczne, wręcz komunijne. Jak mówi tytuł prezentowanej książki, chodzi o bycie w rękach Maryi, zwłaszcza w owym znaku oddania się Niepokalanej. Tutaj jest jednak oczekiwanie ciągłego głębszego poznawania Maryi oraz coraz żywszej współpracy.

Słuszna jest uwaga o. prof. dr. hab. Pawła Warchoła OFMConv zamieszczona we wprowadzeniu: „Praca o. Mirosława Kopczewskiego OFMConv stanowi cenny wkład dla duszpasterstwa maryjnego i duszpasterstwa w ogóle, który należy wykorzystać, aby mógł dotrzeć pod każdą polską strzechę” (s. 13). Można sądzić, że opracowanie to będzie m.in. służyć podczas comiesięcznych spotkań „Oddaj się Maryi” oraz w corocznym Wielkim Zawierzeniu Niepokalanemu Sercu Maryi, które odbywa się w sierpniu każdego roku.

Pozytywnie należy przyjąć zaproponowaną bibliografię. Dotyczy ona Magisterium Kościoła jak i źródeł oraz literatury. Może być pomocą w dalszych

ewentualnych osobistych studiach czy lekturach. W niektórych przypisach podano ciekawe dopowiedzenia czy wyjaśnienia. Jest to wystarczająca baza dla analizy podjętego tematu. Pytanie, dlaczego autor nie korzysta z najnowszego wydania Katechizmu Kościoła Katolickiego (s. 9, 258). Przy tym pominięto miejsce wydania (s. 266-267).

Autor przedmowy wyraża nadzieję czy oczekiwanie: „Niech lektura tej książki zrodzi nowych i licznych Szaleńców Maryjnych” (s. 13). Wydaje się, że prezentowanie studium może być w tym względzie pewną pomocą czy drogowskazem. Przecież zdaniem o. prof. dr. hab. Pawła Warchoła OFMConv, książka ta „daje światło do dalszych badań dla teologów i czcicieli Maryi oraz scala w jedno natchnienia Szaleńca z Niepokalanowa i przesłanie dzieci fatimskich” (s. 13).

Dobrze, że o. dr Mirosław Kopczewski wskazuje na szerokie wymiary ewangelizacyjnych prac podejmowanych przez o. Maksymiliana. To była owa szerokość serca i zaufanie ku Bogu za wstawiennictwem Niepokalanej w całej jego posłudze zakonnej i kapłańskiej w Kościele i dla Kościoła. Dlatego „główną misją apostołatu o. Kolbego było Rycerstwo Niepokalanej, którego celem jest nawrócenie i uświęcenie wszystkich pod płaszczem Maryi” (s. 250).

Autor wskazuje, iż prawda Niepokalanej ciągle oczekuje na przeżywanie w indywidualnych doświadczeniach wiary, jak i we wspólnocie. Jednak potrzebne jest jej poprawne poznanie i przyjęcie. Okazuje się bowiem, iż ta wielka maryjna tajemnica wiary jest niezwykle darem w całych dziejach zbawienia. Prezentowane studium może być w tym poznawczym procesie pewną praktyczną pomocą.

Studium franciszkańskiego badacza po raz kolejny pokazuje, jak bogata jest spuścizna pisarska oraz świadectwo życia św. Maksymiliana Marii Kolbego. Przeanalizowany temat daje jeszcze jedno zagadnienie z teologii Kolbiańskiej dla nakreślenia z czasem całości jej obrazu, zwłaszcza w środowisku polskim. O. Mirosław M. Kopczewski okazał się tutaj wnikliwym badaczem. Pewne treści wskazują także na jego emocjonalne odniesienia do św. Maksymiliana, przecież to jego współbrat zakonny, tym bardziej, że obydwoj związani są przez Niepokalanów.

Prezentowane studium pokazuje także rolę, jaką we współczesnych badaniach mariologicznych odgrywa Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum” w Niepokalanowie. To ważny ośrodek dydaktyczny oraz naukowo-badawczy w strukturach Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

MARCIN SIENKOWSKI*

Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Sobór Watykański II – Kościół – Człowiek”, WSD w Elku, 31 stycznia 2026 r.

31 stycznia 2026 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku odbył się XIII Interdyscyplinarny Dzień św. Tomasza z Akwinu. Wydarzenie to zostało zorganizowane przez dwa podmioty: WSD w Elku oraz Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II¹. Organizatorzy sympozjum podjęli problematykę Soboru Watykańskiego II przede wszystkim z tego powodu, że w ubiegłym roku minęło 60 lat od jego zakończenia (1962-1965), a w grudniu z okazji 60-lecia soborowych dekretów o kapłaństwie i formacji kapłańskiej papież Leon XIV ogłosił List apostolski pt. „Wierność, która rodzi przyszłość”. W tym kontekście intelektualną refleksją nad wybranymi zagadnieniami Soboru – zwłaszcza Kościołem i człowiekiem – podzielili się profesorowie z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Komitet Organizacyjny sympozjum tworzyli: ks. dr Marcin Sieńkowski, WSD w Elku; ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJPII w Krakowie, Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II; ks. dr hab. Tomasz Kopiczko, prof. UKSW; mgr Marta Rózio, Warmińsko-Mazurski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie, Filia w Elku. W skład Komitetu Naukowego weszli: ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – UKSW w Warszawie; ks. prof. dr hab. Paweł Mąkosa – KUL; prof. dr hab. Anna Zellma – UWM w Olsztynie; ks. dr Paweł Tarasiewicz – Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA.

Sesję wykładową poprzedziła Msza św. sprawowana w kaplicy WSD w Elku pod przewodnictwem bp. Jerzego Mazura, biskupa elckiego².

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: marcin.sienkowski@gmail.com

¹ Centrum działa na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie od 2025 r.: <https://vatican2center.upjp2.edu.pl/> (dostęp: 12.09.2026).

² Zob. MR, *XIII Interdyscyplinarny Dzień św. Tomasza z Akwinu w elckim WSD*, <https://diecezjaelk.pl/2026/01/31/xiii-interdyscyplinarny-dzien-sw-tomasza-z-akwinu-w-elckim-wsd/> (dostęp: 8.09.2026).



Wprowadzenie do części naukowej zatytułowane: „Tematy Soboru Watykańskiego II: kapłaństwo”, którego dokonał ks. dr Marcin Sieńkowski, rektor WSD w Elku, polegało na wyjaśnieniu zamysłu sympozjum i uzasadnieniu wyboru tematu. W tym celu odwołał się on do postulowanej przez Sobór odnowy posługi i formacji kapłańskiej. Przywołał dwa soborowe dekrety, które mówią o obu tych zagadnieniach, czyli Dekret o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) z 28 października 1965 r. oraz Dekret o posłudze i życiu presbiterów (*Presbyterorum ordinis*) z 7 grudnia 1965 r. Znacząco przy tym podkreślił, że z obu dekretów wybrzmienia jasny postulat: posoborowa odnowa Kościoła w wielkiej mierze zależy od sposobu rozumienia kapłaństwa i wykonywania posługi duszpasterskiej.

Po wprowadzeniu w sympozjum temat: „Aggiornamento Kościoła po II wojnie światowej” przedstawił ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM w Olsztynie, Filia w Elku. Na wstępie podkreślił, że odnowa (reforma) Kościoła jest jego elementem strukturalnym. Dla przykładu przywołał postanowienia Soboru Jerozolimskiego, Soboru Trydenckiego czy Soboru Watykańskiego I, które w znaczny sposób wpłynęły na odnowę Kościoła w kontekście ówczesnej sytuacji tak na polu religii, jak i wydarzeń w świecie. W kontekście sytuacji politycznej po II wojnie światowej prelegent zmierzał do wykazania tego, że pojęcie *aggiornamento* (użyte przez papieża Jana XXIII) oddaje istotę Kościoła, który odnawia się w kontekście problemów napotykanych na całym globie. W wyniku przedłożonego wystąpienia okazało się, że skomplikowana sytuacja po II wojnie światowej (zimna wojna, dekolonizacja, zagrożenie nuklearne, kryzys moralny i humanitarny) wymogła na Kościele katolickim poszukiwanie nowego podejścia do współczesnego człowieka, w tym nowego języka. Tradycyjne metody duszpasterskie okazywały się zbyt słabe w konfrontacji z nasilającą się laicyzacją, komunizmem czy ideologią materializmu. Dlatego *aggiornamento* stało się fundamentalnym określeniem, które umożliwiło Kościołowi kształtowanie tożsamości w II poł. XX w., oznaczającym skuteczny i zrozumiały znak zbawienia w rozwijającym się świecie.

Kolejny referat przedstawił ks. dr hab. Dariusz Kurzydło, prof. UKSW w Warszawie. Mówił on na temat: „Sobór Watykański II dziś. Świeccy wobec sekularyzacji małżeństwa i rodziny”. Zasadniczo twierdził, że dzisiejszy świat utrudnia realizację postanowień SWII dotyczących rodziny. Argumentował to m.in. w ten sposób, że współczesny świat uchodzi i faktycznie jest światem postchrześcijańskim. W rodzinach przejawia się to na przykład poprzez niezajomość kultury chrześcijańskiej czy języka religijnego. Kultura i media skutecznie oddalają człowieka i rodzinę od religii. Małżeństwu nadają nowe znaczenie, w nowy sposób kształtują rozumienie wychowania, pomniejszają rolę rodziny. Mimo wskazanych trudności ks. Kurzydło starał się pokazać, w jaki sposób rodzina może pozostać w relacji z Bogiem. W tym kontekście przywołał trzech papieży, których refleksje i spostrzeżenia mogą pomóc w odzyskaniu podmiotowości świeckich i budowaniu zdrowych relacji. Zaznaczył, że diagnozę kryzysu

rodziny przedstawił Jan Paweł II. Z kolei Benedykt XVI mówił o rodzinie, że jest twórczą mniejszością. Natomiast Franciszek podkreślał kruchość, towarzyszenie, cierpliwość i bliskość jako drogę do uczenia się wiary i relacji. Na koniec prelegent zaznaczył, że SWII wraz ze swoim nauczaniem stanowi horyzont, który zaprasza do myślenia i poszukiwania rozwiązań.

Wystąpienie po przerwie miało formę dwugłosu. Temat „Między szczerością a dyplomacją. Kulisy prac nad dokumentami Soboru Watykańskiego II” zaprezentowali: ks. dr hab. Marek Gilski, prof. UPJPII w Krakowie oraz ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJPII w Krakowie. Prelegenci z Centrum Badań nad Soborem Watykańskim II zwrócili wpierw uwagę na to, że zanim zwołano Sobór, do biskupów zostały wysłane pytania, czym (jakimi problemami) Sobór powinien się zająć. Na podstawie odpowiedzi przygotowano schematy do prac dla ojców soborowych, gdyż nie sposób było zająć się wszystkim. Takie podejście zostało nazwane dyplomatycznym. Inna ważna postawa na Soborze to szczerość. W oparciu o dokumenty, vota i dzienniki prelegenci ukazali nie tylko sposób pracy na Soborze, lecz przede wszystkim zmianę używanego języka, bezpośredniość, podejście krytyczne czy transparentność. Dzięki temu słuchacze mogli poznać Sobór od środka, a nie tylko rezultat jego pracy. Wniosek zaprezentowanego dwugłosu brzmiał w ten sposób: Sobór Watykański II był wydarzeniem dyplomatycznym w dokumentach, krytycznym w votach i debatach oraz bezbronny w dziennikach. Uwzględnienie i łączne odczytanie tych materiałów pozwala zrozumieć prawdziwą dynamikę Soboru.

Podsumowaniem sympozjum było wystąpienie ks. dr. hab. Tomasza Kopiczki, prof. UKSW w Warszawie pt. „, Sobór bliski – Sobór daleki”, które zarazem stanowiło wprowadzenie do dyskusji. Przywołane przez niego wypowiedzi papieży dawały do zrozumienia, że Benedykt XVI zakończył epokę Soboru dalekiego, a Franciszek rozpoczął erę Soboru bliskiego.

Sympozjum o wybranych zagadnieniach Soboru Watykańskiego II zgromadziło kilkadziesiąt osób zarówno świeckich, jak i duchownych. Organizatorzy dziękują wszystkim prelegentom, a także uczestnikom sympozjum, którzy mieli okazję bliżej poznać specyfikę prac soborowych i ich rezultaty.

