

STUDIA EŁCKIE

26 (2024) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 26(2024), nr 4

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2024

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/26-2024-nr-4>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Makosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – CEO, Aquinas School of Leadership, LLC, USA
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Marcin **Sieńkowski** – WSD, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

Sekretarz redakcji ▪ ks. Ryszard **Sawicki** – WSD, Ełk

Redaktorzy tematyczni

Filozofia ▪ ks. Antoni **Skowroński** – PUZ, Suwałki

Historia Kościoła ▪ ks. Tadeusz **Białous** – WSD, Ełk

Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

Nauki o kulturze i religii ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

Nauki o rodzenie ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – UKSW, Warszawa

Nauki teologiczne ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierżputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych
Włoch, Florencja, Włochy

Pedagogika ▪ Arleta **Suwalska** – UŁ, Łódź

Prawo kanoniczne ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

Redaktorzy językowi

Język angielski ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University
of Steubenville, Gaming, Austria

Język włoski ▪ ks. Grzegorz **Sierżputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,
Firenze, Italia

Język polski ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

Redaktor statystyczny ▪ ks. Dariusz **Konopko** – WSD, Ełk

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	417-418
--------------------------------------	---------

Philosophy

Andrew Gniadek , <i>The Human Person and the Structures of Presence and Absence</i>	419-432
Curtis L. Hancock , <i>Plotinus on Eternity and Time</i>	433-446

Education

Arleta Suwalska , <i>Educational Change in the Finnish Upper Secondary School Curriculum: Selected Aspects of Health Education</i>	447-458
---	---------

Culture and Religion Studies

Natalia Wójcicka , <i>Testing the Importance of the Meaning of Life in the Relationship of Religious Struggles to Spiritual Growth and Decline</i>	459-472
--	---------

Theology

Eduardo Mauricio Justiniano Cárdenas , <i>Ensayo sobre algunos aspectos de la conciencia y la autoconciencia en la persona de Jesucristo / Essay on some Aspects of Consciousness and Self-Awareness in the Person of Jesus Christ</i>	473-486
Maciej Cieślukowski , <i>Podstawy teologiczne duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną / Theological Foundations of the Ministry for People with Intellectual Disability</i>	487-500

Family Studies

Tomasz Kopiczko , <i>Priorytety w katechezie rodzinnej w polskiej rzeczywistości duszpasterskiej. Propozycja pastoralna / Priorities in Family Catechesis in Polish Pastoral Reality. A Pastoral Proposal</i>	501-520
--	---------

Communication and Media Studies

- Anna **Gawrońska-Piotrowska**, *Sluchalność podcastów w Polsce na przykładzie studentów w wieku 19-24 lata / Podcast listening in Poland upon the Example of Students aged 19-24* 521-540

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 22) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 22)* 541-558

Reviews

- Jarosław **Ćwikła**: Ks. Tomasz Jelonek, *Postacie biblijne Starego Testamentu*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2022, ss. 191. 559-563
- Wojciech **Guzewicz**: *Milczeć ale życiem wołać*, Z ojcem Mateuszem Kolbuszem EC przeorem eremu kamedułów na krakowskich Bielanych rozmawia Grzegorz T. Sokołowski, Kraków 2024, ss. 318. 565-567
- Marcin **Sieńkowski**: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, przeł. A. Błyszcz, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2023, ss. 272. 569-570

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Czwarty numer czasopisma z 2024 r. liczy osiem artykułów naukowych, które poruszają problemy z zakresu filozofii, kultury i religii, teologii, mediów, pedagogiki oraz nauk o rodzinie. Cztery z nich zostały napisane w języku angielskim, a jeden hiszpańskim. Dwóch autorów pochodzi z USA, a jeden z Boliwii. Oprócz artykułów po raz kolejny publikujemy materiały historyczne i recenzje trzech książek.

Na końcu numeru zamykającego 26. tom „Studiów Elckich” udostępniamy listę Recenzentów, którym bardzo dziękujemy za owocną współpracę, trud i rzetelną ocenę artykułów opublikowanych w 2024 r. Należy w tym miejscu odnotować, że spośród wszystkich Recenzentów (44), prawie 64% (28) posiada afiliację zagraniczną (Boliwia, Czechy, Filipiny, Hiszpania, Kanada, Litwa, Słowacja, Tanzania, USA, Watykan, Wielka Brytania, Włochy). Pozostali Recenzenci (16) pochodzą z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Jedenastu Recenzentów wchodzi w skład rady naukowej naszego czasopisma. Żywimy głęboką nadzieję, że ta współpraca będzie kontynuowana i rozwijana w przyszłości.

We wszystkich czterech numerach 2024 r. opublikowano łącznie trzydzieści artykułów naukowych. Dwanaście z nich zostało napisanych przez Autorów zagranicznych (jeden artykuł posiada dwóch Autorów). Natomiast siedemnaście artykułów przygotowano w językach obcych (szesnaście w j. angielskim i jeden w j. hiszpańskim). Gremium rady naukowej napisało łącznie dziesięć artykułów (jeden profesor opublikował dwa artykuły), a członkowie zespołu redakcyjnego – sześć artykułów (dwóch profesorów napisało po dwa artykuły).

Ostatni numer bieżącego roku zaopatrzyliśmy także w „Zasady dla Autorów”, aby podstawowe i najważniejsze informacje dotyczące zamieszczania tekstów w naszym kwartalniku, adresowane głównie do potencjalnych Autorów, były znane i łatwo dostępne.

Wszelkie istotne treści, a zwłaszcza artykuły naukowe znajdują się na naszej stronie internetowej: <http://www.studielckie.pl/>. Warto dodać, że liczba wyświetleń strony na dzień 31 grudnia 2024 r. wynosiła 161 173, a rok wcześniej 140 212¹, co oznacza blisko 1 750 wejść w miesiącu.

¹ Por. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 25(2023), nr 4, s. 411.

Żywimy głęboką nadzieję, że wysiłek Autorów i praca zespołu redakcyjnego przyczyni się do rozwoju intelektualnego zarówno Czytelników, jak i samych Badaczy, którzy w kończącym się roku zdecydowali się na publikacje w „Studiach Elckich”.

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

ANDREW GNIADEK*

The Human Person and the Structures of Presence and Absence

The notion of presence, of something being before us and revealed to us, underpins our experience of the world. This article delves into the phenomenology of presence in terms of the human person seeking to illuminate the structures of presence and absence in things, ourselves, and our world.

The first part examines the dynamics of presence and absence through intentionalities such as perception, memory, imagination, and anticipation. Furthermore, the article explores three terms of identity in the invariant structure of a phenomenon, the structure of relationships within the limits of the phenomenon, and the unfolding of capacities over time to manifest inherent qualities of action. The article will discuss the “thisness” or “isness” of a person, which is the very act of existence of anything that exists, and how it cannot originate from that phenomenon but must come from God Himself. The unique role of the human person as a transcendent self-ordering free agent, the one to whom presence and absence is revealed and who presences, that is, actively engages in the unfolding of the presence and absence in freedom, highlights the interplay between the human person and the structures of presence and absence.

The second part will continue the examination of the relationship between God and humankind through Exodus 3 and the burning bush to illustrate how God declares Himself as the source of all life and existence, as He is Life and Existence Itself. God is the foundation of all existence and His presence to us, which establishes us both from the start of our lives as well as maintaining our “thisness” at every moment, is a pure free gift for our sake.

The third part will examine St. John of the Cross’s first mode of God’s presence phenomenologically to uncover truths about God’s presence in relation to human persons. We aim to deepen our understanding of presence and

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



absence, the implication of both for human experience, and the relationship between each human person and God.

The Human Person and the Dynamics of Presence and Absence

When any phenomenon is present to us as human persons, we turn our awareness to the gradual and temporal unfolding of that presence¹. During the gradual unfolding of the presence of a phenomenon, we perceive sides and aspects of that phenomenon manifested through profiles. These profiles, as temporally distinct subjective experiences of the sides and aspects of a phenomenon, disclose the truth about the unfolding of the phenomenon's capacities over time to manifest the inherent qualities of action from the perspective of the subjective dimension of the human person. These temporally distinct experiences unfold the given presence both in the subjective dimension of the person and the objective dimension through the thing's correlation with the human person.

The objective and subjective dimensions of the human person are essential for understanding presence and absence as a formal structure of existence. When we encounter any phenomenon, we engage in presencing, an intuition directed toward the phenomenon's ultimacy. This presencing correlates the human person and the phenomenon. In the objective dimension, we perceive sides, aspects, and profiles manifesting the phenomenon's identity through these presentations. In the subjective dimension, we experience the unfolding of the phenomenon's presence, moving from initial awareness to deeper understanding and appreciation. This dynamism utilizes various intentionalities, such as perceiving, remembering, and anticipating. For example, structure and words constitute the objective dimension of a conversation. Our understanding of the conversation, any emotional responses to the conversation, and the impact of the conversation on the personal relationship constitute the subjective dimension. *Presencing* is the active and continuous engagement by which a human person unfolds the presence of a phenomenon in a blend of presence and absence through intentionalities like knowing, understanding, remembering, and anticipating.

The human person is given the phenomenon through a blend of presence and absence, which manifests the object's identity. Each unfolding, that is, each empty unfolded intention, attunes the person in presencing the phenomenon. At each stage of unfolding the presence of the ultimacy, the phenomenon is sought as present through penultimate intentions; each intentionality could be different but still related to the ultimacy. Absence here is a positive phenomenon; it is not something lacking there.

While anticipation and imagination share similarities with remembering and perceiving in presencing a phenomenon's ultimacy, both also have differ-

¹ I am indebted to Fr. Robert Sokolowski for his explanation of phenomenological terms in his book *Introduction to Phenomenology* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000). Many terms used throughout this article are used according to his explanations in that book.

ent senses. When a person remembers, the person has experienced at some point in the past the intuition of the ultimacy and its unfolding presence, but this experience can be subject to subtle distortions due to emotions, lack of power of memory, passage of time, and subsequent experiences. All of these factors can also shape anticipation and imagination, but in a different manner. In this case, they condition the creation of potential future ultimates. For example, a person who anticipates some future event may be conditioned by emotions such as fear or anxiety in a negative manner than what may actually occur once the person intuitively feels the event in actual presence. In the case of imagination, the person may imagine a future that is framed by the person's past experiences that inform the person's aspirations and expectations about what that future could be. Absence is not identical to nothingness; absence positively frames our experience and understanding of the phenomenon.

The attunement to the phenomenon through absence increases and emphasizes aspects of the phenomenon somebody can know through reporting and remembering. Attunement here means what is vague in absence becomes more structured to the person such that the unfolding of the presence has more impact on the person and demonstrates a deeper relationship of the person to the phenomenon. While intentionality causes the person to become attuned to various aspects and capacities of a phenomenon as they are revealed over time, presencing occurs in the process of unfolding of these various aspects and capacities in a blend of presence and absence; in this way, presence makes absence more clear just as absence makes presence more clear.

For example, imagine reading a novel. The words that are on the page are being read as present, while the words already read are remembered as past in your reading, but may or may not be present in the context of the story. Yet, these absent words in reading contribute to the experience of the novel. We anticipate how the plot will unfold as more words are read, and we remember preceding words that give more context to what is presently happening in the plot. This interaction between presence and absence forms our understanding of the novel and how we experience the world being presented to us through words. Through presencing the novel, founded on the associated underlying intentionalities such as seeing and imagining, we become attuned to the writer's style, word choice, and emotional cadence as the elements of the novel and the novel as a whole unfolds over our time reading it.

This analysis brings forth another important point about presence and absence in seeking the ultimacy: the phenomenon-sought-as-present. For example, if we seek the presence of a friend, we call that person on the phone, text the person, or try to remember whether the person is available before doing either of those activities. It would be confusing to express a desire to speak with someone specific and then converse with another person as if they were the intended recipient. In such a scenario, the speaker mistakes one person's

presence for another and misguidedly pursues the wrong person. Any seeking has a correlated point of completion in the sought presence.

The preposition “by” is important for understanding presence and absence in its usage in English in its active sense, such as “I swam more laps in the pool by using fins”, that is, by use of some means, and also in the passive sense of letting go of things and removing obstacles through a free choice and action. Both these active and passive dimensions of presence and absence show that it is only through personal presence correlated to phenomena that this formal structure of existence shines forth. The world is only present to those who can presence the world; a person is present to him or herself and God, but also to other persons who are correlatively presencing that person in a qualitatively greater or lesser degree, such as one person concentrating on a conversation that adds to the person’s intuition of the other while another person may be saying words, but distracted by his or her imagination by thoughts of watching TV after this conversation is over.

Memory as a human power is also important in a discussion of presence and absence. Earlier, when discussing intuition, we saw that the bodily presence of something involves intuition as presencing towards the thing’s ultimacy. However, intuition is not restricted simply to bodily presence. When we remember something, that thing is experienced *as past*. We are not experiencing something else, but seeking and bringing to presence the ultimacy, which here is the thing experienced as past. Yet, while the memory engages the thing as past, this intuition is analogous to the intuition of a filled intention, that is, the actual present phenomenon. The identity of the phenomenon is identical in perception and memory, however the ultimacy of the phenomenon intuited through memory may not always align with the ultimacy of the phenomenon as originally experienced or even the identity of the phenomenon as such. Our recollection of past phenomena is shaped by emotions, subsequent experiences, and the passage of time, potentially leading to subtle distortions and blends in our remembered intuition of the phenomena’s ultimacy.

While the degree of trust or doubt in memory may vary based on the strength or weakness of a person’s memory, memory recalls an absent phenomenon and makes it present to the person. Even though a recollection is an empty intention, it is distinct from other empty intentions, such as anticipation. A person who remembers has experienced the phenomenon, while a person who anticipates has not. The noematic form of the phenomenon *must be* distinct from the noematic form of a sensory perceived phenomenon as present since the noetic activity of memory differs from the noetic activity of sight, hearing, smelling, tasting, or touching. The human person, the *ego* or I, freely and correlatively not only revives the phenomenon as past but also who he or she was at the time of presencing that phenomenon. Again, any presence requires the correlation of the person and that which is presenced, and the person as past is brought with the phenomenon as past through the power of memory.

The remembered self and the remembering self are the same person. Therefore, the self may engage in presencing something at a given time, but that underlying intentionality transcends time since memory brings forth what the person was conscious of at some present time as past to the present time. Again, the subjective dimension of the human person (my present self remembers myself as past, perceiving this phenomenon as past) and the objective dimension (the phenomenon as past as perceived by myself as past remembered by my present self) manifest the identity of a single, irreducible human person whose activity in its very unfolding transcends time. Remembering is still as much of an intuition as seeing the phenomenon despite the distinctness of remembering as an empty intention and seeing the sought phenomenon as a filled intention. This act of remembering, therefore, allows us to transcend the limitations of time and access past experiences and aspects of ourselves. Memory, therefore, becomes a witness to the dynamics of absence and presence, where absence is made present, shaping our understanding of current experience.

Despite being revived into the present, the absence of the past phenomenon helps form our present identity and how we respond and relate to the world and ourselves. For example, if I remember that something on my desk is missing, something was present that ought to be but is absent, that object may be missing in its presence, but it affects my present self to immediately search for where the object on my desk may have gone, or who may have removed it, and for what reason somebody removed it.

The human person focuses his or her awareness on the presence and absence of different sides, aspects, and profiles of the phenomenon, either past, present, or future. All our awareness is primarily founded on perception through the intentionalities of sense experience and other intentionalities like remembering and imagining. The human person's understanding of identity arises from a blend of the experience of the phenomenon as present over time, manifesting itself in its invariant structure, the structure of the relationships among sides and aspects of the phenomenon as a blend of various presences and absences, and the unfolding of the phenomenon's capacities over time manifested through inherent qualities of action.

To the first point of the invariant structure of the phenomenon, we engage ourselves in various intendings that blend presence and absence to unfold the identical predicates of each experienced thing of this type. For example, imagine we have a friend named Bill, an apple, and a computer, and place them all next to each other. I point to our mutual friend Bill and see his body, his hair, and his clothes. I notice how tall he is compared to the apple and computer, and I also know that Bill is kind, but I cannot materially see his kindness, but I intend, emptily at this moment and therefore a phenomenon as absent, through memory, Bill's kindness last week at the barbecue, which was present when he graciously stopped eating and went out of his way to pass me the ketchup. However, none of these phenomena are identical to "Bill" but are sides, as-

pects, and profiles of Bill. The same holds true for an apple and a computer. All three phenomena have their own invariant structure despite sharing features with other phenomena we experience over time that manifest an identical invariant structure but do not share an identity (e.g., Bill is not Sarah, despite both being human persons).

To the second point about the structure of the relationships among the sides and aspects and profiles of the phenomenon as a blend of presence and absence within the limits of the phenomenon's identity and category, consider the three phenomena of Bill, an apple, and a computer again. For example, a computer has a structure of relationships such as a processor, a motherboard, RAM, and some method for giving input and receiving output, but a human person has a body with hands, feet, a brain, eyes, ears, a heart, and other parts. A person focuses on the blend of the presence and absence of these parts as perceived to see the patterned structure of these interconnected relationships united by the phenomenon's identity.

To the third point about the unfolding of the phenomenon's capacities over time to manifest the inherent qualities of action, the human person intends aspects of the phenomenon's behavior both in its presence, that is, the appearance and actions performed by the phenomenon in relation to the human person and the world, and absence, that is, any capacities that are not yet fulfilled in the phenomenon and require different conditions or more activity to come to fruition. We must understand that these capacities as absent are real; they are not simply a lack of presence. They are absent in manifestation due to the person not developing them through the proper intentional activity associated with that capacity. Through intuition, we grasp the phenomenon's present qualities and recognize its capacity for change. These capacities, while founded on identity, are not intuited directly as separate entities, but rather understood as integral aspects of the phenomenon revealed through the unfolding of its presence.

The foundation of these three aspects of a phenomenon's identity requires also perceiving that a phenomenon is a phenomenon at all. In other words, we cannot experience identity through the manifold of presentations without the "thereness" or "isness" made present through the noetic activity of perception. This "thereness" or "isness" of the human person is not the invariant structure of the person, nor is it the structure of relationships, nor is it the unfolding of the person's capacities over time to manifest inherent qualities of action, nor is it the identity of the person nor the person as a person. On the other hand, absence is not simply a lack of *esse* or identity since absence gives us the space to focus and emphasize specific aspects of a phenomenon. Furthermore, for the human person and through our transcendent power of how we can intend the structures of things, we can recognize and respond to what is absent, that is, the limitations, and then imagine what can be, bringing this potential future into the present, and transcending present limitations based on absent phenomena. The invariant structure of the person, the structure of the person's relationships as

such, and the person's capacities found their identity. The person's identity unfolds in intentional activity through experiences and relationships with phenomena and also founds the person as such.

The person, as such, is the subjective self, the I, that includes the transcendental ego as the source of responsibility, freedom, self-awareness, and intentionality. Declarations are important for understanding the human person's appropriations in their relationship to the world due to how the person's "articulation that is achieved... is appropriated by the one who achieved it"². Any statement where the person points to the intentionality about him or herself about what is articulated presents the reality as "explicitly appropriated as being articulated, and the one who articulates declares himself, and he declares himself with the appropriate modality"³. Not only is the person present in his or her "thereness" or "isness" and identity, but the person reveals his or her personhood, identity, and the three aspects of identity through appropriation in declarations. Therefore, the person is a transcendent self-ordering free agent, who dynamically and actively participates in influencing their experience of reality by completing or degrading their identity, thus expanding or constricting themselves in correlation with the objective world. The person achieves this through the development of the subjective dimension of self, via intentionalities, appropriations, and actions. The inherent dignity of the human person shines forth in our capacity for self-order and the freedom to effect order or chaos since we can participate in the world on our own terms and be responsible for the outcome.

As a transcendent self-ordering free agent, the human person's active participation requires the gift of "thisness" bestowed by God who is the source of all existence. God, through his creative act, graciously grants to every human person the gifts of self-awareness, intentionality, and freedom, empowering them to presence the world and themselves. God, as a Triune Community of Persons, transcends limitations while remaining present to each human person. The Exodus 3 narrative demonstrates this dynamic of the divine presence and absence when God reveals Himself to Moses through the burning bush. God's conversation with Moses and the burning bush act as a bridge which connects the divine and human through personal presence. God's self-declaration of who He is manifests His personal presence and His relationship with humankind.

Exodus 3 and the Revelation of God's Presence

Exodus 3 uses symbols to manifest the enduring presence of God to the world and human persons and God's declarations about himself and humankind. St. Augustine, when talking about this revelation of God, says,

² R. Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person* (Cambridge, UK: Cambridge University, Press, 2008), 32.

³ Sokolowski, *Phenomenology of Human Person*, 32.

The flame which appeared to Moses in the bush...that column which followed the people in the desert... the lightnings and thunders which were produced when the Law was given on the mountain... the material form of those things came into being for this purpose: to signify something and then pass away⁴.

All these aspects of the fire in the bush as non-consuming, light-bringing, personally relating, sanctifying the ground, and speaking words characterize aspects of the Trinity's identity through action concerning creation and humankind. The fire of God will appear again on Mt. Horeb, where this theophany is taking place, in another theophany where the God gives the Mosaic law to the people of Israel in Exodus 19:18: τὸ δὲ ὄρος τὸ Σινα ἑκαπνίζετο ὅλον διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ' αὐτὸ τὸν θεὸν ἐν πυρί καὶ ἀνέβαινεν ὁ καπνὸς ὡς καπνὸς καμίνου καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα (Ex 19:18 LXX) (And the whole of Mount Sinai smoked on account of God coming down upon it in fire both the smoke ascended as smoke of an oven and all the people were completely besides themselves to the utmost)⁵. In the next verse, 19, the LXX says, Μωσῆς ἐλάλει ὁ δὲ θεὸς ἀπεκρίνατο αὐτῷ φωνῇ (Moses spoke and God took up the conversation by his voice). St. Jerome says, *Moses loquebatur et Deus respondebat ei* (Moses began to speak and God was responding to him) (Ex 19:19 Vulgam).

The symbol of fire, from the burning bush on Mt. Sinai to the present day, represents creation's connection, in particular humankind, with God and His presence. The burning bush also signifies the absence of Baptism, serving as a prefiguration of this sacrament that would be revealed through Christ. While Moses could not have perceived this absence at the time nor predicted the presence of Baptism, as the reality of Baptism was not yet instituted by Christ, we being familiar with the fullness of revelation in Christ now recognize the burning bush as pointing beyond its limits towards this absent yet present reality. This absent reality, though not presenced by Moses, is present to those of us who encounter the Scriptures with an understanding of salvation history and the revelation of God in Christ.

The one and triune God as a Triune Community of Persons holds and enlivens creation through His presence, that is, God's "thereness" and "isness" concerning creatures, in particular humankind, to change us to be more like him *while persisting in our identity and personhood so that neither are annihilated but instead unfold at a higher level with God than without God*. God, as a Triune Community of Persons, is free, just like human beings are free to respond through a self-ordering agency. God does not need to self-order Himself because he is eternally self-ordering as Order itself, and everything exists simply to God in eternity. Therefore, God does not require any fulfillment. Self-ordering for God does not involve any potentiality being realized because, as

⁴ Augustine, *On the Trinity*, II, 7, 13 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963), 67.

⁵ All Greek and Latin translations are the author's.

St. Thomas said, God “is the actuality of all acts, and therefore, the perfection of all perfections”⁶. However, God mysteriously responds to our transcendent self-ordering free agency, giving us the dignity of making ourselves more or less like Him. God’s declarations report his responsibility for humankind in the conversation within Himself where it says καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν... καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Gen 1:26-27 LXX) (And God said Let us make man according to our image and likeness... And God made humankind; he made him according to the image of God male and female he made them). This declaration of God reveals that the plurality of God’s divine inner life roots our existence as an image of that very life. This plurality does not mean God is male and female; however, plurality itself is somehow mysteriously part of the one God, and the image of that plurality comes out in man and the complementarity of male and female for one humankind towards generating life, just as God of himself creates life and is Life itself. St. Augustine confirms this, saying, “In respect to Himself, however, and not to the other, each is what He has; thus, in respect to Himself He is said to be alive, for He has life, and He is Himself the life which He has”⁷. God’s image in us grants us our inherent worth and dignity.

Exodus 3:4 starts the conversation between Moses and God when God says, “Moses!” and Moses responds with an injection saying “Here I am”, which St. Jerome writes as *adsum*, which follows the Hebrew. The Greek here is τί ἐστίν (Who is it?). Moses declares his presence to this mysterious voice calling his name, like a roll call, and the LXX Greek conveys the confusion of precisely *who* is saying Moses’s name. Now God identifies himself through four relationships of origin, much like within the Trinity itself about generation and procession in God’s identity: first, as the God of Moses’s father, who was a Levite; second, as the God of Abraham; third, as the God of Isaac; fourth, as the God of Jacob⁸. Already, God manifests something of His identity through the intentional activity of *creating*, forming an unalienable relationship between Creator and creature as well as *caring* through his original relationship with these four men. He declares he is responsible for Moses’s father, Abraham, Isaac, and Jacob. God may not be bodily present, but his absence highlights his divinity as only God can make and speak through fire that does not consume that which is on fire. God’s absence here highlights the power of his presence beyond what is manifested in the burning bush.

⁶ Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9, at Aquinas Institute, <https://aquinas.cc>.

⁷ Augustine, *The City of God: Against the Pagans*, XI, 10, trans. R.W. Dyson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), 462.

⁸ Cf. “It is the Father who generates, the Son who is generated and the Holy Spirit who proceeds, so that there be distinctions between the persons but unity in nature”. Fourth Lateran General Council, Chapter II: The Error of Abbot Joachim (1215), §318, in *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, ed. Jacques Dupuis, 7th rev. and enlarged ed. (Staten Island, NY: St. Pauls, 2001), 153.

In Exod 3:14, God declares himself, saying ἐγώ εἰμι ὁ ὢν in Greek (Ex 3:14 LXX) (I am who presently and actively always is) and *Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum* in Latin (Ex 3:14 Vulgata) (God said to Moses: I am who I am). We see something important here that the LXX brings out: the second I am is a statement of *what* about God (ὁ ὢν). On the other hand, the first three words, *I am who*, is a Trinitarian symbol in three ways: first, the word *I* taken alone symbolizes source, beginning, free unity, the ultimacy of personhood, and the irreducibility of the person, and the foundation of what is manifest to us as transcendent self-ordering free agents, *from whom*, which is symbolic of the Father; second, *am* as a verb speaks of the Word, *by whom and through whom*, which is symbolic of the Son; third, the *who* founds all the love and mercy of God *in whom*, where the foundation of personal relationship is itself personal as the love between Two Persons, Father and Son, and the agent of sanctification and personal relationship for human persons, who is the Holy Spirit. *I am who* breaks down into *from whom* (Father as “I”), *by and through whom* (Son as “am”), and *in whom* (Holy Spirit as “who”), and taken together, symbolizes the mutual indwelling of God, the *perichoresis*, which reveals and manifests God’s inner life as a Triune Community of Persons. Here, God as a Triune Community of Persons declares Himself as the source of existence and life to all things. All of us through presencing declare ourselves as an “I”, all of us act through our identity and freedom determining our “am”, and all of us are ultimately responsible as “who”.

This Trinitarian understanding of God’s self-revelation to Moses in Exodus 3 aids in investigating the structures of presence and absence since God, while objectively and symbolically manifest in the burning bush, also transcends our comprehension by reason alone. The human person’s experience of presence and absence mysteriously mirrors how God reveals Himself to us. Yet, God does not reveal himself only in the objective dimension but also in the subjective dimension of the person. St. John of the Cross’s mystical theology provides insights into how God maintains our existence through what he terms the “presence by essence” and how we can explore God’s presence to the human person in this interior mode.

St. John of the Cross and the First Mode of the Presence of God

In his commentary on Stanza 11 of the *Spiritual Canticle*, St. John of the Cross tells us how God’s presence has one mode, which he calls presence by essence:

The first is his presence by essence. In this way, he is present not only in the holiest souls but also in sinners and all other creatures. With this presence, he

gives them life and being. Should this essential presence be lacking to them, they would be annihilated. Thus this presence is never wanting to the soul⁹.

St. John also mentions this mode of presence of God in *The Ascent of Mount Carmel*:

This union between God and creatures always exists. By it he conserves their being so that if the union should end they would immediately be annihilated and cease to exist¹⁰.

Here, God presencing the human person, and all other things, gives them life and being. The “thereness” of the person is a pure gift from God due to his awareness of an “I”, an image of Himself (cf. Gen 1:26-27), which founds the person as a person who, through his or her personhood and identity, experiences things and the world itself (objective dimension) and themselves (subjective dimension). The union is intentionality; that is, God is always conscious of us and, therefore, permanently related to all things, including us. God’s noetic act is one from the dimension of eternity, but for us in time, it is experienced as ongoing and active in that he maintains and creates continuously as we experience phenomena, that is, things, ourselves, and the world. God’s awareness, His intentionality, to persons is not simply sustaining the “thereness” of the person but also acknowledging, affirming, recognizing, and respecting the person’s identity and the gifts He gave as capacities that the person may freely use for the good of others and God or abuse for the sake of him or herself at the expense of others and God. Evil in the world is not inherent to the world *per se*, but comes from the actions of human persons who decide to not love others, themselves, or the world, which either enhances or diminishes reality. The presence and absence of an “I”, the being as an image of God, not only is an “I” due to God’s intentionality, which founds reality itself, but also human persons participate in the creative quality of God’s intentionality in our free choices in reality; our intentionalities shape reality in participation with or against God’s Will.

God’s intentionality in this first mode of presence is not that of a passive observer; he did not wind our clocks and let them run while he maintained us watching the outcome. God does not simply know us through some detached scientific method. God’s awareness goes down to the smallest details ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἡρίθμηνται. μὴ φοβεῖσθε πολλῶν στρουθλιῶν διαφέρετε (Lk 12:7 NGT) (But also the hairs of your head have

⁹ St. John of the Cross, *Spiritual Canticle*, stanza 11, §3, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, 3rd ed. (Washington, DC: ICS Publications, 2017), 511.

¹⁰ St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, II, 5, §3, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, 3rd ed. (Washington, DC: ICS Publications, 2017), 163.

been all counted. Do not be afraid. You are far superior than many sparrows). The “I”, as known and loved by God, is the metaphysical foundation for self-ordering and freedom of the human person. The acknowledgment and recognition by God of the other as “I” founds the person’s existence in God’s gift of Himself imaged in each human person. As St. John the Evangelist says in his first letter καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει (1 Jn 4:16 NGT) (And we have come to perceive in faith the love that God has within us. God is love, both whoever remaining in love remains in God and God remains in him.) Since in this first mode of presence, God supremely values and appreciates us as human persons in His presence in his love, that inherent worth and respect from God imbues us with our dignity as human persons. God’s first mode of presence in all things, particularly human persons, is founded in God’s love since that *is who he is*. Therefore, His love for us, by virtue of his Divinity, founds our dignity in that we are infinitely valued by God, and therefore must be infinitely valued by others; this love also founds our freedom, since love cannot exist without freedom lest it become slavery. The presence of God Himself as love blends dignity and freedom giving us the opportunity to transcend our limitations by saying “yes” to his love and ultimately sharing in the divine nature.

Conclusion

We have gone through presence and absence in perception and intentionality in the human person. We explored the revelation and implications of God’s presence, as revealed in Exodus 3. Presence is not simply an abstraction but an experiential reality that exists in all things, God, and in the intentionalities of transcendent self-ordering free agents, that is, persons, especially in the intentionalities of knowing and loving. The act of presencing, the encountering and acknowledging the presence of phenomena as revealed, lies at the foundation of meaningful human connection. Absence is the perception of what can be, the negative space, capacities, and the background of the focus of the human person’s awareness. We anticipate and change our lives in the present based on what we perceive the future could be; we remember what was past, which changes our present. Both of these absences affect our present selves despite transcending time. Finally, the human person’s experience of absence aids in understanding ourselves as free. We can self-order ourselves and order things based on what is absent to transcend limitations and actively shape our present reality through our intentionalities.

The human person, the perceiver, and knower of this blend of presence and absence, is the core of our world and the pivotal link of this exploration from which we explore the presence of things and then explore God’s presence in human persons and the world. Presence and absence allows us to look beyond the limitations of being to He who is Infinite, God, and establish that personal

relationship through His self-revelation and our free cooperation. The journey into presence and absence is an ongoing one, a mystery, a continuous unfolding of meaning that invites us to engage more deeply with the world around us and the divine within us.

* * *

Summary

This article explores the phenomenology of presence and absence through the philosophy of the person. The human person is central to this dynamic interrelationship of presence and absence, intentionality, and identity, which shapes our understanding of ourselves, others, and God.

Presencing is the active and continuous engagement by which a human person unfolds the presence of a phenomenon in a blend of presence and absence through intentionalities such as perceiving, remembering, imagining, and anticipating. Through intentional acts, the person focuses on the unfolding presence and absence of phenomena in their various aspects and capacities. Intentionality allows human persons to transcend the present moment and its limitations through remembering past experiences and anticipating and imagining new possibilities. Absence is not merely a lack of presence but instead frames limitations and provides the foundation for new possibilities of what can be. Presence and absence only exist by an “I”, the person, the foundation of all intentionality.

Presence and absence applies not only to human persons but also to God. God’s presence is the foundation of all reality, yet God remains hidden from us as absent. While this may seem paradoxical, in fact, it shows his immanence not as in pantheism, where He and creation are identical, but that He, through his love, freely created us in that love, which gives us our dignity, freedom, and personhood.

The human person is a transcendent self-ordering free agent who shapes reality through intentions, appropriations, and actions. This freedom underscores our inherent dignity and capacity for self-determination, empowering us to shape our experience and meaningfully impact our world.

Keywords: presence, absence, intentionality, identity, God, human person.

Bibliography

- Augustine, *On the Trinity*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.
 Augustine, *The City of God: Against the Pagans*, trans. R.W. Dyson. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
 Fourth Lateran General Council, Chapter II: *The Error of Abbot Joachim (1215)*, §318, in: *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, ed. Jacques Dupuis, 7th rev. and enlarged ed. Staten Island, NY: St. Pauls, 2001.

- Novum testamentum graece*, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. 28th rev. ed. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs and Robert Hanhart. Rev. ed. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Sokolowski R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Sokolowski R., *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- St. John of the Cross, *Spiritual Canticle*, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, 3rd ed. Washington, DC: ICS Publications, 2017.
- St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, in: *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, 3rd ed. Washington, DC: ICS Publications, 2017.
- Thomas Aquinas, *De potentia*, at Aquinas Institute, <https://aquinas.cc>.
- Vetus testamentum, Vulgatae* ed. Vol. 1. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2021.

CURTIS L. HANCOCK*

Plotinus on Eternity and Time

Plotinus' explanation of eternity and time echoes Plato's metaphysical dualism which contrasts, and yet relates, the intelligible world, the spiritual, eternal world of Forms, and the physical world, the material, temporal world of physical things. Plotinus' reliance on Plato is explicit, so much so that he has a self-conscious allegiance to Plato's thought in all his writings. Typically, Plotinus employs the Platonic strategy of explaining the physical, temporal order by a causal connection with the higher spiritual realm. For Platonism physical things are pointers toward higher realities.

Porphyry, Plotinus' student and editor, who arranged his 54 treatises into six sets of nine (hence titled the *Enneads*), adroitly placed Ennead III 7, "On Eternity and Time" adjacent III 8, the famous essay "On Nature and Contemplation". This is fitting since Plotinus holds that contemplation is the key principle for understanding eternity and time. Contemplation is not just important for Enneads III 7 (45) and III 8 (30); it is a persistent theme, at least implicitly, in all of Plotinus' writings¹. In other words, it is difficult to exaggerate the role of contemplation in Plotinus' account of reality. Its importance is crucial for two reasons: (1) contemplation is a bridge between Platonism and Neoplatonism, of which school Plotinus is the founder; (2) contemplation reveals an entire ontology of noetic entities coordinated with Plotinus' doctrine of emanation. Once the metaphysical riches associated with contemplation are elaborated, Plotinus' philosophy can be comprehensively described, in which context eternity and time can be illuminated. In observance of the need to sup-

* Curtis L. Hancock – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2918-1453>; e-mail: curtishancock@pm.me

¹ This article observes the conventional way of citing Plotinus' *Enneads*. The convention is to identify the treatise, then the chronology in parentheses, which number Porphyry supplied to satisfy the curiosity of scholars. Accordingly, the above reference to Ennead III 7 is cited as III 7 (45), signifying the seventh treatise in the third volume of Porphyry's edition, but the forty-fifth treatise that Plotinus actually wrote.

ply a Platonic background as preparation for an explanation of Plotinus' distinctive philosophy of eternity and time, this article naturally divides into two parts. The first is a summary of the Platonic background; the second is an analytical summation of Plotinus' philosophy of eternity and time.

Part One

To explain how contemplation functions as a bridge, one must examine an *aporia*, or perplexity, with which Plato wrestled as he composed his middle dialogues, such as the *Phaedo* and the *Republic*. The *aporia* concerns how the lower and the higher beings are connected in Plato's classic dualism. Plato tries to explain the connection by developing his distinctive theory of participation (*metexis*), according to which attributes of physical things are semblances of eternal Forms. Attributes, some essential, some non-essential, which define physical things, somehow represent Platonic Forms which exist as independent substances in a metaphysical world. The theory of participation aims to explain that physical things have a relationship with reality by virtue of a liaison with immutable spiritual intelligibilities, whereby these immutable natures have a presence in physical things. Plato expresses this connection by using terms like "imitating", "copying", "sharing" as synonyms for "participating in". Of course, such a theory seems vague, provoking Aristotle's criticism that participation is no more than metaphor².

Plato gradually became aware of this difficulty with his dualism. By the late middle dialogues, he came to realize that the objects that inhabit the intelligible world are static. How could static Immutable objects influence a world of mobile physical things, a world characterized by time? The Forms are influential metaphysical beings. But given Plato's depiction of the Forms, it is difficult to judge how such immutable beings could affect or change anything. Dialogues like the *Phaedo*, the *Symposium*, and the *Republic* seem to suggest that the Forms, just by being the immutable things that they are, somehow influence the physical world and perhaps other intelligible things by something called participation. Plato himself began to realize that this solution is vague and too simple to be convincing. The Platonic Forms are models that other things imitate. However, formal or exemplary causality alone lacks dynamism, without which it is difficult to see how the Forms could effectively commune with other things. Plato was confronting a disturbing *aporia* that threatened the coherence of his philosophical achievement. This *aporia* was painfully exposed by Zeno in the last of Plato's middle dialogues, the *Parmenides*. Plato's philosophy was in a crisis³.

² Aristotle, *Metaphysics*, I, 992a 25-29.

³ The definitive study of Plato's *Parmenides* is Reginald E. Allen's *Plato's Parmenides: Translation and Analysis* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1983). Also see F.M. Cornford, *Plato and Parmenides* (New York: The Library of Liberal Arts, 1957). See also Tabak, M. *Plato's Parmenides Reconsidered* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

Plato's response was a confession of intellectual integrity. Ambivalence gave way to admission that his theory of Forms was problematic, in need of serious revision, the expression of which occurs in the *Parmenides*, the *Sophist*, the *Philebus*, and other later dialogues. In the wake of this crisis, Plato devoted most of his later work to reassessing the middle dialogues, the main outlines of which have been handed down and taught in philosophy classrooms to this day as Platonism. What is less known is Plato's struggle to achieve a coherent Platonism in the later years of his life. It is a lesson in the history of philosophy how Plato, with honesty and humility, confronted the limitations of his original orthodoxy. This reassessment will have profound influence on Plotinus and brings perspective and content to his philosophy of eternity and time.

As Plato labored to solve his difficulty—which is to explain basically how a world of immutable beings can affect a temporal, mobile world—he realized that he had to determine whether something besides *stasis* could exist in the intelligible world. Another way of expressing this problem is to ask how eternity can influence time. This way of putting the question indicates how this background in Plato bears on Plotinus' definitive account of eternity and time. He will employ a new way (a Neoplatonic way) of applying participation to metaphysics to clarify the relationship of time to eternity.

A certain foreshadowing of the eternity-time relationship in Plotinus occurs in the *Timaeus* which asserts that the participation of physical things in Forms is not just a formal causal relation. Since there is need of an efficient cause to fashion things to resemble the intelligible models, it is natural to posit a mind which works as a kind of craftsman, a Demiurge if you will, who fashions physical things to emulate Forms. This is a pioneering step in Plato's vision of the universe. The *Timaeus* introduces mind as a necessary feature of the universe. Moreover, unlike the cosmic mind of Anaxagoras, the Demiurge has real productive consequences in the universe, carrying out the task of manufacturing things to emulate the Forms as divine archetypes. The Demiurge fashions the world so that it becomes "a moving image of eternity", a phrase the significance of which inspires Plotinus' account of time⁴.

Plato's next development is to go beyond thinking of the Forms as remote objects, things independent of any mind, but which happen to be the objects the Demiurge beholds or "gazes upon" at a "distance", so to speak. Instead, Plato concentrates on the inner nature and workings of the intelligible world itself. He strives to examine the Forms from the inside rather than from the outside. This change of perspective follows on Plato's deepening appreciation of the fact that the Forms interrelate; that their intelligible natures are implicit in each other. Plato gives special attention to these interrelationships in a dialogue titled the *Sophist*, which turns out to be a watershed in Plato's corpus.

⁴ *Timaeus* 37 D4-C7.

Logical relations show interrelationships, but the Forms are not just abstractions. They are metaphysical substances. Furthermore, the interrelationships in the intelligible world indicate dynamism. Plato exploits these interrelationships in order to develop a theory of supreme genera, the *megista genē*: substance (*ousia*), sameness (*tauton*), otherness (*heteron*), rest (*stasis*), and motion (*kinēsis*). This last genus uncovers the solution to Plato's *aporia*. The *megista genē* are ultimate categories that subsume lower genera. Substance, of course, is ontologically the most basic genus, since it is that to which other things are predicated. Even more basically, substance is that which exists in itself. Furthermore, each Form, by virtue of its identity and immutability, remains the same, always. Hence, sameness (*tauton*) is another category, or supreme genus, characterizing the intelligible world. Moreover, since every substance differs from every other and differs from its predicates, the realm of *ousia* also contains difference or otherness (*heteron*) as a category. Finally, Plato infers from his analysis that another supreme genus defines the intelligible world. This is the category of rest or *stasis*, which obtains because every Form is an immutable entity.

This declaration of rest recalls Plato's *aporia*: isn't a world of eternal *stasis* inert? At this point a dramatic event appears in the dialogues, an epiphany which cuts through the Gordian knot of *stasis* as the last word in his metaphysics. It cannot be the last word because his analysis is not complete without declaring that motion (*kinēsis*), the contrary of rest (*stasis*), must define the intelligible world. However, this motion cannot be physical motion. Physics has no place in the spiritual world. Intelligible motion is different in kind from physical motion. The motion in the intelligible world must be cognitive, intellectual, or spiritual motion.

This is the insight that enables Plato to conquer his *aporia*. He describes this intuition in a distinctive passage of the *Sophist*. Plato gives the credit to the Eleatic Stranger:

Stranger. But tell me, in heavens name: are we really to be so easily convinced that, change, life, soul, understanding have no place in that which is perfectly real—that it has neither life nor thought but stands immutable in solemn aloofness, devoid of intelligence?

Theatetus. That, sir, would be a strange doctrine to accept.

Stranger. But can we say it has intelligence without having life?

Theatetus. Surely not.

Stranger. But if we say it contains both, can we deny that it has soul in which they reside?

Theatetus. How else could it possess them?

Stranger. But then, if it has intelligence, life, and soul, can we say that a living being remains at rest in complete changelessness?

Theatetus. All that seems to me unreasonable.

Stranger. In that case we must admit that what changes and change itself are real things.

Theatetus. Certainly⁵.

So, as intimated earlier, contemplation (the tandem of knower-known) becomes a triumphant principle, providing the bridge from Platonism to Neoplatonism. Plotinus will embrace contemplation and employ it to explain eternity and time, expressed eloquently in *Ennead* III, 7 (45). The *Sophist* transcends *Timaeus* because it makes mind a constituent of the intelligible world, while the Demiurge stands outside the world of Forms. *Kinēsis* itself is a Form as one of the *megista genē*. We are here at the threshold of Plotinus' vision of Supreme Intelligence or Life in which his account of eternity is anchored. Plato could not have foreseen Plotinus' bold new vision, but Plotinus' achievement nonetheless depended on Plato's pioneering work.

Part Two

Eternity

The fact that *kinēsis* exists in the intelligible world reveals that the world of Forms is a realm of vitality and motion, qualified, of course, as cognitive motion. In other words, contemplation defines the intelligible world. Where there is intelligibility, there is intelligence. Where there is intelligence, there is life. The intelligible world is a living union of subject (Divine Intelligence) and its objects (Platonic Forms). Exploring the life of Intelligence opens a window on Plotinus' metaphysics, especially as contemplative life is contextualized in Plotinus' philosophy of emanation. Moreover, his philosophy of eternity and time becomes accessible in this context.

Plotinus' philosophy descends from a Greek tradition which wondered about the problem of the one and the many. How could a world of plural things also have unity? An underlying sameness and stability abide even in a world of change. The world of experience is not chaos but cosmos. Since the time of the Milesians, Greek philosophers agonized this question: how do unity and plurality relate? This puzzle--the problem of the one-and-the-many--was belabored in ancient times. However, arguably, all philosophy and science, even to this day, is an attempt to explain how a many can be one⁶. Plotinus stands out as a phi-

⁵ *Sophist* 248 e-249 b.

⁶ Modern scientific theories often compete and replace one after the other depending on how one theory better demonstrates coherence and unity in its subject matter. For constructive observations on the modern relevance of the problem of the one and many, see William Wallace, *The Modeling of Nature: The Philosophy Science and the Philosophy of Nature in Synthesis* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1996); Peter A. Redpath, *A Not-So-Elementary Metaphysics* (Socratic Press: Manitou Springs, Colorado, 2012); Jude P. Dougherty, *The Nature of Scientific Explanation* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2013).

losopher who, in an inimitable way, boldly and unequivocally answered the problem. For him unity in multiplicity is explained by the primacy of unity.

In the last treatise in Porphyry's edition, VI 9 (9), probably edited because Porphyry affirmed Plotinus' conclusion about unity and its rationale, Plotinus embraces a metaphysics of unity, a *henology*, if you will⁷.

It is by the one that all existents are existents, both those which are primarily existents and those which are in any sense said to be among existents. For what could anything be if it was not one? For if things are deprived of the one which is predicated of them they are not those things. For an army does not exist if it is not one, nor a chorus or a flock if they are not one. But neither can a house nor a ship exist if they do not have their one, since the house is one and so is the ship, and if they lose it the house is no longer a house nor the ship a ship. Ennead VI, 9 (9), 1-8⁸.

Profound consequences follow from this conviction that unity is metaphysically primary. It follows that Plotinus is a monist. If unity determines reality, doesn't it follow that only one thing exists? If so, whence the generation of this diverse world that we know and live in? Here appears the Plotinian version of the problem of the one and the many—perhaps it should be called the problem of the one *in* the many, for Plotinus is not only a monist but also a pantheist. The Ennead just quoted is titled by Porphyry "On the Good or the One". This title is fitting because unity signifies perfection. If unity is perfection, then unity is the supreme Good. This Supreme Good is also one, the One in Plotinus' lexicon. The One, which signifies that which is real, designates supreme existence and supreme Goodness. Such an existent, Plotinus insists, is divine, rightly called God. These remarks become clearer once one itemizes three basic principles of Plotinus' philosophy: (1) that reality is unity, to be real is to be one (unreality is disunity or multiplicity); (2) that unity is perfection, to be one is to be good (unreality is imperfection, to be many is to be evil); and (3) that which is prior in reality (unity/goodness) is superior to that which comes afterward. These principles especially illuminate emanation, a crucial feature of Plotinian philosophy because it answers this question: if the One alone exists, as the prime principle of reality, whence the appearance of a plurality of things?⁹ Emanation also describes the universe as hierarchical, another signature feature of Neoplatonism. Basically, emanation explicates Plotinus' worldview.

⁷ *Henology* from the Greek word *to hen*, meaning one.

⁸ Except for a few adjustments, this article relies on the A.H. Armstrong translations of Plotinus: *The Enneads*, vols 1-7 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967).

⁹ I rely on the work of Leo Sweeney, S.J. to summarize these principles: *Basic Principles in Plotinus' Philosophy*, "Gregorianum" 42(1961), 506-516.

Emanation is a genesis story, but it is not a creation story in the strict sense. Emanation is not *creatio ex nihilo*. In genuine creation, the creator and creature really are distinct. However, there are no real distinctions in pantheism. Things only appear to differ. Everything in the last analysis is a variation of God. To the extent anything is real, it is God; to the extent it differs from God, it is unreal. Of course, pantheism impacts a human being's perception of himself or herself. Every individual can rightly say, "I am God"¹⁰.

The philosopher must also understand another key feature of pantheism, which applies to Plotinus' doctrine of emanation: God, the One/Good is not a free creator; freedom and love would imply that God has a mind (reason and will), which is not possible since mind implies multiplicity, the minimal duality of subject/object, knower/known. So, Plotinus' God absolutely transcends any idea of God as a knower or as providential. Hence, Plotinus' pantheism is far removed from Christian creationism, which is a curiosity given his influence on Christian thought.

The question persists: how then does the One produce the divergent universe of things? Plotinus' God generates the world *out of necessity*. The One is an infinite or inexhaustible Good. Goodness does not begrudge communicating

¹⁰ Plotinus professes to know this because of personal mystical experience. Through mystical experience he has united with each hypostasis. Philosophical argument is not his primary source for wisdom. The truths of philosophy he has known directly by mystical union with higher realities, and ultimately with the One/Good itself. Because this reality is beyond sensory and intellectual cognition, philosophy can only glimpse it by a kind of negative theology, judging what it is not, not what it is. The One is ineffable and indiscernible. This he explains in VI 9 (9). Philosophy has some cognitive benefits for those who have not been blessed by mystical union. But it is no substitute for genuine union with God. For a mystic like Plotinus, philosophy, in its limited way, is a reinforcement through natural knowledge (or a natural confirmation) of what he has already known mystically. The mystic can use philosophy as a kind of mission: "After having dwelled with the One sufficiently, the soul should, if it can, reveal to others this transcendent communion". (VI 9 [9], 7, 21-24.) People who have not enjoyed direct mystical experience can learn indirectly about higher things through philosophy or natural reason, but philosophy, while worthwhile, is no complete substitute for the truth of mystical awareness. Plotinus would not dismiss or marginalize the significance of mystical experience in a person's wisdom-formation. A revealing testimony occurs in *The Descent of the Soul*, Ennead IV 4 (6), 1-8:

It has happened often.

Roused into myself from my body—outside everything else and inside myself—my gaze has met a beauty wondrous and great. At such moments I have been certain that mine was the better part, mine the best of lives lived to the fullest, mine identity with the divine. Fixed there firmly, poised above everything in the intellectual that is less than the highest, utter reality was mine.

But then there has come the descent, down from intellection (*Nous*) to the discourse of reason (World Soul). And it leaves me puzzled. Why this descent? IV 8 (6), 1, 1-8.

Elmer O'Brien, S.J. translation (except for a couple of adjustments), in: *The Essential Plotinus* (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing, Inc., 1964), 62. Porphyry reports that he was aware of Plotinus achieving mystical ecstasy several times.

itself. In other words, wherever there is goodness, there is emanation or transmission of goodness, in accordance with the principle, which Neoplatonists hold dear: *bonum diffusivum sui*. The One overflows its infinite goodness, which projection is the universe, the totality of all things. Everything that exists is the One on a subsequent, lower level of emanation.

Emanation consists of metaphysical levels. As things emanate, those closer to their source have greater reality. These stages emanate eternally, not temporally. They have existed always, without beginning or ending. Emanation describes an eternal set of metaphysical conditions. Language constrains us to suggest temporality, before and after, but our philosophical discipline must resist misinterpretation. By proximity and causal relationship with the One, existents have a higher degree of reality or unity. Hence, the thing to first emanate is a wondrous entity, “majestic in its being”, but nonetheless inferior to the One for the simple reason that the effect cannot be greater than its cause: “not even majesty can be predicated of that which lies beyond it”¹¹.

What kind of existent is the first emanant? Plotinus answers that it must be divine mind, and he credits Aristotle for discovering divine mind and its role in metaphysics. Mind (*Nous*) is the supreme being or God of Aristotle’s philosophy. This being so satisfies Plotinus’ conception of the first emanant that he essentially appropriates Aristotle’s God into his own philosophy. He does not include Aristotle’s God because he slavishly follows the Stagirite but because Aristotle’s conception of God essentially conforms to what the first emanant must be: Pure Actuality (*energeia*), which Aristotle defines as complete or perfectly realized being. Plotinus, however, does not let Aristotle have the last word. Surely, Plato’s vision of the intelligible world must also belong to the first level of emanation. As a Platonist, Plotinus is bound to agree. As a result, he boldly combines Aristotle’s *Nous* with Plato’s intelligible world, the world of Forms¹².

Plotinus, however, does not combine them arbitrarily. He reasons that if there is Intelligence, there must be something to know: if intelligence (a knowing subject) exists, then intelligibility (a known object) exists. Accordingly, Plotinus judges that it is within his rights to declare that the first emergent out of the One is an entity which manifests perfect knowledge: a divine knower who contemplates eternally divine objects. So, Plotinus’ account of emanation assimilates Aristotle’s God with the Platonic Forms. In short, this is eternity: the life of divine intelligence, beyond temporal change or interruption, contemplating the eternal Forms.

Plotinus reinforces his rationale for this combination by describing the operation of emanation. Divine Intelligence emerges out of the one in two phases. The first phase occurs as reality initially pours out of the One, a stage

¹¹ III 7 (45), 2, 8-9.

¹² Cf. C.L. Hancock, *Plotinus’ Adoption of Aristotle’s Doctrine of Act (Energeia)*, “*Studia Elckie*” 14(2012), s. 117-135.

of procession (*prohodos*). This stage is indeterminate proto-life, which yearns to remain with its source, the One/Good. This yearning initiates the second phase, a desire to turn back (*epistrophe*) to contemplate its beloved origin. Because its finite mind cannot apprehend the boundless reality of its source, it fragments its perception of the One into a vast ontological plurality of *noēta*, which Plotinus interprets as Plato's Forms. With the termination of this event, the first emanant becomes a being, an entity, an actuality, something existing with a determinate nature.

Recall that Aristotle defines God as self-thinking thought, *noēsis noēsēos*. As Plotinus explores the meaning of God's self-thinking thought, he dramatically elaborates and completes with exquisite nuances his understanding of eternity. In Aristotle's philosophy, God is supreme being. In Plato the intelligible world constitutes the realm of supreme beings, each of which is a Form. Upon examining the nature of the supreme beings, the philosopher realizes that Plotinus' ontology is not the same as metaphysics. As the science of unity, metaphysics is about reality, the primacy of unity. Hence, the chief principle of metaphysics is the One, the *First Hypostasis* and source of emanation. Ontology, however, is the science of being, the synthesis of *Nous* and *Noēta*, the Forms, which together constitute the Life of the Second Hypostasis, the contemplative universe of eternal things. Metaphysics is the study of one-ness, ultimately the existence of the One, that which is real. Ontology, on the other hand, is the study of one-in-many, the existence of everything below the One, the universe of beings. The primary subject of ontology is the study of perfect beings, the ontic order of living *Nous*. More precisely, being designates *Nous* and its eternal contents, the symbiosis of *Nous* and *noēta*.¹³

Being refers to something an intellect can know¹⁴. The One is, strictly speaking, unknowable—hence beyond knowledge and being (*epekeina tes ousias*). So, the philosopher may be tempted to speak of God as the supreme being. But Plotinus would forbid such language. God is supreme reality, but God is no being. If “thing” is synonymous with being, one could correctly call God Nothing!

¹³ In a compelling article, *Energeiai e qualità in Plotino: a proposito de Enn. II 6 (17)*, in W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro, eds., *Gli antichi e noi. Studi dedicati a Antonio Mario Battagzore*, Brigati, Genova, 2009, vol. 2, 443-459. Chiaradonna argues that Plotinus must exclude qualities from the intelligible world. Accordingly, perfections of substances are not qualities but activities of formative principles. While they are present in the sense world as qualities, they exist in the intelligible world as Forms in their own right. Qualities in the physical world have counterparts in the intelligible world. Because of the contemplative unity of the Forms, each must be a knower and a known (knowing itself and other Forms, and by knowing other Forms, knowing physical things that participate in them). The intelligible world is a nexus of *noēsis* and *noēta*. This is what it means to call the intelligible world a community of *energeiai*.

¹⁴ The etymology of intelligence illuminates this point: from *in*, *telos*, and *legere*: meaning, “for the purpose of reading within something”.

Before summarizing Plotinus' philosophy of time, a final word on the essential unity of the intelligible world is called for. Recall that from the perspective of the knowing activity of divine Intelligence, it is *noēsis noēsēos*. But from the perspective of the things that *Nous* knows, its mind is populated with countless *noēta*, which are also *onta*, the beings of all types, which, because of ontological unity, imply a profound reciprocity: every *noēton* (or *onton*) is itself a *Nous*, and every *Nous* is, in turn, a *noēton*. Here is an assertion of monism in the intelligible world. In other words, Plotinus concludes that each Form is itself Intelligence and Life. Each Form is an actuality that contains all other lives and actualities. This follows because in its intellection the second hypostasis comprehends the eternal reasons for all beings. Thus, divine Intelligence is considered individually, pure actuality, and is, considered universally, the totality of actualities. Moreover, the language of identity is absolute: each actuality or being is the same as the life of *Nous* and the life of *Nous* is identical with every actuality or being in the intelligible world: "the life which belongs to that which exists and is in being, and all together and full, completely without extension or interval"¹⁵.

Time

As noted above, Plotinus salutes past philosophers as he begins to explore a given challenging issue: "(...) some of the blessed philosophers have found out the truth; but it is proper to investigate which of them have attained it most completely, and how we too could reach an understanding about these things"¹⁶. As we have seen, the philosopher to whom he mainly defers when addressing eternity is Plato. It turns out that he is also more observant of Plato than other ancients in his philosophy of time. While past philosophers, such as Aristotle and the Presocratic thinkers, tend to analyze time as a quantitative problem, Plotinus insists on explaining time in accordance with his overarching metaphysics, which he understands to align with Plato. However, he does not ignore quantitative analysis. He briefly summarizes the debate by considering a threefold division: "Perhaps we can, in the first instance, make a threefold division of the accounts of time which have been given, for either time is movement, as it is called, or one might say that it is what is moved, or something belonging to movement, for to say that it is rest, would be quite remote from our interior awareness of time, which is never in any way the same"¹⁷.

Plotinus does not let quantitative analysis have the last word because he judges that motion and the order of the universe point to a superior reality showing that time is not the same as motion, its behavior or parts. "It is not

¹⁵ III 7 (45), 3, 36-38.

¹⁶ III 7 (45), 1, 13-17. Plotinus adds that the legacy of the past philosophers has been so exhaustive and intensive "that we are freed from the need of further research [about eternity and time]".

¹⁷ III 7 (45), 16-22.

possible for it [=time] to be movement, whether one takes all movements together and makes a kind of single movement out of them, or whether one takes it as ordered movement, for what we call movement, of either kind, is in time". This is evident, he says, whether we are considering partial movement of the universe or the whole "circuit of the heavens". It is more reasonable to judge that motion is in time rather than that time is reducible to motion. For example, "movement can stop altogether or be interrupted, but time cannot"¹⁸. So, Plotinus insists on discriminating motion from time. Naturally, this distinction makes motion subordinate to time, which Plotinus interprets in the light of his hierarchical ontology. In other words, time is the second emanant, the third hypostasis, the World Soul. As *logos* of and participant in the Intelligence, the World Soul is a kind of life, a life which animates the universe.

The emanation of Intelligence is a preview of how eternity begets time: the goodness of eternal things radiates the goodness of temporal things. Time turns out to be eternity on an inferior level. The emergence of time, "the moving image of eternity", which defines the entire mobile physical world repeats the pattern of a higher reality producing a lower. But because the emanation is now on a lower (less real) level the effects differ from the first emanation. This pattern of higher and lower Plotinus expresses in the language of *logos*. For example, the *Nous*, the second hypostasis, is a *logos* of the One; in turn, the World Soul, the third hypostasis, is a *logos* of *Nous*; and the plurality of things in the natural world, generated out of the World Soul, are *logoi* of the third hypostasis¹⁹. This, of course, is reminiscent of the doctrine of participation, except now applied to Neoplatonic philosophy. The doctrine fits neatly because Neoplatonism is hierarchical and relational in its overall vision of reality.

The World Soul emanates from the second hypostasis and is a life because it is a *logos* of *Nous*, eternal contemplative life. In other words, everything—precisely because it is a *thing* (something having a determinate nature)—is a participant in the intelligible world. The primary *logos* of the intelligible world is the third hypostasis, the World Soul, which Plotinus absorbs into his metaphysics through the influence of the Stoics. The third hypostasis is Plotinus' analogue for the Cosmic Reason or Soul of Stoic philosophy. Whereas the Stoics regard it as supreme existent, Plotinus' metaphysics places it lower in reality's hierarchy, occupying a third tier, existing below the One and below divine Intelligence. The World Soul belongs there because its life, while an admirable unity, nonetheless admits some disunity, more so than the second hypostasis. The third hypostasis is in the chain of emanation. It is the source of nature and the activities (*energeiai*) of animals, plants, and minerals in the sensible world. All these things are *logoi* of World Soul,

¹⁸ III 7 (45), 7-8.

¹⁹ For an illuminating article on the principle of *logos*, see Donald Gelpi, *The Plotinian Logos Doctrine*, "The Modern Schoolman" 37(1960), no. 4, 301-315.

which, in turn, makes them *logoi* (participants) of Intelligence. The physical, natural world is the expression of the life of the World Soul. It is also the existence of time.

Plotinus devotes many treatises to the nature of World Soul and to lesser souls. Porphyry was struck by Plotinus' attention to World Soul so much that he dedicated the entire fourth Ennead to the subject. While the fourth Ennead is a detailed discussion of Soul, Plotinus wrote III, 7 in order to highlight eternity and time and to coordinate them with *Nous* and World Soul. This treatise is an effort also to comment on the work of Plato since the *Timaeus* gives special attention to time. The result is a highly commendable treatise in Plotinus' corpus. A.H. Armstrong praises it as "one of the two major discussions of time in the surviving works of ancient philosophers, the other being that of Aristotle"²⁰.

Just as the emergence of the second hypostasis depends on procession (*prohodos*) succeeded by reversion (*epistrophe*) to Source, so the third hypostasis emanates by similar conditions. The third hypostasis, like the second, exists originally (as *prohodos*) in an indeterminate state (a condition of *intelligible matter*, as Plotinus alternatively describes it elsewhere) and, secondly, exists a kind of Intelligence. However, since the intellectual movement (*kinēsis*) of the World Soul is a life lived on a less real level, it manifests its contemplation discursively—in duration or succession—instead of intuitively as comprehension is manifest in the life of the Intelligence²¹.

World Soul is a life that comprehends in successive awareness all its determinate differences: generation and passing away, before and after. This is the nature of time, a life intimate with the stuff of the mobile universe: "Soul is not absent from any part of the Universe, just as the soul in us is not absent from any part of us"²². The knowledge of World Soul generates the sensible world. The processes of time are ways in which the World Soul contemplates, for every *logos* of *Nous* contemplates, as Ennead III, 8 (30) explains. By the emanation of World Soul Plotinus is able to reinforce his conviction that the entire order of being—from the *megista gēnē* (the highest Forms) to the basest physical things (sensible matter with form)—is alive and contemplates²³.

* * *

²⁰ Plotinus, *The Enneads*, trans. A.H. Armstrong, vol. 3, "Introductory Note" 293.

²¹ III 7 (45), 3; 4; and 11.

²² III 7 (45), 13, 46-48.

²³ In sum, the whole of emanation extends from the One/Good, through Intelligence (the second hypostasis), the World Soul (the third hypostasis), to the natural things of the universe existing in sensible matter. Emanation is at last exhausted and terminates in the sterility (unreality) of prime matter. Emanation collapses finally as light collapses into darkness. For an elaborate discussion of matter—including intelligible matter, sensible matter, and prime matter—see Plotinus' treatise on matter, II 4 (12). As the One is the starting point of emanation, prime matter is the endpoint.

Summary

Plotinus declares often that Plato's philosophy is the principal influence on his thought. While Plotinus is an original thinker, his originality primarily consists in his innovative adaptation of Platonism for specific philosophical tasks. His innovation led him to develop a new school of thought, Neoplatonism. Plotinus' philosophy, replete with Platonic influence, is on display in his treatment of eternity and time, exquisitely expressed in *Ennead* III 7 (45), "On Eternity and Time". This treatise relies heavily on Plotinus' teaching on contemplation, which Plotinus borrows, adapts, and refines from Plato's late dialogues, especially the *Sophist*. Plato concluded in that dialogue that his metaphysical dualism was incoherent without including intelligence or contemplation in the intelligible world. Plotinus' philosophy of eternity and time exploits this Platonic conviction about contemplation, which understood metaphysically represents stages in the emanation of the universe. Essentially, Plotinus' overarching monism or pantheism provides the context for elaborating eternity and time. This monism and corresponding doctrine of emanation become clear once one recognizes how they are expressions of the key principles of Plotinus' philosophy: (1) that reality is unity, to be real is to be one (that unreality is disunity or multiplicity); (2) that reality is perfection, to be one is to be good (that unreality is imperfection, to be many is to be evil); and (3) that which is metaphysically prior in the universe is superior to that which is posterior. These principles illuminate how emanation explains the genesis of the universe. The One/Good does not produce the universe freely or providentially. Its products, the totality of beings, are produced out of necessity, by virtue of the unbounded goodness of the One. Its superabundant goodness emanates (or overflows), according to the principle, *bonum diffusivum sui*. This emanation produces a descending hierarchy of beings. This emergence is eternal, without temporal succession, without before and after. The One transcends being because being implies an existent with a determinate nature, differentiated from other beings. Since the One is pure unity, it exists without differentiation (or multiplicity). Hence, the One is not a being and exists "beyond being" (*epekeina tes ousias*, *Republic* 509 b).

As emanation proceeds, it produces a descending hierarchy of beings. Since greater being implies knowledge and life, Plotinus infers that the uppermost beings are consummate intellects and lives. These are the second and third hypostases "hypostasis" signifying fundamental reality; the One existing transcendentally as first hypostasis). They live contemplative lives. The life of the second hypostasis is a life of eternal contemplation. Eternity is the life of this divine Intelligence. The life of the third hypostasis is also contemplative. Because its life is not as perfect, its contemplation is successive and discursive, not eternal or intuitive. This is the life that is time, the third hypostasis, the World Soul of Stoic philosophy.

Keywords: Platonism, Neoplatonism, Emanation, Logos, Participation, Forms, Substance, Sameness, Otherness, Stasis, Motion, Monism, Dualism, Pantheism, Metaphysics, Ontology, Eternity, Time, Contemplation.

Bibliography

- Allen R.E., *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.
- Chiaradonna R., *Energieai e qualità in Plotino: a proposito de Enn. II 6 (17)*, in: W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro editors, *Gli antichi e Noi: Studi dedicati a Antonio Mario Battagazzore*, Brigati, Genova 2009, vol. 2, 443-459.
- Cornford F.M., *Plato and Parmenides*, New York: The Library of Liberal Arts, 1957.
- Cornford F.M., *Plato's Theory of Knowledge: The Theatetus and the Sophist of Plato: Translated with a Running Commentary*, New York: The Library of Liberal Arts, 1957.
- Dougherty J., *The Nature of Scientific Explanation*, Washington, D.C.: Catholic of University of America Press, 2013.
- Gelpi D., *The Plotinian Logos Doctrine*, "The Modern Schoolman" 37(1960), no. 4, 301-315.
- Hancock C.L., *Plotinus' Adoption of Aristotle's Doctrine of Act (Energeia)*, "Studia Elckie" 14(2012), s. 117-135.
- Hancock C.L., *The One and the Many: the Ontology of Science in Aristotle and Thomas Aquinas*, "The Review of Metaphysics" December 2015, vol. 69, no. 2.
- O'Brien E., *The Essential Plotinus*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1964.
- Plotinus, *Enneads*, 7 volumes, A.H. Armstrong translation, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967, 1988.
- Redpath P.A., *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, Socratic Press: Manitou Springs, Colorado, 2012.
- Sweeney L., *Basic Principles in Plotinus' Philosophy*, "Gregorianum" 42(1961), 506-516.
- Tabak, M., *Plato's Parmenides Reconsidered*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Wallace W., *The Modeling of Nature: The Philosophy and the Philosophy of Nature in Synthesis*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996.

ARLETA SUWALSKA *

Educational Change in the Finnish Upper Secondary School Curriculum: Selected Aspects of Health Education

The educational change

“Educational change, enacted by teachers, students, and schools, is driven by multidimensional educational innovations. A meaningful change is facilitated by three key components: a) updated teaching resources, i.e. “instructional resources, such as curriculum materials or technologies”¹, which ensure the relevance of the content and the engagement of both teachers and students in the evolving educational landscape; b) innovative teaching methods and activities, i.e. “new teaching approaches” and new “pedagogical theories which underlie the new educational policies or programmes”². A shift in belief systems regarding effective pedagogy is essential to support this transformation; c) teachers’ engagement and long-lasting perspective with special emphasis on clarity and transparency of educational change³. This makes it possible for them to efficiently identify and overcome ensuing problems, which is critical for sustainable educational improvements.

Definition of health and its educational implications

The World Health Organisation (WHO) defines health as “a complete state of physical, mental, and social well-being” rather than merely the absence of disease or infirmity. This holistic view positions health as one of our most valuable assets, deeply influencing all aspects of life, including education. It is

* Arleta Suwalska – Uniwersytet Łódzki
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0713-8451>; e-mail: arletasuowska@o2.pl

¹ M. Fullan, *The new meaning of educational change*, New York 2001, p. 39.

² Ibidem.

³ Ibidem.

a crucial value closely tied to an individual's lifestyle and well-being⁴. However, research by Grad and Kiliś-Pstrusińska⁵ reveals that adolescents and young adults often prioritise competitive or material values over health-related ones. This demographic tends to have “ambivalent attitudes towards health”,⁶ often displaying a lack of knowledge and a casual approach to essential health habits, such as nutrition, physical activity, adequate sleep, and stress management⁷.

This highlights a critical gap in health education: students often underestimate the long-term importance of maintaining a healthy lifestyle. Addressing these misconceptions and fostering a more proactive attitude toward health should be an essential focus of modern educational programmes. Schools must emphasise health literacy to ensure students understand the impact of their daily choices on their overall well-being.

A systematic and universal approach to health education within the curriculum is essential for shaping healthy attitudes. This includes discussing issues that directly affect students, such as physical and mental overload. For instance, physical challenges like carrying heavy backpacks and living in poor hygienic or housing conditions⁸, as well as mental stress from an overload of school duties and inadequate time management, need to be part of the conversation. The curriculum plays a crucial role in equipping students with knowledge and skills to adopt healthy behaviours. By incorporating health education systematically, students can better understand how to balance their physical and mental well-being and take proactive steps toward managing their health.

Methodology of document analysis

The following research questions were prepared to investigate health education from a Finnish point of view:

1. What have been the trends in Finnish upper secondary health education in the context of skills, values and competences in the course of the last 10 years?
2. Which educational changes help students become thoughtful global citizens in the contemporary world?

⁴ R. Boguszewski, *Zdrowie i prozdrowotne zachowania Polaków. Komunikat z badań [Poles' Health and Health Behaviours. Research Message]*, 138, CBOS Warszawa 2016, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_138_16.PDF (accessed: 21.09.2024); R. Tabaszewski, *Ewolucja zdrowia jako kategorii prawnej w systemie ochrony praw człowieka Rady Europy*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 583-594.

⁵ I. Grad, K. Kiliś-Pstrusińska, *Postrzeżanie zdrowia jako wartości osobistej przez młodzież szkół licealnych [Perception of Health as a Personal Value by High School Students]*, „Family Medicine & Primary Care Review” 17(2015), no. 1, p. 19-23.

⁶ D. Pankowska, *Health Education in Upper Secondary Schools – Assumptions and Opportunities of Implementation in the Light of the Curriculum*, „Przegląd Badań Edukacyjnych” 30(2020), no. 1, p. 6.

⁷ I. Grad, K. Kiliś-Pstrusińska, *Postrzeżanie zdrowia...*, p. 19-23.

⁸ D. Pankowska, *Health Education in Upper Secondary Schools...*, p. 5-26.

The author focuses on the evolution of skills and competencies brought about by the educational reforms in 2015 and 2019 in the field of health education. The analysis begins with a review of Finland's education reform process, examining the overarching mission and metatask of Finnish education, as articulated in the 2015 learning framework. Central to this study is how the curriculum supports the development of globally competent citizens, particularly through the objectives of health education. The review highlights the progression in teaching approaches, emphasising how these reforms shape students' preparedness for navigating global health challenges.

To provide a robust comparison of various perspectives, principles, and regularities, the problem-based method combined with critical discourse analysis was employed to examine documents related to values in health education at the upper secondary school level. The documents were analysed in light of their meanings and contexts, considering the discourse that reflects the conventions, values, and codes specific to different societies embedded in their respective cultures. Discourse reveals "social texts... particular signifying practices of a given group that are both constituted by and constitutive of the discourse field in which members of the group live and function"⁹. Primary sources, particularly curriculum documents and government publications, were utilised as they were essential for ensuring the study's validity and reliability. After an initial review, the most relevant materials were selected for final analysis, focusing on documents that effectively supported the arguments and ideas being explored. The analysis paid particular attention to the "constructive mechanisms embedded in the arguments, ideas, and concepts"¹⁰ within these documents, highlighting how health education is framed and shaped by these discursive practices.

Educational reform in Finland

The citizens of Finland embody the ideals of lifelong learning, demonstrating the essential knowledge and skills required in the rapidly evolving 21st-century workforce. This development was accelerated by educational reforms initiated in 1963. Finland's strong performance in the OECD's PISA assessments has reinforced its reputation as a global leader in education¹¹. The process of educational reform in Finland has been marked by a collaborative effort involving a wide range of stakeholders: headmasters, teachers, ministry representatives, Finnish teachers' unions, parents, local education authorities, and researchers. Together, they designed the reform and development of the core curriculum. From the outset, the process was transparent and inclusive, with extensive collaboration among participants. Finland's approach reflects "a gradual process of

⁹ F. Elbaz, *Knowledge and discourse: the evolution of research into teacher's thinking*, in: *Insights into Teacher's Thinking and Practice*, eds. C. Day, M. Pope, P. Denicola, London 1990, p. 15.

¹⁰ T. Rapley, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, Warszawa 2007, p. 194.

¹¹ A. Suwalska, *Lifelong Guidance in Finnish Education in the context of globalization*, „Studia Pedagogiczne” 50(2017), p. 69.

reforms that are based on a long-term vision of education”¹². The reform influenced education on three levels: national, municipal, and individual schools. Each group played an active role in shaping and guiding the process, contributing to the achievement of the reform’s goals. Students, parents, teachers, researchers, and various civil and social organizations also took part, leading to strong “commitment to local and school-based curriculum work by municipal authorities, principals, and teachers”. The collective effort of all stakeholders clearly demonstrated their sincere dedication to realizing the reform’s objectives¹³.

The 2015 learning conception in the light of learning environments and methods

The National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2015 emphasises a conception of learning that views it as a result of “students’ active, goal-oriented, and self-directed learning”¹⁴. In this framework, learning is not just about acquiring facts but involves students learning how to interpret, evaluate, and analyze new knowledge while deepening their competences and skills. Teachers play a crucial role in this process, offering guidance that helps build students’ confidence and enhances their critical thinking abilities. The learning process is rooted in the interactions between students, teachers, and the broader educational community, fostering a collaborative environment. This level of education places significant emphasis on observing the relationships between concepts, knowledge, and competences, empowering students to develop solutions to challenges they may face in real-world scenarios. By fostering an awareness of how they learn, students are encouraged to improve their study habits and thinking processes, equipping them to adapt to the complexities of a rapidly changing world.

In light of the 2015 National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools, it is essential to note that the development of learning environments and methods is deeply rooted in the curriculum’s learning conception and its subject-specific goals. First, the curriculum emphasises methods that encourage exploration, experimentation, and problem-solving. These approaches aim to foster critical and creative thinking, particularly in multidisciplinary contexts. By engaging in problem-solving activities, students enhance their ability to think critically and innovatively. Second, there is a focus on structured learning processes, where planning, skill evaluation, and responsible work habits are essential. Students are encouraged to actively plan their studies and assess their competencies, thereby taking ownership of their learning jour-

¹² A. Suwalska, *The direction of educational reforms and challenges for sustainable development in Finnish education*, „Forum Pedagogiczne” 9(2019), no. 2, part 2, p. 260.

¹³ I. Halinen, A-S. Holappa, *Curricular balance based on dialogue, cooperation and trust – The case of Finland*, in: *Balancing Curriculum Regulation and Freedom across Europe*, eds. W. Kuiper, J. Berkvens, CIDREE Yearbook 2013, p. 39-62.

¹⁴ The National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2015, p. 14.

ney. This structured approach supports not only the improvement of learning outcomes but also a healthy and collaborative learning environment, emphasising teamwork and shared responsibility. Third, the curriculum underlines the importance of creating space for creative thinking and research-based study. Digital learning environments play a key role in this, offering access to diverse learning materials and tools. Students are trained to critically evaluate information, honing their digital literacy skills. Additionally, personal learning paths are emphasised, allowing students to develop online study skills and participate in distance learning, which has become increasingly relevant in today's educational landscape. This forward-thinking approach to education equips students with the tools to navigate and succeed in a rapidly evolving world, fostering both independence and collaboration.

Mission of general upper secondary education

The analysis of key documents reveals that the overarching mission of general upper secondary education is to strengthen students' transversal competencies and broad knowledge base¹⁵. These competencies are built on values, knowledge, skills, and attitudes that promote critical thinking, enabling students to understand complex interconnections in life and the world around them. This stage of education is pivotal in shaping students' identity, worldview, and life philosophy, fostering a deeper understanding of their place within the broader global context. It supports students in developing the intellectual and ethical frameworks necessary for navigating the complexities of contemporary life, while also empowering them to become active and responsible global citizens.

Metatask of Finnish education

The metatask of Finnish education is to equip younger generations with the skills necessary to thrive in contemporary culture and an ever-evolving future. The OECD's Education 2030 framework emphasises the importance of learners' ability to navigate a complex and uncertain world. In this context, exercising agency means having the capacity to establish a clear educational purpose and identify actionable steps toward achieving educational goals. In this perspective, future-ready students need to exercise agency "in their own education and throughout life, (...) to participate in the world and, in so doing, to influence people, events and circumstances for the better"¹⁶. To facilitate this, teachers must recognise and honour learners' individuality while also understanding their relationships with families, peers, and communities, as these dynamics significantly impact student learning.

¹⁵ National Core Curriculum for Upper-secondary Education 2015. The Finnish National Agency of Education, p. 214.

¹⁶ Future of Education and skills 2030, <https://www.oecd.org/en/about/projects/future-of-education-and-skills-2030.html> (accessed: 21.09.2024).

It is essential to focus on fostering “the interactive, mutually supportive relationships that help learners to progress towards their valued goals”¹⁷. In this holistic view, a learner encompasses not just the student but also their teachers, school administrators, parents, and community members. Personalised learning environments should support students’ passions, learning experiences, and collaboration with others. In an era of transformation, “digital literacy and data literacy are becoming increasingly essential, as are physical health and mental well-being”¹⁸.

Towards student-oriented teaching in the light of OECD Competencies 2018

As we approach the year 2030, individuals are expected to cultivate the ability to create new value, and “should be able to think creatively, develop new products and services, new jobs, new processes and methods, new ways of thinking and living, new enterprises, new sectors, new business model sand new social models”¹⁹. In this context, students are called to be active participants in all dimensions of life, navigating uncertainty through multiple perspectives and contexts—historical, present, and future, as well as within diverse social spaces. It is essential for students to appreciate the natural world’s fragility and complexity, recognising its intrinsic values to transform society and shape their future. Building upon the OECD’s Key Competencies “the OECD Education 2030 project has identified three further categories of competencies, the ‘Transformative Competencies’, that together address the growing need for young people to be innovative, responsible and aware: Creating new value, reconciling tensions and dilemmas, taking responsibility”²⁰. In a contemporary world rife with inequities, there is a pressing need for effective strategies to navigate diverse perspectives and interests. This complexity requires individuals to adapt to a rapidly changing environment filled with tensions and dilemmas from a global perspective.

The foundation of transformative competencies lies in asking critical questions rooted in norms, values, and meanings, such as: “What should I do? Was I right to do that? Where are the limits? Knowing the consequences of what I did, should I have done it?”²¹ These inquiries are emphasised in the National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2019, highlighting the importance of reflective thinking in education. Within this framework, self-regulation emerges as a central competency. It encompasses essential skills, such as self-control, self-efficacy, responsibility, and adaptability in problem-solving. These attributes are crucial for taking accountability for one’s actions

¹⁷ Ibidem, p. 4.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 5.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p. 6.

and navigating complex situations effectively. By fostering self-regulation, educators can empower students to become responsible decision-makers who are equipped to handle the challenges of modern life.

Health Education in Upper Secondary Education

Health is understood “in terms of physical, mental, and social well-being as well as functional capacity and work ability”²². Health-related phenomena are perceived through the prism of varied health literacy, which include “knowledge, skills, self-awareness critical thinking, and ethical responsibility related to health”²³. The scientific foundations of health Education emphasise a profound respect for life and the inherent dignity of all individuals, aligned with the principles of human rights. This framework acknowledges the importance of nurturing holistic well-being, which encompasses not just physical health but also social and psychological aspects.

Simultaneously, the author acknowledges the objectives of physical education, which are implemented through a diverse array of teaching opportunities in both summer and winter sports, as well as indoor and outdoor activities. These instructional methods are grounded in understanding the physical, social, and psychological capacities of students, closely intertwined with health education. By encouraging active participation in physical activities, these programmes promote the adoption of a healthy lifestyle. To familiarise students with various forms of exercise and sports, several compulsory courses are recommended, such as “Energy from Exercise” and “Active Lifestyle”. These courses are designed to help students grasp the significance of physical activity in relation to their overall functional capacity, thereby enhancing their health and well-being. Through such comprehensive approaches, students can develop a deeper understanding of how active living contributes to their physical, social, and psychological health.

The research findings offer valuable insights into the future of health education, a topic actively discussed within both scientific and educational communities. This study contributes to a multidimensional understanding of the significance of educational reform quality and the time required for its effective implementation. By enriching the practical knowledge within comparative pedagogy, the results enable a comprehensive analysis of educational changes and reforms and their direct implications for students in the context of Health Education. Such insights are essential for policymakers, educators, and researchers, as they highlight the interplay between educational practices and student outcomes, thereby fostering a more effective health education framework.

²² National Core Curriculum for Upper-secondary Education 2015. The Finnish National Agency of Education, p. 214.

²³ Ibidem.

Task of the subject Health with general objectives of health teaching

In the National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools (2019), health is defined as encompassing physical, mental, and social well-being. The basic value of the subject is to build a respectful life full of dignity “in accordance with human rights, equality, equality, responsibility and active citizenship”²⁴. Health education is recognised as a multidisciplinary subject that aims to cultivate students’ health competencies and their ability to think independently, ethically, and responsibly. This approach emphasises understanding the broader dimensions of health and empowers students to identify and modify the factors that contribute to a fulfilling and healthy life within their health environments.

From a teacher’s perspective, educating students about health, safety, health promotion, and disease prevention presents a multifaceted challenge. It requires an understanding of diverse individual, communal, societal, and global worldviews. The primary aim of teaching is to enable students to acquire both individual and communal knowledge, fostering their ability to critically evaluate health-related information and communication. Moreover, the goal is to empower students to analyse the underlying factors that influence their health choices and habits, encouraging discussions about the consequences tied to different lifestyle choices. Teaching “allows students to examine a wide range of ethical and legal issues related to health and illness, which is led through variety of ways to help them develop into balanced and civilised human beings as a part of extensive competence”²⁵.

Teaching health education equips students with essential well-being skills and fosters an understanding of health from individual, community, and societal perspectives. Health education develops “student’s self-knowledge to identify their own strengths and build identity. The teaching process is based on mental well-being-related factors which include emotional and interactional skills”²⁶. According to the National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools (2019), the teaching process incorporates well-being-related factors, emphasising emotional intelligence and interpersonal skills (p. 330). Health education is closely tied to the concept of a sustainable future, emphasising the acquisition of social competencies. One of its primary objectives is to create a safe environment that addresses health inequalities and informs students about lifestyle choices. Ethical and environmental competencies are integral to the curriculum, encouraging discussions on consumption habits and their impact on health. Furthermore, health education explores diverse health cultures, acting as a bridge to develop students’ global and cultural competen-

²⁴ The National Core Curriculum for General Upper Secondary Education 2019, <https://verkko.kauppa.oph.fi/EN/page/product/national-core-curriculum-for-general-upper-secondary-education-2019/2763815> (accessed: 21.09.2024), p. 328.

²⁵ Ibidem, p. 310.

²⁶ Ibidem, p. 330.

cies. This holistic approach prepares students not only to navigate their own health journeys, but also to engage thoughtfully with the world around them.

The goal of health education is to empower students to develop a comprehensive understanding of health and to effectively seek out health-related information from a variety of sources. This includes evaluating the reliability and validity of the information they encounter. Students learn to differentiate and explain the risks, causes, and consequences associated with health and disease, enabling them to make informed decisions. Through this process, students become attuned to their own needs, perceptions, experiences, attitudes, and values as they relate to health choices, particularly concerning consumption habits and their impact on health and the environment. Health education provides an overview of health promotion, helping students understand the significance of their lifestyle choices, and the health-related challenges they may face.

Trends in Health education to prepare competent global citizens

The author wants to reveal the scientific foundations of health education which involve respect for life, and a life of human dignity in compliance with human rights. Health related phenomena are perceived through the prism of varied health literacy, which include “knowledge, skills, self-awareness critical thinking, and ethical responsibility related to health”²⁷.

Table 1. Comparison of trends in Health education (N.C.C. for General Upper Secondary Schools 2015²⁸, 2019²⁹) and competences 2030³⁰.

Competences to transform society 2030 (OECD 2018)	National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2015	National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2019
Creating new values	Health-related values, recognition of health cultures, the history of health and illnesses in ever-globalised world	Building a respectful life full of dignity “in accordance with human rights, equality, responsibility and active citizenship” (p. 328)
Reconciling tensions and dilemmas	Examining health from varied perspectives (health, illnesses, health promotion, prevention and treatment of disease)	Differentiating between knowledge and everyday knowledge to explain the risks, causes, and consequences of health and disease

²⁷ National Core Curriculum for Upper-secondary Education 2015. The Finnish National Agency of Education, p. 214.

²⁸ Ibidem.

²⁹ The National Core Curriculum for General Upper Secondary Education 2019.

³⁰ Future of Education and skills 2030.

Taking responsibility	Health literacy includes the acquisition, critical evaluation, interpretation, application of health information, understanding the effects of the environment on health	Explaining the risks, causes, and consequences of health and disease
-----------------------	--	--

After completing a course in health education, students become adept at creating new value, recognising diverse health cultures, and building a life rooted in dignity and respect. They are trained to navigate and resolve tensions and dilemmas related to health, covering aspects like health promotion, disease prevention, and treatment. With a thorough understanding of health literacy, students are capable of evaluating, interpreting, and applying health information responsibly. Students also gain knowledge about the risks, causes, and consequences of health issues, allowing them to take informed responsibility for their well-being. Their education extends into understanding key health determinants and models, such as “the theory of planned behaviour, socio-cognitive theory, health belief model, change phase model, medicalisation and illness, or alternative therapies”³¹. Additionally, students delve into foundational aspects of physical and mental well-being, including the significance of rest, sleep, weight management, and sexuality, while learning to address issues related to stress and crises. This holistic education prepares them to lead healthy, balanced lives and engage with complex health issues in a thoughtful and responsible manner.

In health education, students are required to engage in mandatory modules like *Me and the Good Life (ET1)*, where they explore various perceptions of what constitutes a good life. They reflect on key concepts, such as happiness, meaning, well-being, and agency, while examining choices that emphasise respect for equality. This module encourages discussions on different models of a good life, guiding students to understand the diverse factors that influence personal well-being. In the *Health as a Resource (TE1)* module, students gain foundational knowledge about health promotion and the determinants of health. They study the connections between lifestyle choices and health outcomes, considering the impact of their family and community environments. This course also delves into the “the formation of the phenomena of different health cultures and evaluate their importance for health and apply key social psychological models and theories in explaining the adoption of lifestyles”³². The curriculum goes further by addressing issues of medicalisation, illness, and alternative treatments. Students also explore topics like

³¹ The National Core Curriculum for General Upper Secondary Education 2019, p. 310.

³² Ibidem, p. 330.

health-promoting behaviours (nutrition, exercise, rest, sleep, weight management), as well as individual, communal, and societal factors that support mental health. Lessons include discussions on the role of stress and crises in mental health challenges, preparing students to approach health holistically and from multiple perspectives.

In the *TE2 Health and Environment* module, students explore the intersection of health and various environments, particularly focusing on the media and its impact. They “examine the health effects of other living environments and evaluate the importance of one’s own choices for the health of the environment”³³. The curriculum encourages students to understand the connections between the physical and psychosocial environments, while also addressing the forms and risks of addiction. Students analyse addiction from a comprehensive perspective, studying its biological, psychological, and social mechanisms.

In the *TE3 Health and Society* module, students gain a comprehensive understanding of how social conditions impact health, as “social and health policy and other social policy, science and technology to the health of the population, evaluate the importance of illnesses and diseases for the individual and society, as well as the effects of lifestyles from the point of view of non-communicable and infectious diseases”³⁴. Additionally, the course covers factors contributing to health disparities within Finland and on a global scale.

Conclusions

The text analysis reveals that through the subject of Health Education students develop essential knowledge, skills, values, and competencies, better preparing them to be thoughtful global citizens. They learn to identify and differentiate between various lifestyles and health cultures, as well as how to manage stress, overcome addictions, and address common illnesses. This comprehensive education equips students with an understanding of the mechanisms that affect human health, enabling them to make informed life choices that promote well-being.

Students gain practical insights into the roles of nutrition, exercise, rest, and sleep in maintaining both mental and physical health. Moreover, the curriculum emphasises global citizenship by educating students about human dignity, human rights, equality, and responsibility, all while considering the risks and consequences that impact health. As a result, they become adept at identifying media manipulation regarding health information, empowering them to make well-informed health decisions.

* * *

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 331.

Summary

The research analyses change within Health Education in upper secondary education in Finland, taking into account skills, values and competences of students. There is underlined the role of educational changes in becoming a thoughtful global citizens in the contemporary world. There is also put an emphasis on acquisition of knowledge about health promotion and theories that explain healthy lifestyles. Students also study about healthy skills linked to medicalization and alternative treatments. They also evaluate the effects of lifestyles from the point of view of infectious diseases. They are able to analyse the factors contributing to health and health inequality in Finland and globally.

All changes within Health Education are analysed on the canva of metatask and mission of the main goals of general upper secondary education and also OECD competences 2018.

Keywords: National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2015 in Finland, Health Education, National Core Curriculum for General Upper Secondary Schools 2019, values, skills, competences.

Bibliography

- Boguszewski R., *Zdrowie i prozdrowotne zachowania Polaków. Komunikat z badań [Poles' Health and Health Behaviours. Research Message]*, 138, CBOS Warszawa 2016, retrieved from: https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_138_16.PDF (accessed: 21.09.2024).
- Elbaz F., *Knowledge and discourse: the evolution of research into teacher's thinking*, in: *Insights into Teacher's Thinking and Practice*, eds. C. Day, M. Pope, P. Denicola, London 1990.
- Fullan M., *The new meaning of educational change*, New York 2001.
- Future of Education and skills 2030, <https://www.oecd.org/en/about/projects/future-of-education-and-skills-2030.html> (accessed: 21.09.2024).
- Grad I., Kiliś-Pstrusińska K., *Postrzeganie zdrowia jako wartości osobistej przez młodzież szkół licealnych [Perception of Health as a Personal Value by High School Students]*, „Family Medicine & Primary Care Review” 17(2015), no. 1, p. 19-23.
- Halinen I., Holappa A-S., *Curricular balance based on dialogue, cooperation and trust – The case of Finland*, in: *Balancing Curriculum Regulation and Freedom across Europe*, eds. W. Kuiper, J. Berkvens, CIDREE Yearbook 2013, p. 39-62.
- Pankowska D., *Health Education in Upper Secondary Schools – Assumptions and Opportunities of Implementation in the Light of the Curriculum*, „Przegląd Badań Edukacyjnych” 30(2020), no. 1, p. 5-26.
- Rapley T., *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, Warszawa 2007.
- Suwalska A., *Lifelong Guidance in Finnish Education in the context of globalization*, „Studia Pedagogiczne” 50(2017), p. 69-80.
- Suwalska A., *The direction of educational reforms and challenges for sustainable development in Finnish education*, „Forum Pedagogiczne” 9(2019), no. 2, part 2, p. 259-269.
- Tabaszewski R., *Ewolucja zdrowia jako kategorii prawnej w systemie ochrony praw człowieka Rady Europy*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 583-594.

NATALIA WÓJCICKA *

Testing the Importance of the Meaning of Life in the Relationship of Religious Struggles to Spiritual Growth and Decline

Introduction

Religious and spiritual struggles

Religiosity for many people is a resource that helps cope with stress, difficulties in daily life, relationship problems, existential questions and other difficulties of daily life¹. However, it happens sometimes that the spiritual life can be a difficulty or a source of unpleasant emotions for their believers. Then we are dealing with a concept called religious/spiritual struggles in psychology.

The phenomenon of religious/spiritual struggles occurs when a person's religiosity or spirituality arouses stress and conflict, as well as negative thoughts, emotions or feelings, and becomes a source of tension².

Struggles can describe different types and do not necessarily relate exclusively to the relationship between God and man. They can be interpersonal and take place on the ground of relations with other people – members of the community or religious authorities, as well as intrapsychic, when a person experiences tension related to his own religious beliefs. An individual may also experience anxiety in his relationship with the sacred. It relates to such issues as anger towards God, disappointment with him or the belief that he specifically allows Satan to act in his life³. Struggles can have different points of reference – they can refer directly to God, be related to interpersonal contacts, as well as

* Natalia Wójcicka – The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9388-0095>; e-mail: wojcicka.natalia99@gmail.com

¹ M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, in: *Studia z Psychologii w KUL*, vol. 16, ed. O. Gorbaniuk, B. Kostrubiec-Wojtachnio, D. Musiał, M. Wiechetek, Lublin 2011, p. 9-22.

² B. Zarzycka, *Zmagania religijne: uwarunkowania i funkcje*, Lublin 2017.

³ J. Prusak, *Diagnoza różnicująca „problemy religijne bądź duchowe” – możliwości i ograniczenia kodu V 62.89 w DSM-5*, „Psychiatria Polska” 50(2016), no. 1, p. 175-186.

to the individual's inner world or ethical dilemmas, as well as to the subjective experience of torment by an evil spirit.

Spiritual growth and decline in psychology

Spiritual growth and decline fall under the category that is spiritual transformation (with a dual direction). It is a variable that speaks of a change in an individual's spirituality/religiosity – not its level⁴. Spiritual growth is understood as a process that continues over time and leads to a deepening of one's consciousness, finding spiritual meaning, as well as individual engagement in spiritual practices⁵. Spiritual growth should be considered in the light of religious remedial strategies – as the result of efforts put into trying to cope with reality⁶.

Spiritual growth, however, is not uniquely tied to institutional religion or to any of the religious traditions. It can both reflect a change in the inner life of a believer and one who does not identify with any particular religious system⁷. However, it should be borne in mind that, especially in Poland, research on spirituality is not very popular. Probably also due to the fact that no clear distinction has been made between spirituality and religiosity.

Spiritual decline is defined as the loss or weakening of spiritual connections to one's outlook on the world, one's goals, one's sense of the meaning of one's existence, and one's relationships⁸.

Meaning of life

As a starting point for considering the concept of the meaning of life, Frankl's⁹ concept is generally made. According to it, the meaning of life is man's response to the questions posed to him by the universe, and this response is to be manifested in action. In this understanding, the meaning of life is "a state of subjective satisfaction associated with purposeful and value-oriented action"¹⁰. On Polish soil, one of the most widely used definitions is

⁴ B.S. Cole, C.M. Hopkins, J. Tisak, J.L. Steel, B.I. Carr, *Assessing spiritual growth and spiritual decline following a diagnosis of cancer: Reliability and validity of the spiritual transformation scale*, "Psycho-Oncology" 17(2008), no. 2, p. 112-121.

⁵ O. Mayseless, P. Russo-Netzer, *A vision for the farther reaches of spirituality: A phenomenologically based model of spiritual development and growth*, "Spirituality in Clinical Practice" 4(2017), no. 3, p. 176-192.

⁶ A. Mahoney, J.E. Krumrei, I.K. Pargament, *Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline*, in: *Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress*, ed. S. Joseph, P.A. Linley, New York 2008, p. 105-123.

⁷ P.L. Benson, E.C. Roehlkepartain, S.P. Rude, *Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Toward a Field of Inquiry*, "Applied Developmental Science" 7(2003), no. 3, p. 205-213.

⁸ A. Crete, M. Anderson, S. Scalora, E. Mistur, O. Fuller, L. Miller, *Spiritual Decline as a Predictor of Posttraumatic Stress*, "Religions" 11(2020), no. 11, p. 1-14.

⁹ V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York 1978; A. Wojtyra, *Meaning in Life among Young People in Poland. A Sociological and Theological Perspective*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 2, s. 207-223.

¹⁰ R. Klamut, *Cel – czas – sens życia*, Lublin 2002, p. 23.

that of Popielski¹¹ according to which the meaning of life: expresses a deep, basic, though at the same time very general motivation. It is a need for every action and at the same time important for the proper realization of each individual human existence. The experience of a sense of meaning is possible to capture and describe in terms of intellectual sensations and emotional experiences.

From understanding the sense of the meaning of life is close to defining its sense, that is, its subjective understanding and experience – not sense in general or universal terms¹². A sense of the meaning of life is also defined as the answer to the question “why” and “why” I live. The answer to this question, is usually under the influence of a specific event and can be a turning point for a person in the search for and discovery of a sense of meaningfulness of his existence¹³. Most authors dealing with this concept also emphasize the conscious action of a person in the area of searching for and discovering the meaning of life¹⁴.

The meaning of life performs many important functions in human life. First of all, finding meaning is a prerequisite for adaptation and proper development¹⁵. According to Frankl, the experience of the meaning of one's life is connected with taking responsibility for one's existence¹⁶. Obuchowski¹⁷, on the other hand, says that a sense of the meaning of life allows one to find the meaning of one's self, determines a person's motivational stability, resistance to obstacles, brings satisfaction and allows one to improve one's personality, under specific circumstances allows one to maintain a sense of one's being, and helps one gain new knowledge about the world and helps one understand it.

Previous research

Spiritual struggles, understood as stress in the religious sphere, are unpleasant experiences for humans, often reducing quality of life, satisfaction and well-being¹⁸ and even leading to trauma¹⁹. A study of the American population

¹¹ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993, p. 187.

¹² K. Popielski, *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, in: *Człowiek, wartości, sens: studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia*, ed. K. Popielski, Lublin 1996, p. 49-54; K. Skrzypińska, *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenie z życia*, Kraków 2002.

¹³ K. Sygulska, *Poczucie sensu życia osób starszych – refleksje z badań*, “Dyskursy Młodych Andragogów” 17(2016), p. 109-122.

¹⁴ N.G. Piłkuła, *Poczucie sensu życia osób starszych. Inspiracje do edukacji w starości*, Kraków 2016.

¹⁵ R. Klamut, *Potrzeba sensu życia a obraz siebie*, “Roczniki Psychologiczne” 1(1998), p. 95-117; B. Skwarek, K. Sępowicz-Buczko, *Teoretyczne koncepcje sensu życia*, in: *Sens życia w teorii i badaniach naukowych*, ed. A. Bartkowiak, Leszno 2013, p. 27-44.

¹⁶ K. Skrzypińska, *op.cit.*

¹⁷ K. Obuchowski, *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 1995.

¹⁸ B. Zarzycka, *op.cit.*; A.E. Sedlar, N. Stauner, K.I. Pargament, J.J. Exline, J.B. Grubbs, D.F. Bradley, *Spiritual Struggles among Atheists: Links to Psychological Distress and Well-Being*, “Religions” 9(2018), no. 8, p. 242.

found that all types of struggles (concerning the concept of deity, demonic, interpersonal, moral, and concerning finality) correlated negatively with well-being and positively with psychological distress²⁰. Religious struggles also affect physical health and rehabilitation, e.g. in the case of Alcoholics Anonymous, negative emotions toward God and anxiety and guilt toward a Supreme Being (sub-dimensions of struggles) reduced quality of life²¹. They can also impede the healing process for somatically ill people²².

Some studies focus on mediation models, demonstrating the role of various variables in the relationship of struggles with quality of life, satisfaction, well-being, etc. A study by Zarzycka and colleagues²³ demonstrated the mediating role of religious support and meaning-making between struggles and well-being. Mediation models also link religious struggles to spiritual growth and decline. Moral and demonic struggles can both improve (through spiritual growth) and worsen (through spiritual decline) psychological well-being. Individuals experiencing struggles and doubts about their faith through meaning-making can improve life satisfaction – if an individual gives appropriate meaning to doubts he is able to strengthen his faith²⁴. The mediator of the relationship between struggles and well-being can also be internal dialogues²⁵. A Polish study conducted on a group of Roman Catholics found that gratitude is another variable mediating the relationship between struggles and life satisfaction²⁶.

When testing the relationship between spiritual struggles and their possible positive effects, it is worth looking at moderated and longitudinal studies that test for actual change over time. Examples of longitudinal studies are, for example, those conducted on a group of South African adults²⁷. They showed that

¹⁹ J.H. Jung, K.I. Pargament, S. Joynt, J.H. De Kock, R.G. Cowden, *The pain and gain of religious/spiritual struggles: A longitudinal study of South African adults*, "Mental Health, Religion & Culture" 25(2022), no. 3, p. 305-319.

²⁰ H. Abu-Raiya, K.I. Pargament, N. Krause, G. Ironson, *Robust links between religious/spiritual struggles, psychological distress, and well-being in a national sample of American adults*, "American Journal of Orthopsychiatry" 85(2015), no. 6, p. 565-575.

²¹ B. Zarzycka, D. Ziolkowska, J. Śliwak, *Dimensions of Spirituality as Predictors of Personality Traits*, "Roczniki Psychologiczne" 20(2017), no. 1, p. 81-102.

²² B. Zarzycka, *op.cit.*

²³ B. Zarzycka, A. Tychmanowicz, D. Krok, *Religious struggle and psychological well-being: The mediating role of religious support and meaning making*, "Religions" 11(2020), no. 3, p. 1-14.

²⁴ B. Zarzycka, P. Zietek, *Spiritual growth or decline and meaning-making as mediators of anxiety and satisfaction with life during religious struggle*, "Journal of Religion and Health" 58(2019), no. 4, p. 1072-1086.

²⁵ B. Zarzycka, M.M. Puchalska-Wasył, *Can Religious and Spiritual Struggle Enhance Well-Being? Exploring the Mediating Effects of Internal Dialogues*, "Journal of Religion & Health" 59(2020), no. 4, p. 1897-1912.

²⁶ M. Szcześniak, G. Bielecka, I. Bajkowska, A. Czaprowska, D. Madej, *Religious/Spiritual Struggles and Life Satisfaction among Young Roman Catholics: The Mediating Role of Gratitude*, "Religions" 10(2019), no. 395, p. 1-16.

²⁷ J.H. Jung, K.I. Pargament, S. Joynt, J.H. De Kock, R.G. Cowden, *op.cit.*, p. 305-319.

positive religious coping is a moderator of the relationship between struggles and perceived post-traumatic growth. The positive correlation between these variables was stronger when subjects exhibited lower positive religious coping.

Current studies

The subject of this research is the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline, and whether a sense of meaning of life is a moderator of this relationship. The main research problem was formulated in the form of the following questions:

What is the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline? Is the sense of meaning of life a moderator in this relationship?

Based on the research results presented above, the following hypotheses were formulated:

H.1. Religious struggles are negatively associated with spiritual growth and positively associated with spiritual decline.

The research presented above suggests that the association of religious struggles with other variables, such as quality of life or well-being, are moderated or mediated by other mediating variables²⁸. In the current research, a sense of meaning of life, which is an important human resource that helps both in the face of daily crises and stressors and in traumatic events, was tested as a moderator²⁹. The following moderating hypothesis was posited:

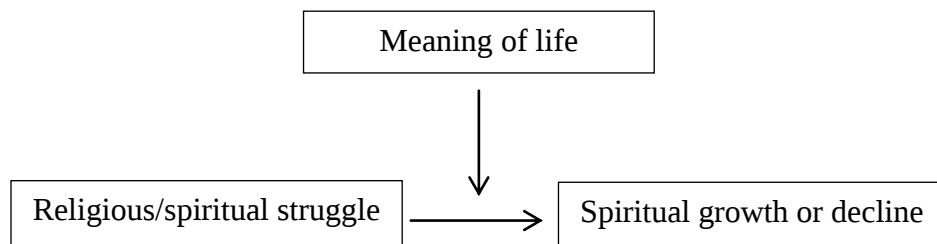
H.2. Meaning of life is a moderator of the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline.

Two specific hypotheses were formulated for this hypothesis:

H.2a The relationship between religious struggles and spiritual growth is most strongly negative in people with a low sense of meaning of life and weakens as the meaning of life increases.

H.2b The relationship between religious struggles and spiritual decline is most strongly positive in people with a low sense of meaning of life and weakens as the meaning of life increases.

The model tested is shown graphically in Figure 1.



²⁸ M. Szcześniak, G. Bielecka, I. Bajkowska, A. Czaprowska, D. Madej, *op.cit.*, p. 1-16.

²⁹ M. Miao, L. Zheng, Y. Gan, *Future-oriented function of meaning in life: Promoting hope via future temporal focus*, "Personality and Individual Differences" 179(2021), p. 1-8.

Material and methods

Participants

The study sample consisted of 234 people (50% of whom were women) between the ages of 16 and 65. The mean was $M = 27.97$ ($SD = 9.63$). Data on demographic variables in the studied sample can be found in Table 1.

Table 1. *Demographic characteristics of the study subjects*

Variable	N	%	Variable	N	%
Sex			Religiosity		
Woman	117	50	Very religious	37	15,8
Man	117	50	Religious	101	43,2
Place of residence			Weakly religious	33	14,1
Rural area	67	28,6	Neutral	15	6,4
City < 50k	27	11,5	Non-religious	12	5,1
City < 100k	20	8,5	Agnostic	13	5,6
City > 100k	120	51,3	Atheist	19	8,1
Marital status			Others	4	1,7
Marriage	47	20,1	Religious affiliation		
Partnership/unformalized	71	30,3	Roman Catholic	190	81,2
Divorced/separated	3	1,3	Greek Catholic		
Widowed	1	0,4	Orthodox	1	0,4
Single	94	40,2	Protestant	1	0,4
Consecrated	18	7,7	Jehovah's Witness		
Education			Atheist	14	6
Vocationale			Agnostic	14	6
Elementary	8	3,4	None	12	5,1
Secondary	88	37,6	Others	2	0,9

Higher	138	59	Religious community		
Work status			Yes	62	26,5
Working	90	38,5	No	172	73,5
Working and studying	78	33,3	Total	234	100
Studying and not working	49	20,91			
Not studying and not working	17	7,3			

Measures

The following tools were used to conduct the study: Religious and Spiritual Struggles Scale (RSS-14), in a shortened 14-item version by Exline and colleagues, whose Polish validation was done by Falewicz and his team³⁰. Respondents answered on a 5-point scale to what extent they felt difficulties related to religiosity, where 1 meant “not at all” and 5 meant “to a very great extent”. Examples of the items respondents were asked to address were: “I felt anger toward God”, “I felt anger toward religious institutions and groups”, and “I felt lost in my religious beliefs”. The Spiritual Transition Scale (STS) was used to measure spiritual growth and decline. In the current study, 22 items with the highest factor loadings (11 from the growth scale and 11 from the decline scale) were selected from 40 items. Respondents were asked to answer questions on a 7-point scale (from 1 – strongly disagree to 7 – strongly agree). Sample items for the growth and decline scales (in sequence): “My way of looking at life has become more spiritual”; “I feel spiritually lost in some ways”. The Test of the Sense of Life (PIL), in its 7-item version, by Crumbaugh and Maholick was developed on the basis of Frankl’s logotherapy theory, as a quantitative-qualitative method. The validation carried out³¹ made it possible to reduce the method to only one dimension, containing 6 items, describing the overall level of an individual’s sense of life. In such a version, the tool obtained a measure of internal consistency Cronbach’s alpha of 0.85 (good); in the current sample, this indicator was $\alpha = 0.91$, indicating very good reliability. Respondents were asked to provide answers on a 7-point continuum. Examples of items that were used in the current study are “My existence is: 1 – completely pointless, 7 – purposeful and meaningful”; “When I reflect on

³⁰ A. Falewicz, M. Szcześniak, R. Rybarski, M. Chmiel, J.A. Wilt, B. Zarzycka, *Polish Validation of a 14-Item Version of the Religious and Spiritual Struggles Scale (RSS-14): Factorial Structure, Psychometric Properties, and Clinical Correlates*, “Journal of Religion and Health” 62(2023), no. 5, p. 3579-3603.

³¹ J. Życińska, M. Januszek, *Test Sensu Życia (Purpose in Life Test, PIL) J. C. Crumbaugh i L. T. Maholicka: analiza psychometryczna*, “Czasopismo Psychologiczne” 17(2011), no. 1, p. 133-142.

my relationship to the world around me, I: 1 – I feel completely lost, 7 – I find my role in the world”. A significant advantage of this tool is its length and quick completion time. The one-dimensional version is also fully sufficient for the purpose of the study. Table 2. includes the reliability (Cronbach’s alpha coefficient) of all tools, used in the current research.

Table 2. *Reliability analysis of the questionnaires used in the study (Cronbach’s alpha coefficient)*

	RSS-14	STS (growth)	STS (decline)	PIL
α	0,888	0,98	0,88	0,91

Procedure

The research was conducted online using a tool such as Google Forms. Those willing to participate in the study used a link that was shared via social media. Participation in the study did not require any specific conditions – the general population was surveyed. The manner in which the survey was conducted conditioned the researcher’s inability to control the responses given by respondents. The link included a brief introduction informing about the purpose of data collection and the timing and specifics of completing the psychological questionnaires. Thanks to the method used and the appropriate settings, missing data was avoided. The entire set consisted of a metric and the tools described above. The survey time averaged about 15-20 minutes. The research was conducted from 3.12.2022 to 27.02.2023.

The analyses necessary for writing this paper were carried out using the IBM SPSS Statistic 29 statistical program. Descriptive statistics, reliability coefficient, α -Cronbach’s coefficient, and the test of consistency of the obtained data with a normal distribution for all measured variables were calculated. Then the r-Person correlation was calculated for all variables. A moderation (model 1) and mediation (model 4) analysis was also performed using Andrew F. Hayes’ Macro Process additive.

Results

Below will be presented the results of our own research – descriptive statistics (Table 3), correlations (r-Pearson coefficient) between all constructs measured for this research (Table 4), as well as the results of the moderation analyses performed (Table 5).

Table 3. *Descriptive statistics – means, standard deviations, minimum, maximum, skewness, kurtosis, Kolmogorov-Smirnov test (N = 234)*

Variable	M	SD	Min	Max	Skewness	Kurtosis	K-S	p _{K-S}
Religious/spiritual struggle	2,19	0,84	1	5	0,76	0,10	0,11	<0,001

Growth	3,46	1,8	1	7	0,22	-1,19	0,11	<0,001
Decline	3,01	1,31	1	6,18	0,41	-0,78	0,09	<0,001
Meaning of life	5,38	1,3	1	7	-0,95	0,48	0,12	<0,001

Table 4. *Correlation coefficient (r-Pearson) between the study variables*

	Religious/spiritual struggle	Growth	Decline	Meaning of life
Religious/spiritual struggle	1			
Growth	0,03	1		
Decline	0,36**	-0,39**	1	
Meaning of life	-0,25**	0,26**	-0,35**	1

Annotation: * $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$

Religious struggles correlated significantly positively with spiritual decline ($r = 0.36$; $p < 0.01$) and negatively with a sense of meaning of life ($r = -0.25$; $p < 0.01$). These results are consistent with the literature. Spiritual growth correlated significantly with sense of life ($r = 0.26$; $p < 0.01$). Spiritual decline correlated negatively with sense of meaning of life ($r = -0.35$; $p < 0.01$).

To verify the second hypothesis, two moderation analyses were conducted in which the independent variable was religious struggle, the dependent variable was spiritual growth or decline, and the moderator function in these relationships was sense of life. Tables 5. and 6. present the results of each moderation analysis.

Table 5. *Results of moderation analysis of sense of life in the relationship between religious struggles and spiritual growth*

Variables	<i>b</i>	<i>se</i>	<i>t</i>	<i>p</i>
Constant	-0,52	1,4	-0,37	0,71
Religious/spiritual struggle	0,77	0,53	1,45	0,148
Meaning of life	0,65	0,25	2,61	0,010
R/S struggle x meaning of life	-0,10	0,10	-1,06	0,293

$R^2 = 0,085$, $MSE = 3,017$

Annotation: *b* – unstandardized coefficient, *se* – standard error, *t* – Student's *t* statistic, *p* – level of statistical significance * $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$

Tabela 6. *Results of moderation analysis of sense of life in the relationship between religious struggles and spiritual decline*

Variables	<i>b</i>	se	<i>t</i>	<i>p</i>
Constant	2,85	0,95	3,01	0,003
Religious/spiritual struggle	0,73	0,36	2,01	0,046
Meaning of life	-0,15	0,17	-0,91	0,356
R/S struggle x meaning of life	-0,05	0,07	-0,79	0,431

$R^2 = 0,203$, MSE = 1, 397

Annotation: *b* – unstandardized coefficient, *se* – standard error, *t* – Student’s *t* statistic, *p* – level of statistical significance * $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$

The interaction effect was found to be insignificant for both models, meaning that a sense of meaning of life does not moderate the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline.

Hypothesis one was confirmed in part – the study sample showed a significant correlation of religious struggles with spiritual decline. The relationship was not found to be significant for spiritual growth. Such a result turned out to be surprising due to the fact that – in light of these results – experiencing difficulties in connection with one’s faith is not associated with a positive “positive” change in the spiritual life of individuals. However, the positive correlation of struggle with decline is not surprising – those experiencing religious distress declare a decline in the spiritual sphere. The moderating hypotheses were not confirmed in the current sample – a sense of meaning of life neither strengthens nor weakens the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline.

Much of the research in the field has focused on mediation models, showing that specific mediating variables can weaken the experience of the negative effects of religious struggles³², so it was decided to test sense of life as a mediator of the relationship between religious struggles and spiritual growth and decline. The mediating model tested was found to be significant in the association of spiritual struggles with decline (effect = 0.29, $p < 0.001$). Struggles are negatively associated with a sense of meaning of life ($b = -0.25$, $p < 0.001$), and people with a low sense of meaning of life, more severely experience spiritual decline ($b = -0.28$, $p < 0.001$). It is also worth noting that religious struggles and a sense of meaning of life explain 20% of the variance in spiritual decline.

The above results indicate that this topic should be explored further, and further research projects may expand the understanding of the results obtained in the current sample.

³² M. Szcześniak, G. Bielecka, I. Bajkowska, A. Czaprowska, D. Madej, *op.cit.*, p. 1-16.

Discussion

Hypothesis one, which was partially confirmed, was: Religious struggle is negatively associated with spiritual growth and positively associated with spiritual decline. The current sample showed a significant positive correlation of religious struggles with decline. This is a result that other studies confirm. Experiencing conflicts in the sphere of religiosity, not only lowers well-being or quality of life³³, it can also hinder the process of treatment and rehabilitation in the case of somatic diseases (e.g. in the case of coronary heart disease) and in the case of mental disorders, weakening the overall motivation for change³⁴. The result obtained in hypothesis one confirms previous knowledge on the topic of religious struggles. Experiencing difficulties in one's faith, especially in deeply religious people, coexists with difficulties in many other areas of one's life – this research has shown a link to spiritual decline, but this is only a selected aspect. When religiosity ceases to be a resource and becomes a burden, the effects of this state of affairs can project into other spheres of life. Such a state of affairs can have several causes. First of all, spiritual growth and decline are time-varying constructs (they speak of a change in an individual's spirituality³⁵), so those experiencing struggles at the time the study was conducted may declare a decline in spiritual life. However, it is not known what their subjective assessment of experienced difficulties in religiosity would be in retrospect. This result is an important clue, not only for theoretical psychologists (what direction to take in future studies), but also for practitioners – towards a better understanding of patients struggling in their religiosity (or with their religiosity), so as not to stop looking for different paths to support the individual in his or her difficult experiences.

The hypothesis regarding the moderating role of a sense of meaning of life, was not confirmed. Religious struggles, which are considered in psychology in the category of stressors, anxiety and suffering experienced by the individual in connection with his spirituality, are similar to the concept of trauma. In the case of such experiences, the characteristics and abilities of the individual and the interpretation of the subjective meaning of the consequences of an event play a key role in the coping process. It was assumed that - similar to the concept of post-traumatic growth – with the appropriate resources an individual has, events with a high stressor load can lead to development³⁶. This understanding has not been confirmed in the current research. A sense of meaning of life did not prove to be a sufficient resource for transforming religious stress into something positive. However, this does not close the way for further research. To be able to test whether this type of stressful situation will have a positive effect

³³ A.E. Sedlar, N. Stauner, K.I. Pargament, J.J. Exline, J.B. Grubbs, D.F. Bradley, *op.cit.*, p. 242.

³⁴ B. Zarzycka, *op.cit.*

³⁵ B.S. Cole, C.M. Hopkins, J. Tisak, J.L. Steel, B.I. Carr, *op.cit.*, p. 112-121.

³⁶ S. Steuden, K. Janowski, *Trauma – kontrowersje wokół pojęcia, diagnoza, następstwa, implikacje praktyczne*, "Roczniki Psychologiczne" 19(2016), no. 3, p. 549-565.

and lead to growth (spiritual or personal) as in the case of post-traumatic growth, it is necessary to conduct extended studies over time. In the current study, the measurement of the independent variable (struggle) and the dependent variable (spiritual growth or decline) took place simultaneously – so this makes it impossible to check the temporal change and the process. Perhaps also the experience of making sense of one's existence does not answer specific religious questions and concerns. For example – a person can know why and for what he lives, and have a specific goal he is aiming at, and yet feel abandoned by God, experience intense ethical dilemmas, experience insufficient submission to religious principles or torment from Satan. A similar state of affairs also occurs in existential dilemmas. Even people who declare high level of meaning of life may still experience existential emptiness when this meaning is imposed or too focused on one specific sphere of life³⁷. In such a case, a high sense of the meaning of life cannot significantly protect against the experience of spiritual decline, because it does not answer the question of why specific religious difficulties occurred.

Limitations and outlook for future research

The research presented in this paper has its limitations. First, the group studied (a sample from the general population) was characterized by a relatively low intensity of experienced religious struggles. Thus, it would be worthwhile for research on this variable to be conducted in groups of, first, believers, and second, those experiencing conflicts in relation to this sphere. A good example might be people gathered in pastoral ministries of difficult marriages or non-heteronormative believers experiencing distress and feelings of non-acceptance in connection with their religion and sexual orientation or gender identity, as well as clinical populations, such as patients suffering from depression.

The sample examined in no variable (neither those tested by questionnaires nor demographic variables) reached a normal distribution. This is influenced by the over-representation of young people (the average age was less than 28), living in large cities (more than 100,000 residents) and having a university education. In the surveyed group, more than 80% of people declared a Roman Catholic religion, which basically coincides with current data in Polish society. This distribution made it impossible to make comparisons between groups of Catholics and non-Catholics or believers and non-believers. These characteristics make it unjustified to generalize the results obtained to the general population.

The results obtained in the current study are an important indication for further exploration of the links between religious struggles and spiritual growth and other similar constructs, such as well-being, life satisfaction or personal development. The fact that a sense of meaning of life acts as a mediator in the relationship between struggles and spiritual decline, weakening the strength of the relationship between these variables, carries the hope that from the stress

³⁷ K. Obuchowski, *op.cit.*

and tension that religiousness can cause in an individual, through various mediating variables, negative change in spirituality can be significantly reduced. The attenuation of the tendency to experience spiritual decline as a result of struggles, once the mediator is taken into account, could be a starting point for further research addressing this issue and aimed at finding the relationship of religious struggles with variables from the opposite continuum of experienced psychological states. An important element to pay attention to would be sample selection (e.g., clinical population) and the possibility of comparing groups of believers with non-believers.

* * *

Summary

Religious struggles are a situation in a person's life when religion ceases to be a resource and becomes a source of stress. Religious struggles cover a wide range of experiences. Some of them are intrapsychic, others are interpersonal or may relate directly to the deity. The research was designed to analyze the relationship between religious struggles, spiritual growth or decline, and to determine the mechanism of this relationship. The moderating role of meaning of life in this relationship was tested. The study was conducted on a group of 234 people (50% women), mostly Roman Catholic religion. The following tools were used in the study: Religious/Spiritual Struggle Scale (RSS), Spiritual Transformation Scale (STS) and the Purpose in Life Test (PIL). The conducted analyses showed that religious struggles are significantly associated only with spiritual decline. No changing role of a meaning of life in the association of religious struggles with spiritual growth and decline.

Keywords: religious/spiritual struggle, spiritual growth/decline, meaning of life.

Bibliography

- Abu-Raiya H., Pargament K.I., Krause N., Ironson G., *Robust links between religious/spiritual struggles, psychological distress, and well-being in a national sample of American adults*, "American Journal of Orthopsychiatry" 85(2015), no. 6, p. 565-575.
- Benson P.L., Roehlkepartain E.C., Rude S.P., *Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Toward a Field of Inquiry*, "Applied Developmental Science" 7(2003), no. 3, p. 205-213.
- Cole B.S., Hopkins C.M., Tisak J., Steel J.L., Carr B.I., *Assessing spiritual growth and spiritual decline following a diagnosis of cancer: Reliability and validity of the spiritual transformation scale*, "Psycho-Oncology" 17(2008), no. 2, p. 112-121.
- Crete A., Anderson M., Scalora S., Mistur E., Fuller O., Miller L., *Spiritual Decline as a Predictor of Posttraumatic Stress*, "Religions" 11(2020), no. 11, p. 1-14.
- Falewicz A., Szcześniak M., Rybarski R., Chmiel M., Wilt J.A., Zarzycka B., *Polish Validation of a 14-Item Version of the Religious and Spiritual Struggles Scale (RSS-14): Factorial Structure, Psychometric Properties, and Clinical Correlates*, "Journal of Religion and Health" 62(2023), no. 5, p. 3579-3603.

- Frankl V.E., *Man's Search for Meaning*, New York, 1978.
- Jarosław M., *Pojęcie duchowości w psychologii*, in: *Studia z Psychologii w KUL*, vol. 16, ed. O. Gorbaniuk, B. Kostrubiec-Wojtacko, D. Musiał, M. Wiecheteł, Lublin 2011, p. 9-22.
- Jung J.H., Pargament K.I., Jyont S., De Kock J.H., Cowden R.G., *The pain and gain of religious/spiritual struggles: A longitudinal study of South African adults*, "Mental Health, Religion & Culture" 25(2022), no. 3, p. 305-319.
- Mahoney A., Krumrei J.E., Pargament I.K., *Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline*, in: *Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress*, ed. S. Joseph, P.A. Linley, New York 2008, p. 105-123.
- Mayseless O., Russo-Netzer P., *A vision for the farther reaches of spirituality: A phenomenologically based model of spiritual development and growth*, "Spirituality in Clinical Practice" 4(2017), no. 3, p. 176-192.
- Miao M., Zheng L., Gan Y., *Future-oriented function of meaning in life: Promoting hope via future temporal focus*, "Personality and Individual Differences" 179(2021), p. 1-8.
- Pikuła N.G., *Poczucie sensu życia osób starszych. Inspiracje do edukacji w starości*, Kraków 2016.
- Popielski K., *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993, p. 187.
- Popielski K., *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, in: *Człowiek, wartości, sens: studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia*, ed. K. Popielski, Lublin 1996, p. 49-54.
- Prusak J., *Diagnoza różnicująca „problemy religijne bądź duchowe” – możliwości i ograniczenia kodu V 62.89 w DSM-5*, "Psychiatria Polska" 50(2016), no. 1, p. 175-186.
- Sedlar A.E., Stauner N., Pargament K.I., Exline J.J., Grubbs J.B., Bradley D.F., *Spiritual Struggles among Atheists: Links to Psychological Distress and Well-Being*, "Religions" 9(2018), no. 8, p. 1-21.
- Skrzypińska K., *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenie z życia*, Kraków 2002.
- Skwarek B., Sępowicz-Buczko K., *Teoretyczne koncepcje sensu życia*, in: *Sens życia w teorii i badaniach naukowych*, ed. A. Bartkowiak, Leszno 2013, p. 27-44.
- Steuden S., Janowski K., *Trauma – kontrowersje wokół pojęcia, diagnoza, następstwa, implikacje praktyczne*, "Roczniki Psychologiczne" 19(2016), no. 3, p. 549-565.
- Sygulska K., *Poczucie sensu życia osób starszych – refleksje z badań*, "Dyskursy Młodych Andragogów" 17(2016), p. 109-122.
- Szcześniak M., Bielecka G., Bajkowska I., Czaprowska A., Madej D., *Religious/Spiritual Struggles and Life Satisfaction among Young Roman Catholics: The Mediating Role of Gratitude*, "Religions" 10(2019), no. 395, p. 1-16.
- Wojtyra A., *Meaning in Life among Young People in Poland. A Sociological and Theological Perspective*, "Studia Elckie" 26(2024), no. 2, s. 207-223.
- Zarzycka B., Puchalska-Wasył M. M., *Can Religious and Spiritual Struggle Enhance Well-Being? Exploring the Mediating Effects of Internal Dialogues*, "Journal of Religion & Health" 59(2020), no. 4, p. 1897-1912.
- Zarzycka B., Tychmanowicz A., Krok D., *Religious struggle and psychological well-being: The mediating role of religious support and meaning making*, "Religions" 11(2020), no. 3, p. 1-14.
- Zarzycka B., Zietek P., *Spiritual growth or decline and meaning-making as mediators of anxiety and satisfaction with life during religious struggle*, "Journal of Religion and Health" 58(2019), no. 4, p. 1072-1086.
- Zarzycka B., Ziółkowska D., Śliwak J., *Dimensions of Spirituality as Predictors of Personality Traits*, "Roczniki Psychologiczne" 20(2017), no. 1, p. 81-102.
- Zarzycka B., *Zmagania religijne: uwarunkowania i funkcje*, Lublin 2017.
- Życińska J., Januszek M., *Test Sensu Życia (Purpose in Life Test, PIL) J. C. Crumbaugh i L. T. Maholicka: analiza psychometryczna*, "Czasopismo Psychologiczne" 17(2011), no. 1, p. 133-142.

EDUARDO MAURICIO JUSTINIANO CÁRDENAS *

Ensayo sobre algunos aspectos de la conciencia y la autoconciencia en la persona de Jesucristo

Jesús no es un mero personaje del pasado, es una persona que ya resucitada sigue viva. Es Jesús, el Mesías y Señor el Hijo de Dios constituido como tal por su resurrección, razón vital por la que existen personas que siguen creyendo en Él. Jesucristo es una persona que ha trascendido los distintos momentos históricos. Por ello se ha considerado importante profundizar en este trabajo sobre el conocimiento y la autoconciencia de la persona de Jesucristo según las posibilidades ontológicas de sus naturalezas tanto divina como humana y así también el tema de la autoconciencia de la persona de Jesucristo en cuanto a su ser y a su misión redentora, para acercarnos a la verdad que está encerrada en su misterio de revelación divina y humana¹.

Este trabajo aborda en su exploración distintas fuentes cómo Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio y también menciona algunos teólogos antiguos y contemporáneos. Gracias a este trabajo, podemos aproximarnos al conocimiento del Jesús histórico en cuanto a su ser, actividad y esencia, autoconocimiento de sí mismo y su misión. En el presente trabajo se procura responder a la problemática ¿Jesucristo siendo Dios, tenía las condiciones de saberlo todo respecto a su misión y a su Ser?

1. Fundamentación relativa a la persona de Jesucristo

En este primer punto trataremos los temas medulares de la teología dogmática sobre la persona de Jesucristo, basado en la enseñanza del magisterio de la Iglesia Católica, de manera más específica de los concilios, que han buscado superar la enseñanza herética sobre la naturaleza y facultades

* Eduardo Mauricio Justiniano Cárdenas – Universidad Católica Boliviana, Instituto de Estudios Teológicos “San Lorenzo” en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia
ORCID: sin datos; e-mail: eduardomjc@hotmail.com

¹ Cfr. W. Brugner, *Diccionario de filosofía*, Barcelona 2000, 216.

humanas y divinas de la persona de Jesucristo. El desarrollo de la doctrina que tiene como sujeto a la persona de Jesucristo en su dimensión divina y humana, se fue plasmando a partir de los primeros concilios ecuménicos cristológicos, en los cuales se fue definiendo la identidad de Jesucristo en cuanto Dios – hombre y en sus dos naturalezas – humana y divina. A lo largo de la historia – tras estos concilios – se ha dado un desarrollo teológico a partir de la enseñanza doctrinal y magisterial, teniendo en cuenta la reflexión filosófica y teológica sobre la identidad de Jesucristo. La Iglesia fue explicando esas verdades de fe que hoy asumimos como producto de un conocimiento sólidamente consolidado para la mejor edificación de la fe y búsqueda de la verdad².

1.1. Formulaciones dogmáticas cristológicas

El hecho singular de la Encarnación del Hijo de Dios no supone que Jesucristo sea en parte Hombre y en parte Dios, como lo afirma la herejía Nestoriana, ni que sea el producto de una combinación entre lo divino y lo humano como lo sugiere Eutiques. La realidad es que Él se hizo verdaderamente hombre por voluntad propia y sin dejar de ser verdaderamente Dios. En este punto queremos encontrar la verdadera imagen de Jesús, buscando entre herejías y voz oficial de la iglesia – concilios, magisterio y aportaciones de algunos teólogos.

1.1.1. Herejías

En este punto vamos a tratar los errores que aparecieron en la historia, acerca de la verdadera imagen o naturaleza de Jesús.

Ebionismo negaba la concepción virginal. Jesús según ellos era una criatura «con ciertos poderes» que Dios le ha dado. Estaba acompañado del Espíritu Santo que era de sexo femenino. Jesús antes de su bautismo es solamente un hombre, después del bautismo es el poseedor del Espíritu Santo.

Docetismo niega la humanidad del Señor, pues consideraban que Cristo era bueno, por eso no podía tener cuerpo material real y por este motivo negaba la doctrina de la encarnación de Jesucristo. La parte histórica de Jesús era descartada, negaban la resurrección, terminaban afirmando que Jesucristo no era ni hombre real ni Dios absoluto.

Apolinarismo negaba la humanidad de Cristo – es decir – Jesús no es hombre, solo tiene la naturaleza Divina. Esta herejía no logra asimilar que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre³.

1.1.2. Concilios ecuménicos

A todas estas dificultades de pensamiento herético arriba mencionadas, la Iglesia Católica concluyó las siguientes afirmaciones como verdades de fe irrefutables:

² Cfr. Editorial Larousse, *Diccionario enciclopédico*, Madrid 1992, 148.

³ Cfr. A. Cordovilla, *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 112; G. Jaśkiewicz, *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w De Trinitate Hilarego z Poitiers*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 389-404.

Concilio de Nicea (325) trataba sobre el término «*homoousios*» que significa de que entre el Hijo y el Padre hay una identidad genérica de naturaleza. Se proclama que el Hijo de Dios es tan divino como el Padre lo es, en cuanto a la divinidad es igual a Él (el Padre Dios). Se concluye que Jesucristo es de la misma sustancia que el Padre, resolviendo la herejía de Arrio. La misión de este concilio fue clarificar la fe cristiana, donde se expresa claramente la consustancialidad del Hijo con el Padre.

Constantinopla I (381) este concilio concluyó que Jesucristo es una persona Divina que tomó la naturaleza humana. Jesucristo es Dios y Hombre en todo el estricto y pleno sentido de la palabra, también se define la divinidad del Espíritu Santo. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, se concluye que Jesucristo es una persona divina que tomó la naturaleza humana.

Concilio de Éfeso (431) en este concilio se establece que Jesucristo es de la misma sustancia que el Padre. El asunto aquí versa sobre el «*logos sarx egeneto*» el verbo se hizo carne, pues esta máxima conlleva un problema hermenéutico de pensamiento y comprensión. En este concilio se reflexionó sobre la problemática: ¿El verbo asumió realmente la carne humana o el verbo tomó apariencia de carne humana? En esta postura se tiene como paradigma la idea de María cómo Theo-tokos y Cristo-tokos. María es la madre de Cristo y madre de Dios. El niño que ella dio a luz es Jesús el Nazareno. Cirilo de Alejandría en contraposición a Nestorio sostiene que antes de la unión, existen dos naturalezas, la Humana y la Divina, y una sola persona que es el Logos. María resulta ser la madre del Logos encarnado que es Dios – por lo tanto – la Teo-thokos es decir la Madre de Dios. El niño que ella da a luz en el mundo es el logos encarnado que es Dios, lo que llamamos la Unión hipostática⁴.

Nuestra fe cristiana defiende que Jesús es Dios y ese Dios se hizo hombre, pero no un hombre que se hizo Dios. La humanidad de Cristo, debe pensarse necesariamente desde el acto de la encarnación.

Concilio de Calcedonia (451) en este concilio se afirma que el Hijo es una sola persona con dos naturalezas – humana y divina. Es la segunda persona de la Santísima Trinidad. Este Concilio habla de la unión hipostática. Es la unión de las dos naturalezas tanto divina como la humana en una sola persona, la persona de Jesucristo. En este concilio se rechazó la doctrina del monofisismo que hablaba sobre una sola naturaleza de Jesús, y el monotelismo que consiste en una sola voluntad, definida por Eutiques, el cual comenzó a predicar que la naturaleza humana de Cristo estaba absorbida por la divina. En resumen, el concilio afirma que Jesús es una sola persona con dos naturalezas contra Eutiques. Siguiendo este esquema la naturaleza divina como la naturaleza humana son magnitudes homogéneas y desde ahí se puede decir que Jesucristo

⁴ Cfr. A. Fernández, *Teología Dogmática*, Madrid 2009, 146.

es cognoscible al entendimiento humano. Es conocido en su naturaleza divina por la razón, a ello se le atribuye lo universal y lo divino. En cuanto a la naturaleza humana “es como se debe ser, un concepto universal al que corresponden todos los atributos universales”⁵.

Concilio de Constantinopla III (681) la Iglesia afirma que la voluntad de Jesús estaba unida a la voluntad del Padre. Dios Padre y El son uno – pero también siendo hombre – se solidariza con la humanidad⁶. Del hecho de ser y saberse hombre – Jesús deriva el trato amistoso con los hombres y mujeres de todas las épocas, que hasta acepta invitaciones de los fariseos (cfr. Lc 7, 36). La humanidad de Jesús se refleja en el camino al sufrimiento. Su cercanía humana se hace patente en los discípulos de Emaús a través del diálogo y del partir el pan (cfr. Lc 24, 13-27).

1.2. Interpretaciones teológicas sobre la persona de Jesucristo

El término “persona” lo acoge Ratzinger según lo recibido en su formación filosófica y teológica. El concepto de persona pasa a convertirse en un principio base de su propio pensamiento, la instancia personal constituye en Ratzinger una propuesta de origen cristiano y más específicamente a partir de la doctrina sobre la Trinidad y las dos naturalezas de Jesucristo. A partir de esta nueva realidad revelada, Dios es persona – en la Trinidad de personas – connaturales y preexistente, dónde tendrá lugar un desarrollo teológico, antropológico y humanizador en clave personalista sobre la divinidad⁷.

Esta postura cristiana de Dios como Ser persona y Trinidad de personas, agrupa en sí misma tanto la unidad como la multiplicidad del Ser Divino. Dios es uno y a la vez distinto al mismo tiempo, su pluralidad de personas forma parte de la Trinidad Divina, también en la persona humana se conjugan ambas instancias, lo uno y lo múltiple. Por ello, la persona humana está firmemente arraigada en los principios de la verdad y el amor – allí está su origen y fin – tal como se encuentra encarnado en el mismo Dios. En Jesucristo encontramos la encarnación del Logos que se hace *dialogos*, quien se encarna muere y resucita por amor y para nuestra salvación. Cristo es el modelo de toda persona, lo dice el Vaticano II al afirmar que “en Cristo se revela el hombre al hombre”⁸. La identificación con la persona de Jesucristo, dará lugar a una nueva dimensión para la persona humana, la cual busca configurarse con Jesucristo.

Karl Rahner expresa que Jesús no es un personaje del pasado, es más bien un ser viviente en la actualidad, no es la experiencia de fe que otros han hecho de El, sino que es la experiencia que yo he hecho de El. La fenomenología de Jesús es como una síntesis de todo ese camino previo. Si Jesucristo sigue siendo una persona histórica pero viva en hoy día, es porque hay personas que

⁵ Cfr. I. Cacho, *Cristología*, Milán 2015, 430.

⁶ Cfr. A. Fernández, op. cit., 149.

⁷ Cfr. Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Colombia 2007, 169.

⁸ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

siguen creyendo en Él. Para que su historia sea mi historia, necesito confesar la fe cristológica en mi actualidad. Rahner valora que hemos recuperado el valor de la humanidad de Cristo. En la realidad de la encarnación, Jesús – es lo que es – porque habita en un tiempo y una cultura determinada⁹.

Jesús asume el Logos, asume la humanidad, la sociedad, la cultura, la política de su tiempo, no se puede entender al logos sin la carne, ambos son una sola y misma persona. Jesús no fue adivino, no sabía lo que iba a pasar el día de mañana, en Él no existía determinismo, si le quitamos el valor de los actos humanos a Jesús, no sabe qué va a pasar el día de mañana, es Él quien da valor a los actos, si Él lo supiera todo y dejara de lado su condición humana, dejaría de ser libre. La vida humana es una historia en devenir, la conciencia que Jesús tiene de ser Hijo, es una conciencia existencial, no abstracta¹⁰. Lucas presenta en Jesús al ser humano que va desarrollándose. Su carácter humano está asociado con la sabiduría y la gracia recibida de Dios (cfr. Lc 2, 39.51). Sin el acontecimiento de la encarnación no habría cristianismo, la encarnación en el proyecto salvífico de Dios es inminente e irreversible. Con la muerte – el Verbo encarnado no se separó de la carne – pues con la resurrección gloriosa Jesucristo mantiene su ser corpóreo, por la resurrección el cuerpo resucitado es un cuerpo pneumático – espiritual que está en continuidad con el cuerpo crucificado¹¹.

1.3. Humanidad y la divinidad de Jesucristo

Puede parecer un absurdo reflexionar en este subtítulo sobre la humanidad y la divinidad de Jesucristo por separado, porque como lo hemos repasado a lo largo del capítulo, es indebido separar tanto la humanidad como la divinidad de Jesucristo – por lo tanto – me surge la siguiente pregunta ¿Por qué la verdadera humanidad de Cristo es la prueba de su divinidad? Porque es en la humanidad de Jesús de Nazaret el lugar teológico donde Dios se ha dado a conocer. Quien ha visto a Jesús, ha visto al Padre (cfr. J 14, 9). Esto quiere decir que se presenta el principio de lo semejante por lo semejante – Dios está íntimamente relacionado con su Hijo. La humanidad de Jesucristo es la teofanía de Dios en la tierra. Así Jesucristo es Dios porque tiene las cualidades divinas y es humano a la vez porque tiene las capacidades humanas.

Como ya hemos mencionado antes, Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. La verdadera humanidad de Cristo muestra su verdadera divinidad, ya que Él – para que nos pudiera salvar – tuvo que hacerse humano en todo y no sólo en parecer cómo ser humano. La prueba de que Dios podría tener contacto con los humanos es realizar una *Kénosis*. Jesucristo es verdaderamente humano ya que al encarnarse se comportó como un humano

⁹ Cfr. K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Barcelona 1971, 223.

¹⁰ Cfr. Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_sp.html (fecha de consulta 05.15.2022).

¹¹ Cfr. ibidem.

y no sufrió menoscabo por ser el Hijo de Dios. Por decirlo de otra manera – Jesucristo cuanto más se comportaba como ser humano, más resplandecía su divinidad como Dios¹².

Lo trabajado en este acápite es un debate sobre la identidad de Jesús – es decir la pregunta quién es Jesús?, a la cual se han dado variadas respuestas y esto ha implicado el desarrollo de un aparataje intelectual, recogido en los concilios, como un intento de frenar el impacto de las herejías en su mala comprensión de la figura de Jesús.

La problemática de la identidad – sin duda – es compleja. No sólo de un personaje histórico de Jesús, sino de cada persona individual, esto se ancla a la pregunta filosófica ¿Quién soy? Y la cual en un pasaje bíblico Jesús dice ¿Quién dice la gente que soy? Y por otro lado ¿Quién soy para ustedes? (cfr. Mt 16, 13-20; Lc 9, 18-21). Estas palabras son cómo un interrogante arrojado a sus discípulos. Esto es lo que se procura realizar en este trabajo – dar respuesta a aquello que Jesús ha representado en la tradición de la Iglesia Católica, respuestas que no pueden estar lejos de aquello que dice el libro inspirado como es la Biblia. Esto fue – sin duda – la base crucial para las grandes discusiones que se efectuaron en los concilios. Por eso, para poder generar un debate mayor en este sentido, se accede a la base de las Sagradas Escrituras, con el fin de poder dar fundamentación a la conciencia de Jesucristo. Con esto la pretensión de dibujar un rostro bíblico de Jesús, sobre cual emergieran las malas comprensiones de las herejías y las respuestas brindadas por los padres conciliares. Como ha quedado claro hasta aquí, la relación entre humanidad y divinidad de Jesucristo es un tema importante, lo cual ha desentrañado un rico debate de carácter filosófico y teológico a lo largo de la historia.

2. Fundamentación relativa a la conciencia de Jesucristo

Si damos por sabido que en Jesucristo se da la unidad que corresponde al Hijo encarnado – al respecto de la conciencia – vemos la complejidad en la comprensión propia de su constitución humano-divina. Si en Él está presente activa y limitada la naturaleza divina, a la vez que la naturaleza humana, si Jesús tenía la vida intelectual, afectiva y desiderativa correspondiente a su humanidad, si su alma creada y finita, tenía la perfección y los límites propios de un hombre de su tiempo y lugar, pero a la vez la dotación necesaria para cumplir su misión: ¿Cómo es entonces la existencia del hombre y a la vez Dios en el orden de la conciencia? Por ello al hablar sobre la conciencia, quiero expresar el parecer de Karl Rahner y Urs von Balthasar, pues ambos tratan el tema desde perspectivas diferentes.

Karl Rahner ve al hombre como ser trascendente, como realidad abierta y capaz de establecer la relación con el absoluto y con sus semejantes. Rahner

¹² Cfr. O. González De Cardedal, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1993, 145.

dice que la consciencia que Jesús tiene de su relación con Dios Padre, es un momento interno de la unión hipostática. Es algo originario y absoluto, sin comienzo ni rupturas en el tiempo. Es constitutiva como lo es una determinación fundante en la que uno se encuentra siendo y proyectado. Esta consciencia, que no puede expresarse en palabras, necesita de una historia para proyectarse. Urs von Balthasar coloca el centro de la autoconsciencia de Jesús en la misión-obediencia. Jesús va descubriendo su consciencia de ser Hijo en la historia y de forma progresiva, al ritmo de su misión: “sabía todo y solo lo necesario para realizarla”¹³.

A Jesús no le llega la misión desde fuera o al estilo de sabiduría infusa, sino que Él se siente identificado con ella y desde ahí se siente Hijo. El tema de la consciencia de Jesús es la historia de su persona realizando su misión. La obediencia en Jesús es la disposición más íntima, con la que Él se mantiene ante el Padre. A ella se somete incluso el saber: “(...) para mejor obedecer, Jesús dejó en manos del Padre muchas cosas que pudo haber sabido, hasta que maduraron y se convirtieron en tema obligado”¹⁴.

2.1. Conciencia y autoconciencia mesiánica de Jesucristo

Como sabemos, en las Sagradas Escrituras Jesús tenía consciencia de ser el Hijo, esto es: una consciencia filial que es de carácter progresivo. Cuando Jesús es perdido y hallado en el templo en su niñez, se refiere al Padre en calidad de hombre judío (cfr. Lc 2, 41-52.). La autoconciencia de Hijo de Dios en Jesús se manifiesta a través de la reivindicación de su autoridad. Jesús en su consciencia de Hijo de Dios pone su palabra por encima de la ley de Moisés, y esto es motivo de escándalo para los judíos. En su ser existencial, Jesucristo tenía una consciencia filial. Ya que era un asunto existencial – no teórico ni doctrinal – esta realidad existencial se expresa en una existencia humana y divina, incapaz de estar separada o supeditadas una a la otra, sino más bien ambas plenamente asumidas y vividas en la persona de Jesucristo. En el aspecto de la consciencia y autoconciencia mesiánica de Jesucristo es capital saber que el Hijo expresa una confianza en el Padre. Esta confianza evidentemente radica en el vínculo filial y consustancial. La consciencia de un amor de Jesús por todos y cada uno de los seres humanos demuestra que, en la autoconciencia de Jesús, hay el deseo de que se salven todos y cada uno de los hombres (cfr. 1 Tm 2, 4-5). Esto sería lo que conocemos como consciencia o autoconciencia mesiánica y salvadora de Jesucristo. A esta consciencia salvadora la llamaremos también la autoconciencia de Jesucristo.

2.2. Conciencia de la misión en Jesucristo

La consciencia al respecto de la misión que el mismo Jesucristo tenía de sí, pasa por los momentos centrales de la humanidad del Hijo de Dios. Estos momentos son: el bautismo en el río Jordán, la agonía en el huerto Getsemaní,

¹³ H.U. von Balthasar, *Teodramática*, III, Madrid 1992, 164-165.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 141.

la experiencia de una muerte injusta. Todas estas causas, resumidas en la sincera y fiel obediencia al Padre, expresa la profunda unión filial con el Dios Padre que lo envió con una misión y que nunca lo abandonó, aun desde la humana experiencia que Jesucristo sintió al borde de la muerte. Jesús – inicialmente – al respecto de su conciencia mesiánica, sabe las cosas de manera general y luego en el transcurso, el Padre le revela detalles que implican el cumplimiento de su misión. En principio Jesús anuncia el Reino de Dios, su muerte y pasión, la traición del discípulo, la resurrección, el abandono de los que Él llamó a seguirlo. Él sabía esto de manera general, pero ciertos detalles le son revelados en el momento adecuado, según el parecer de Dios Padre¹⁵.

Pero lo que se debe mencionar en este sentido es el hecho que Jesús no podría llegar a una conciencia de sí mismo y de su misión por el simple hecho de ser Dios e Hijo de Dios, sino por una vivencia plena de la humanidad – pues – lo lleva hasta sus últimas consecuencias las habilidades propiamente humanas. Esto es que él asume – una escucha activa de la voluntad de Dios y esto no es algo que esté negado a un ser humano, pues todos estamos en la capacidad de abrírnos a la escucha atenta de la voluntad de Dios. De esta manera, aquello que constituye la conciencia, es la disponibilidad de escuchar la voluntad de Dios en la lectura de los signos de los tiempos¹⁶.

La pregunta o interrogante más significativa que guía esta parte, es la conciencia de su persona. Esto significa si Él sabe de si mismo que es el Hijo de Dios y por otra parte y al mismo tiempo si sabe que es Dios verdadero? Cómo se ha detallado hasta este momento, se elucida que – en efecto – Jesús comparte con la humanidad el hecho de no tener una visión total del futuro y de su sentido, sino que esto se va desvelando en el proceso de vivencia, en otras palabras, no encuentra un determinado sentido acabado, sino que lo va descubriendo en el proceso y le va siendo mostrando en un diálogo activo con su Abba, Padre¹⁷. Vemos que la conciencia no se genera sin un proceso de conocimiento, por esto se da ahora un paso atrás para poder evaluar las bases del conocimiento de Jesucristo – es decir – aquello que Él puede conocer. En esta parte se desglosa las condiciones para su conocimiento en tanto como Hijo y como Dios.

Otro aspecto de mucha importancia es que se debe considerar en nuestra investigación es la fundamentación en las Sagradas Escrituras, para explicar sobre una misión de Jesús, que parte de bases sólidas. Jesús en su condición de judío, asume una tradición bíblica del Antiguo Testamento ya existente, centrada en el anuncio de los profetas sobre las promesas recibidas por Dios. Jesucristo, efectivamente, manda a sus discípulos: “Vayan, pues, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19). Él también ha sido enviado por el

¹⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia General*, Miércoles 10 de marzo 1999, 1.

¹⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 11.

¹⁷ Cfr. Juan Pablo II, op. cit., 2.

Padre y por lo que sabemos, no hay envío sin una misión determinada. Desde los inicios de la historia de la salvación, Dios llama y envía al ser humano, así lo vemos en el Libro de Génesis “Dios los bendijo, diciéndoles: Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra” (Gn 1, 28).

3. Fundamentación relativa al conocimiento de Jesucristo

3.1. Conocimiento humano de Jesucristo

Por muchos años hemos tenido en la Iglesia la tentación de pensar que si Jesús era Hijo de Dios, entonces tenía que saberlo todo. Es una conclusión demasiado simplificada, que fácilmente nos pueda llevar a un docetismo sutil, por ello consideramos que Jesús no lo sabía todo – sino que Él – en su naturaleza humana, sabía lo que el Padre consideró oportuno que Él, en su debido momento, supiera. Que Él estaba en la capacidad de saberlo – podía saberlo – pero Él asume plenamente su humanidad en el modo de conocer y comprender y – por ello – cuando el Padre revela información al Hijo referente a su misión, Él consigue comprender, porque su naturaleza ontológica divina se lo faculta. Entonces su naturaleza humana y divina son inseparables y complementarias, supeditadas a la voluntad del Padre, quien quiso que su Hijo se hiciera humano sin perder su divinidad¹⁸.

Según Ignacio González, Santo Tomás dice:

La ciencia en general abarca un conocimiento que tiene como objeto todo el ser, pues el alma, en sí misma considerada, está en potencia para conocer todo lo inteligible. El alma de Cristo necesariamente tuvo una ciencia diversa de la divina, pues asumió la Naturaleza humana perfecta, esto es, con un cuerpo y un alma sensible y racional¹⁹.

De esta forma el “santo” sostendría que todo lo que existe por el verbo encarnado respectivo a su naturaleza humana y divina es de conocimiento de Jesús – esto significa – un conocer de todo lo existente respecto a su propio ser, incluso todo lo concerniente en cuanto a potencia como ser finito humano, pero Él no podría conocer toda la potencialidad divina. Santo Tomás dirá “que Jesús conoció por ciencia infusa todo lo conocible por el hombre, tanto por saber humano como por don del Espíritu Santo”²⁰. Así mismo el pensamiento tomista afirma que el conocimiento adquirido en Jesús proviene de un alma real, esto es lo que llamamos la sabiduría, dada de parte de Dios al hombre, debido a su limitada capacidad de conocer la totalidad de la voluntad Divina. Mediante este conocimiento adquirido, Jesucristo conoció todo lo que puede ser conocido por

¹⁸ Cfr. C.I. González, *Él es nuestra salvación. Cristología y Soteriología*, Madrid 1974, 434.

¹⁹ Ibidem, 438.

²⁰ Ibidem, 439.

el conocimiento agente real, propio del ser humano. A la luz de este saber o conocer progresivo surge el saber sobre sí mismo, que también es propio de la conciencia humana. En conclusión, Jesús conocía todo por el conocimiento infuso – es decir – Él conocía todo lo que su humanidad le permitió conocer y lo que el Espíritu divino le concedió saber. Bajo estos criterios antes mencionados vemos que – sí, es posible – alcanzar la perfección del conocimiento humano desde la ayuda e intervención Divina. El conocimiento humano está en constante crecimiento a partir de su historia y experiencia, a pesar de poseer el conocimiento a priori y el conocimiento posteriori. Debido a nuestra naturaleza humana continuamente estaremos en la docta ignorancia – es decir – en ese saber que no se sabe, pero que está²¹.

En nuestra vida es posible distinguir diversos niveles de conocimientos y – por qué no decirlo – también distintos niveles de conciencia. Me interesa enfatizar que analógicamente estos factores o conocimientos aparentemente contrarios, se complementan de la misma forma que en Jesucristo lo divino y lo humano se han unido de forma definitiva. Así podemos deducir que existen en el hombre diferentes niveles de conocimiento, de conciencia y de autoconciencia. De esa forma no es posible negarle el conocimiento humano a Jesucristo, porque Él es hombre y ésa es su naturaleza; un alma humana sin conocimiento humano no es posible²².

3.2. Conocimiento de sí mismo de Jesucristo

La pregunta sobre la conciencia y autoconciencia surge a raíz de la misma pregunta que de sí mismo Jesús hace a sus discípulos: *¿Quién dicen que soy?* (cfr. Mt 16, 15). Ante esta pregunta podemos afirmar que es el tratado teológico que da cuenta y razón de la confesión de fe que: «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (cfr. Mt 16, 16). La Encarnación del Hijo se da por semejanza, esa idea se hace realidad y es el Logos. Entre el Logos, la idea y el Padre existe una atracción y – a la vez – una misma unidad entre ellos²³.

El Padre se da conocimiento a sí mismo de sí mismo. Él se conoce desde el principio de manera plena, es por eso que quien ha visto al Hijo, ha visto al Padre (cfr. J 14, 8-12). El único camino para llegar al Padre es el conocimiento del Hijo. El Hijo es la única imagen fiel desde siempre del Padre. El logos está presente en la creación desde el primer momento, todo fue creado por Él y para Él. San Juan dice que “En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su casa, y los suyos no la recibieron” (J 1, 10-11).

El asunto del conocimiento de Jesús tenía dos aspectos a considerar: el conocimiento de Jesús en general y de forma más específica – el saber del conocimiento sobre sí mismo y sobre su misión. En este sentido, Jesús tenía un

²¹ Cfr. A. Fernández, op. cit., 187.

²² Cfr. C.I. González, op. cit., 226.

²³ Cfr. R. Guardini, *El Señor*, Madrid 2005, 67.

conocimiento de sí mismo inicialmente como el de cualquier judío de su época. Él sabía que las promesas hechas a su pueblo se cumplirían. Él fue educado como todos los niños de su tiempo. Jesucristo empieza a conocer su misión como Hijo de Dios a partir de su madurez como hombre, de su apertura al Espíritu, de su escucha a las mociones del Padre, puestas en su corazón en el momento oportuno en que Dios vio apropiado²⁴. Aun así, el conocimiento anterior, el conocimiento que adquiere de los hombres no está extrapolado del conocimiento Divino, sino que es un conocimiento integral que se complementa sin contradicción, de forma que Él va creciendo en gracia y sabiduría como lo expresa San Lucas (cfr. Lc 2, 52).

La vida de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del «servidor» perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama «mi Padre». Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y en este sentido de ser él mismo Dios²⁵.

Lo que he intentado expresar en este ensayo es que, con todas sus limitaciones sobre el saber de Jesús, en su limitada condición humana, podemos encontrarnos de manera indirecta y a la vez conveniente en mi forma de interpretar, que en Jesús existe un saber en desarrollo. Esto podemos decirlo por el tipo de preguntas de las que Jesús expresa desde los más profundo de su humanidad, como lo apreciamos en las Sagradas Escrituras cuando Jesús dice: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46). Preguntas existenciales de este tipo sugieren que Jesús en algunas ocasiones afirma no saber ciertos datos no necesarios para su misión. Ejemplo de esto es la cita: “Por lo que se refiere a ese día y cuándo vendrá, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles de Dios, ni aun el Hijo, sino solamente el Padre” (Mt 24, 36). Jesús posee un saber y conocimiento más que humano, porque se percibe que Él es consciente de su conciencia mesiánica y filial con el Padre.

3.3. Conocimiento posterior a la resurrección de Jesucristo

La relación con Jesucristo Resucitado sólo es posible desde un conocimiento de Él. Por eso es importante percibir que el conocimiento de Jesús como hombre, pasa por la experiencia histórica de la ignorancia de información innecesaria para la misión y su cumplimiento. Él, en su naturaleza Divina, está en condición de saberlo absolutamente todo, porque es plenamente Dios, pero también es plenamente humano. Por ello Jesucristo siendo Dios lo sabe todo, pero desde su ser y naturaleza de Hombre se somete a la voluntad del Padre – es decir – que Él sabe lo que el Padre ve oportuno, que en su

²⁴ Cfr. *ibidem*, 87.

²⁵ Comisión Teológica Internacional, *op. cit.*

debido momento Él sepa, por ejemplo: los detalles de su padecimiento, por eso tiene miedo a morir y la forma en la que debe morir²⁶.

Si pensamos en el conocimiento que Él posee después de su muerte y estando ya resucitado, vemos que su manera de conocer es diferente – es más plena – es un conocimiento glorioso. Sabemos que el culmen del conocimiento y de la misión de Jesucristo se realiza con la resurrección, después de haber sido asesinado. Se percibe el término de la encarnación como un proceso o camino, puesto que nunca se detuvo como hecho histórico – escatológico. Nosotros también – igual cómo Jesús – debemos buscar nuestra propia resurrección, como objetivo definitivo desde la participación humana y divina, que aspira a regresar a nuestro Creador, imitando y pasando por el Hijo, como puente referencial al Padre. Solo así podremos considerarnos punto pleno y referencial del accionar del Padre en nosotros, pues seremos hijos en el Hijo, en camino al Padre²⁷.

La esperanza que brinda el Resucitado, es que los seres humanos de igual manera que El – en algún momento – llegaremos a ese conocimiento pleno sobre la realidad del Resucitado y sobre todo – del Reino de Dios. Como dice el apóstol San Pablo – lo veremos tal cual es, ya sin ocultamiento (cfr. 1 J 3, 2). Esto nos pone de manifiesto que el conocimiento de la humanidad, aunque pareciese que no disponga de límites, solo llega a la comprensión de aquello que se muestra progresivamente y es revelado por el Creador, pero hay un anhelo en el ser humano, de que existirá un momento glorioso de un conocimiento absoluto revelado por el Padre²⁸.

Conclusión

En respuesta a la pregunta sobre si Jesucristo – siendo Dios – tenía las condiciones de saberlo todo respecto a su misión y a su ser y tras haber identificado los aspectos que pueden influir en el intento de responder a la pregunta, hemos concluido que la respuesta es positiva. Hemos fundamentado la respuesta a la luz de la inspiración bíblica, teológica y reflexiva, apoyados en los concilios, en los teólogos y sobre todo, en la enseñanza doctrinal y magisterial de la Iglesia Católica. Jesucristo, desde su naturaleza divina y humana, está en posibilidad total de saberlo todo – pero Él – en su condición de hombre – al cien por cien – se somete a la voluntad del Padre y el Padre le revela todo aquello, que Él debe saber en el momento, que Él considera oportuno. Eso es de las cosas en que nos podemos maravillar y es que cuando comprendemos la humanidad plena del Dios Hijo en la segunda persona de la Santísima Trinidad, podemos madurar en nuestra fe

²⁶ Cfr. R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona 1998, 167.

²⁷ Cfr. E. Schillebeeckx, *Jesús La historia de un viviente*, Madrid 1981, 46.

²⁸ Cfr. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México DF 1977, 43.

cristológica, y además configurarnos con Jesucristo como nuestro Salvador y Redentor²⁹.

Además, alcanzamos un conocimiento de Jesucristo que nos libera de intentar comprender los misterios de Dios de manera parcial y meramente racionales, que luego pueden terminar distorsionando la verdadera imagen de Jesucristo y hacernos caer en posturas heréticas – sino al contrario, que nos llevará a la profesión de la fe verdadera en Jesús, Hijo de Dios.

* * *

Resumen

Este artículo pretende dar respuesta a la pregunta sobre la verdadera imagen de Jesús. Comienza con un recorrido por las falsas imágenes de su persona, ofrecidas por diferentes herejías existentes en la historia. Como respuesta a esta falsa imagen, cita los concilios ecuménicos de la iglesia y algunos de los teólogos más destacados. Intenta explicar la relación entre la humanidad y la divinidad de Jesús en el contexto de su obediencia al Padre y la realización de su plan de salvación. Pretende explorar la relación entre lo que sabía sobre el futuro y su divinidad como Dios. Quiere responder a la pregunta: siendo a la vez hombre y Dios en la tierra, ¿sabía todo lo que iba a suceder?

Palabras clave: Jesús, verdadera imagen, humanidad y divinidad, conciencia y autoconciencia.

Essay on some Aspects of Consciousness and Self-Awareness in the Person of Jesus Christ

Summary

This article aims to answer the question about the true image of Jesus. It begins with a journey through false images of his person, offered by different heresies existing in history. As a response to this false image, it cites the ecumenical councils of the church and some of the most prominent theologians. It tries to explain the relationship between the humanity and divinity of Jesus in the context of his obedience to the Father and carrying out his plan of salvation. He intends to explore the relationship between what he knew about the future and his divinity as God. He wants to answer the question: being both man and God on earth, did he know everything that was going to happen?

Keywords: Jesus, true image, humanity and divinity, consciousness and self-awareness.

²⁹ Cfr. F. Martínez, *Creer en Jesucristo Vivir en cristiano*, Navarra 2007, 23.

Bibliografía

- Balthasar H.U. von, *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985.
- Balthasar H.U. von, *Teodramática*, III, Madrid 1993.
- Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Colombia 2007.
- Brugner W., *Diccionario de filosofía*, Barcelona 2000.
- Cacho I., *Cristología*, Milán 2015.
- Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_scienza-gesu_sp.html (fecha de consulta 05.15.2022).
- Cordovilla Á., *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013.
- Editorial Larousse, *Diccionario enciclopédico*, Madrid 1992.
- Fernández A., *Teología Dogmática*, Madrid 2009.
- González C.I., *Él es nuestra salvación. Cristología y Soteriología*, Madrid 1974.
- González De Cardedal O., *Jesús de Nazaret*, Madrid 1993.
- Guardini R., *El Señor*, Madrid 2005.
- Jaśkiewicz G., *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w De Trinitate Hilarego z Poitiers*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 389-404.
- Juan Pablo II, *Audiencia General*, Miércoles 10 de marzo 1999.
- Martínez F., *Creer en Jesucristo Vivir en cristiano*, Navarra 2007.
- Rahner K., Ratzinger J., *Revelación y Tradición*, Barcelona 1971.
- Schillebeeckx E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981.
- Schnackenburg R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona 1998.
- Sobrino J., *Cristología desde américa latina*, México DF 1977.

MACIEJ CIEŚLUKOWSKI*

Podstawy teologiczne duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną

Przez wiele lat niepełnosprawność intelektualna była obarczona różnego rodzaju stereotypami, które nie miały wiele wspólnego z rzeczywistością osób dotkniętych tego rodzaju niepełnosprawnością. W języku potocznym rzadko poprawnie używa się sformułowania ‘niepełnosprawność intelektualna’. Pod adresem osób niepełnosprawnych intelektualnie znacznie częściej można usłyszeć określenia takie, jak: upośledzony umysłowo, kaleka, chory psychicznie, nienormalny czy opóźniony w rozwoju. Współcześnie odchodzi się od wykluczania osób z jakimikolwiek dysfunkcjami, a co za tym idzie, zmienia się również nastawienie do osób z niepełnosprawnością intelektualną¹.

Termin ‘niepełnosprawność intelektualna’ bardzo trudno zdefiniować jednym zdaniem. Nie stanowi ona jednostki chorobowej, natomiast jest niejednorodną grupą zaburzeń z różnym przebiegiem oraz niejednorodnym obrazem klinicznym. Są różne stopnie oraz wiele rodzajów zaburzeń, które towarzyszą niepełnosprawności intelektualnej. W Polsce obowiązuje czterostopniowa klasyfikacja niepełnosprawności intelektualnej, którą wprowadziła Światowa Organizacja Zdrowia: stopień lekki, umiarkowany, znaczny i głęboki².

Stopnie te określane są dzięki specjalistycznemu testowi (Stanford-Binet 5), w którym przypisuje się poziom ilorazu inteligencji oraz określa zdolności poznawcze danej osoby. Niepełnosprawność intelektualna jest przede wszystkim zauważalnym obniżeniem zdolności poznawczych. Należy jednak pamiętać, że niepełnosprawność intelektualna nie powinna być równana z chorobą

* ks. Maciej Cieślukowski – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6954-8589>; e-mail: maciekciesla@interia.pl

¹ Por. B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogiczno-religijne*, Olsztyn 2008, s. 29.

² Por. A. Wołowicz-Ruszkowska, *Wsparcie osób z upośledzeniem umysłowym*, https://www.pfron.org.pl/fileadmin/files/p/2393_P_D_P__Wsparcie_osob_z_uposledzeniem_umyslowym.pdf, s. 9-10 (dostęp: 4.05.2024).

psychiczną. Można powiedzieć, że jest to pewien stan, a nie choroba, dlatego też powinniśmy raczej myśleć o niej jako o formie ludzkiego życia, ale o innym postępie rozwoju. Osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną mają często takie same potrzeby, jak pełnosprawni, a dodatkowo dochodzą potrzeby wynikające z ich niepełnosprawnością.

Jedną z potrzeb każdego człowieka jest potrzeba życia wiarą. Osoby niepełnosprawne intelektualnie, na miarę swoich możliwości rozwoju, również mają taką potrzebę. Stąd tak ważne jest, aby te osoby otaczać troską duszpasterską. Jak zauważa Z. Pawlak, duszpasterstwo to wszelka aktywność Kościoła, która urzeczywistnia we współczesnym świecie zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa³. Celem każdej takiej aktywności jest jednoczenie człowieka z Bogiem i bliźnim przez miłość. Ważne jest zatem, aby Kościół i Jego działalność duszpasterska nie ograniczała się jedynie do pełnosprawnych, ale żeby wszelką troską otaczać również tych, którzy zmagają się z intelektualnymi brakami.

Niniejszy artykuł zmierza do ukazania tego, że forma duszpasterstwa nadzwyczajnego osób z niepełnosprawnością intelektualną ma swoje uzasadnienie teologiczne. Podstawowym źródłem jest tu nauczanie Kościoła (współczesnego), na które składają się dokumenty Soboru Watykańskiego II, papieży doby soborowej i posoborowej: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Wykorzystane zostały także dokumenty Stolicy Apostolskiej oraz opracowania naukowe dotyczące omawianego zagadnienia. Podjęty przedmiot badań, a przede wszystkim wykorzystane źródła implikują przyjęte metody badawcze. Wykorzystano więc następujące metody szczegółowe: metodę monograficzną jako metodę wiodącą oraz metodę historyczno-krytyczną, porównawczą, analogii i krytyki treści. W kolejnych rozdziałach pracy ukazane zostaną podstawy trynitarne, chrystologiczne, pneumatologiczne oraz eklezjologiczne tego typu duszpasterstwa.

1. Trynitarne podstawy duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną

Duszpasterstwo jest zbawczą działalnością Kościoła. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* mówi, że „w ten sposób cały Kościół ukazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁴. Pewnego rodzaju punktem wyjścia do rozważań podstaw duszpasterskich osób z niepełnosprawnością intelektualną są również inne słowa z tej konstytucji: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie

³ Z. Pawlak, *Duszpasterstwo*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1983, s. 84-85.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 4.

do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”⁵.

Trójca Święta postrzegana jest jako tajemnica miłości międzypersonalnej. Następuje w Niej wymiana miłości między Bogiem Ojcem, Jezusem Chrystusem oraz Duchem Świętym. Ta wymiana polega na tym, że Ojciec całkowicie udziela siebie Synowi. Syn z kolei odpowiada miłością na Jego miłość i jednocześnie oddaje Mu siebie w miłości. Z miłości Ojca i Syna pochodzi Duch Święty⁶. Bóg zatem jest wspólnotą miłości Ojca i Syna i Ducha Świętego⁷.

Miłość w życiu Osób Trójcy Świętej sprawia, że otwiera się Ona nie tylko na siebie wzajemnie, ale również na stworzenie. Papież Benedykt XVI napisał, że Bóg istnieje dla człowieka, a Jego istnienie tętni w relacji. „Biblijny Bóg nie jest czymś w rodzaju monady zamkniętej w sobie i zadawalającej się własną samowystarczalnością, lecz jest życiem, które chce się dawać, jest otwarciem, relacją”⁸. Bóg obdarowuje stworzenie swoją miłością i obecnością.

Gdy Bóg w Trójcy Jedyny z miłości powoływał do istnienia człowieka, wyposażył go we wszelkie możliwości rozwoju, które miały być obrazem Jego Osoby. Człowiek został zatem stworzony jako najdoskonalsze dzieło Pana Boga. Dodatkowo człowiek docelowo powołany jest do przebywania z Bogiem w Królestwie Niebieskim oraz nosi w sobie nieśmiertelną duszę. Nawet po grzechu pierworodnym, a więc w momencie oddalenia się od Pana Boga, Ten w swojej miłości nie pozostawił człowieka samego, ale z miłości posłał swojego Syna, aby przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie odkupił ludzkie winy. To wszystko nadaje wyjątkową godność człowiekowi⁹.

Z tego faktu wynika, że każdy człowiek, a więc również niepełnosprawny intelektualnie, jest stworzony na Boży obraz i podobieństwo. Jest to godność i wartość osoby, która nie jest zależna ani od stanu zdrowia, ani stanu świadomości czy stopnia rozwoju umysłowego bądź zasług moralnych. Bóg stwarzając człowieka, jednocześnie akceptuje go takim, jaki jest. Godności dziecka Bożego nie pozbawia człowieka żadna niepełnosprawność, słabość czy cierpienie¹⁰. Każdy zatem człowiek, również niepełnosprawny intelektualnie, ma prawo do wiary w Boga oraz poznawania Jego miłości. Światopogląd chrześcijański uznaje godność i wartość każdego człowieka równomiernie. Boży plan zbawienia jest taki sam dla każdego. Z tej prawdy wynika to, o czym pisał św. Paweł: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka

⁵ Tamże, nr 41.

⁶ Por. D. Lipiec, *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 12(2017), nr 3, s. 66.

⁷ Jan Paweł II, *Katecheza Bóg jest niewysłowioną i przenajświętszą Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym*, w: Jan Paweł II, *Co to znaczy wierzyć?*, Warszawa 1988, s. 109-112.

⁸ Benedykt XVI, *Spółczesność na obraz Boga*, *OsRomPol* 39(2008), nr 6, s. 7.

⁹ Por. R. Dettlaff, *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym*, „Studia Gdańskie” 14(2001), s. 302.

¹⁰ Por. D. Kornas-Biela, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 359.

wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28).

Najwyraźniejszym dowodem podobieństwa do Boga są władze umysłowe człowieka, czyli jego rozum i wola. To właśnie te władze sprawiają, że człowiek jest w stanie poznawać miłość Boga i nawiązywać z Nim relacje. Jest to przywilej, który czyni z istoty ludzkiej osobę. Cały człowiek, a więc nie tylko nieśmiertelna dusza, ale również jego ciało, partycypuje w godności „obrazu Bożego”. Mimo, że osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną, z przyczyn od nich niezależnych, nie korzystają w pełnym stopniu z władz umysłowych, to nie istnieją jednak żadne podstawy, by ta sytuacja negowała ich godność umiłowanego dziecka Bożego. Już sam fakt posiadania rozumu, a niekoniecznie jego właściwe używanie, decyduje o podobieństwie do Boga. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną, z przyczyn niezależnych, nie ma możliwości w pełni korzystać z możliwości ludzkiego rozumu. Oznacza to, że niejednokrotnie uniemożliwia to takiej osobie postępowanie, które mogłoby uragać godności dziecka Bożego poprzez grzech¹¹. Ludzka godność nie jest uwarunkowana sytuacją czy możliwościami poznawczymi człowieka. Nie jest ona mniejsza w skutek niepełnosprawności intelektualnej, przez którą niekiedy człowiek nie może w pełny sposób poznawać Stwórcy. Nie zostaje pomniejszona nawet przez poważne upośledzenie¹². *Katechizm Kościoła Katolickiego* podaje, że „cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w Ciele Chrystusa świątynią Ducha”¹³. W Pierwszym Liście do Koryntian Św. Paweł pisze: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa (...), że już nie należycie do samych siebie? Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6, 15. 19-20). Apostoł Narodów akcentuje w ten sposób konieczność szacunku dla własnego ciała, ale jednocześnie dla ciała drugiego człowieka, w sposób szczególny, kiedy jest dotknięte jakimkolwiek cierpieniem¹⁴.

Kościół, uznając godność człowieka, zawsze starał się otaczać troską duszpasterską osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną. Istotnym argumentem dla tak rozumianej troski jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Każdy człowiek, zarówno zdrowy, jak również niepełnosprawny intelektualnie, jest identycznie kochany przez Boga w Trójcy Jedynej, wezwany do uczestniczenia w życiu Jezusa, a także ma prawo do obdarowywania wszelkimi łaskami duchowymi Kościoła. Wszelkiego rodzaju niepełnosprawność intelektualna nie uniemożliwia autentycznej miłości chrześcijańskiej z tymi, którzy jej doświadczają. Wręcz przeciwnie, istnienie w zamyśle Bożym tych osób, jest

¹¹ Por. R. Dettlaff, *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym*, s. 303.

¹² Por. B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną*, s. 197.

¹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 364.

¹⁴ Por. tamże, nr 1004; M. Madej-Babula, *Wychowanie religijne w procesach integracyjnych, w: Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. R. Buchta, K. Sosna, Katowice 2007, s. 16-19; J.M. Long, *The Human Being as Body and Soul*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 313-324.

ogromną szansą na wyzwolenie w innych postawy szczególnej wrażliwości, ponieważ można ich zaliczyć do ubogich, do których należy Królestwo Niebieskie (por. Mt 5, 3)¹⁵.

2. Chrystologiczne podstawy duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną

Miłość trynitarna Boga wobec człowieka najpełniej objawiła się w akcie posłania Jego Syna. To Syn Boży został posłany przez Ojca w Duchu Świętym w celu przywrócenia utraconej jedności między Bogiem a człowiekiem. Przyczyną tej straty był grzech pierworodny. To właśnie w momencie grzechu pierwszych rodziców nastąpiło zwątpienie w Bożą miłość. Bóg jednak nie pozostawił człowieka samego, a pragnął od początku odbudować relację miłości. Wymagało to Jego interwencji, dlatego posłał na świat swojego Syna. Przyszedł On, aby przywrócić na nowo utraconą jedność miłości. Szczytem i punktem kulminacyjnym tego posłannictwa była męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a więc Jego Misterium Paschalne¹⁶.

Chrystusowy nakaz misyjny brzmi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20). Jest to niepodważalne prawo, które dotyczy każdego człowieka, niezależnie od tego, jakim mówi językiem, bądź jakiej jest rasy czy narodowości. Dotyczy to również zdrowia fizycznego czy intelektualnego. Zatem osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną również mają prawo do duszpasterstwa wynikające z tego nakazu Chrystusa¹⁷.

Potrzeba duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną wynika z potrzeby kontynuacji misji Chrystusa. On jest pełnią Słowa Bożego. Z kolei to Słowo przepełnione jest miłością, dlatego że Bóg stworzył człowieka z miłości oraz z tej samej miłości go zachowuje, niezależnie od stopnia pełno- bądź niepełnosprawności. Duszpasterstwo to ma doprowadzić do uczestnictwa w życiu Boga¹⁸.

Papież Franciszek podkreśla: „Największym świadkiem miłosiernej miłości Ojca do chorych jest Jego Jednorodzony Syn. Ileż to razy Ewangelie opowiadają nam o spotkaniach Jezusa z ludźmi cierpiącymi na różne choroby! On ‘chodził po całej Galilei, nauczając w ich synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i dolegliwości wśród ludu’ (Mt 4, 23). Możemy zadać sobie pytanie: skąd ta szczególna wrażliwość Jezusa na chorych, do tego stopnia, że staje się ona również głównym dziełem w misji apo-

¹⁵ Por. B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną*, s. 199-200.

¹⁶ Por. D. Lipiec, *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, s. 70.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Solidarność z ludźmi niepełnosprawnymi* (8.03.1981 r.), w: *Aniół Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 349.

¹⁸ Por. R. Zapotoczny, *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22(2014), nr 1, s. 105.

stołów, posłanych przez Mistrza, by głosili Ewangelię i uzdrawiali chorych? (por. Łk 9, 2)”¹⁹.

Misją Jezusa Chrystusa jest zbawienie każdego człowieka, a w sposób szczególny tego, który najbardziej jest pogrążony w grzechu czy chorobie. Takie osoby często nie mają możliwości wyzwolić się ze swoich braków bez Bożej pomocy. Pośród osób tego pokroju były również osoby niepełnosprawne intelektualnie. W Nowym Testamencie często jednak zaburzenia intelektualne są utożsamiane z opętaniem²⁰. Niezależnie jednak od pochodzenia niepełnosprawności, naturalnego czy nadprzyrodzonego, sam Chrystus swoją misję określił słowami: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi” (Łk 4, 18). Podkreślał wielokrotnie również godność tych osób. Niepełnosprawni intelektualnie, jak każdy inny człowiek, mają zaproszenie na ucztę Chrystusa: „Lecz kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych” (Łk 14, 13), a więc należą do wspólnoty Kościoła i należy im się troska duszpasterska po to, aby tak jak inni ochrzczeni, mogli korzystać z łask obecnych w Kościele²¹.

Cierpienie osoby niepełnosprawnej intelektualnie umożliwia jej naśladowanie Krzyża Chrystusa, dzięki któremu On zbawił świat. Człowiek pełnosprawny często może odczuwać pewnego rodzaju lęk przed osobami z niepełnosprawnością intelektualną. Jezus natomiast traktuje te osoby z niezwykłą godnością. Dla Niego takie osoby nie są na zewnątrz wspólnoty, a wręcz przeciwnie, są w samym jej środku²². W Ewangelii według św. Mateusza zostało zanotowane przesłanie Jezusa: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11, 4-5).

Bóg, sam będąc Miłością miłosierną, obejmuje wszystkie osoby, nawet te z dysfunkcjami, w swoim planie zbawienia. Ofiaruje to zbawienie wszystkim, niezależnie od ich wad czy niedoskonałości. Pośród tych osób są również niepełnosprawni intelektualnie, którzy np. nigdy nie zachowają ciszy bądź skupienia w czasie Eucharystii. Chrystus jednak nikogo nie skreślał. Jego słowa: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie” (Łk 18, 16) oraz „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście” (Mt 11, 28) oznaczają zaproszenie skierowane do wszystkich ludzi, a jednocześnie zobowiązują Kościół

¹⁹ Franciszek, *Orędzie Ojca Świętego na XXX Światowy Dzień Chorego*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/20211210_30-giornata-malato.html (dostęp: 09.03.2024).

²⁰ Por. A. Malina, *Niepełnosprawni w przekazie biblijnym*, w: *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Tarnów 2003, s. 53.

²¹ Por. M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, „Studia Elbląskie” 7(2006), s. 136.

²² Por. B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną*, s. 198.

i duszpasterzy do pomocy tym, dla których, ze względu na niepełnosprawność intelektualną, trudniej jest realizować potrzeby związane z aspektami duchowymi człowieka²³.

3. Pneumatologiczne podstawy duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną

Duch Święty jest uosobieniem miłości między Ojcem a Synem. Zamieszkuje On w ludzkiej duszy. Ta obecność w człowieku pomaga mu w prowadzeniu i umacnianiu się w życiu duchowym. Św. Jan Paweł II nauczał, że Duch Święty przebywając w człowieku oświeca go od wewnątrz i pomaga mu żyć zgodnie z Ewangelią. Duch Święty jest więc obecny w każdym ochrzczonym człowieku, w tym w osobach z niepełnosprawnością intelektualną²⁴.

Już w momencie chrztu świętego Duch Święty wyciska na ochrzczonym niezatarte znamię, odradza łaską, czyni świętym i duchową świątynią, a więc napęłnia świętą obecnością Boga. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy, że: „ochrzczeni bowiem stanowią przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie uczynki właściwe chrześcijaninowi składać duchowe ofiary i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do przedziwnego swego światła”²⁵. Natomiast św. Jan Paweł II zauważa w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, że: „Nie będzie przesadą twierdzenie, że celem całej egzystencji świeckiego katolika jest dochodzenie do poznania radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z Chrztu, sakramentu wiary po to, ażeby móc wypełniać swoje życiowe obowiązki zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem. Popatrzmy teraz konkretnie i z bliska na trzy podstawowe aspekty owej chrześcijańskiej nowości, które pomogą nam określić „sylwetkę” świeckiego: Chrzest odradza nas do życia dzieci Bożych, jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i Jego Ciałem, którym jest Kościół, namaszcza w Duchu Świętym czyniąc każdego z nas duchową świątynią”²⁶. Z kolei w prefacji na Święto Chrztu Pańskiego możemy przeczytać takie słowa: „Duch Święty zstępując w postaci gołębicy, dał świadectwo, że Chrystus, Twój Sługa, został namaszczony i posłany, aby głosić dobrą nowinę ubogim”.

Po chrzcie świętym człowiek staje się zatem świątynią Ducha Świętego. Nie dzieje się to jednak za sprawą poznania intelektualnego danej osoby, a za łaską Pana Boga. To Bóg uświęca człowieka. Przebywanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej uświęca i konsekruje człowieka, bez względu na jej możliwości poznawcze czy intelektualne²⁷.

Zadaniem duszpasterzy jest pomoc osobom dotkniętym niepełnosprawnością intelektualną w odkrywaniu, na miarę ich możliwości poznawczych, prze-

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. D. Lipiec, *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, s. 73.

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, nr 10.

²⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, nr 10.

²⁷ Por. D. Lipiec, *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, s. 74.

mieniającej mocy Ducha Świętego i Jego darów, budowanie świątyni Ducha Świętego, a więc formacja do świętości oraz pomoc w odkrywaniu osobistych charyzmatów i ich rozwój. To Duch Święty przypomina zaangażowanym w duszpasterstwo o potrzebie i misji głoszenia Słowa oraz dawania świadectwa o Chrystusie. Głoszenie Ewangelii wszystkim ludziom, bez względu na ich pełno- bądź niepełnosprawność, będzie owocne właśnie dzięki Trzeciej Osobie Boskiej. Dzięki działaniu Ducha Świętego ludzie ochrzczeni mogą tworzyć jeszcze głębszą wspólnotę z Bogiem w Trójcy Jedynym. To On obdarowuje wszystkich zdolnością miłowania, tak jak do końca Bóg nas umiłował (Por. 1 J 4, 10). Duch Święty asystuje ochrzczoneму, aby ta miłość była prawdziwa i trwała²⁸.

Nie można zapominać, że wspólnotę Kościoła tworzą wszyscy ludzie ochrzczeni, zarówno pełno-, jak i niepełnosprawni intelektualnie. Nikogo z tych niepełnosprawnych Pan Bóg nie wyklucza, a co za tym idzie, nie obdarza ich mniejszą ilością łask, darów czy owoców Ducha Świętego. Ich brak pełnego używania rozumu nie ogranicza działania Ducha Świętego. *Katechizm Kościoła Katolickiego* uczy, że „łaska sakramentalna jest łaską Ducha Świętego, udzieloną przez Chrystusa i właściwą każdemu sakramentowi. Duch uzdrawia i przemienia tych, którzy przyjmują sakrament, upodabniając ich do Syna Bożego”²⁹. Osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną mają zatem takie samo prawo zarówno do troski duszpasterskiej o nich, jak i do możliwości korzystania z wszystkich sakramentów, jakie daje nam Kościół³⁰.

Spośród wszelkich darów, jakie Trzecia Osoba Boska udziela wszystkim ludziom (nie tylko tych powszechnie rozumianych jako siedem darów Ducha Świętego), największa jest miłość. Nauka Kościoła katolickiego głosi, że Kościół jest zgromadzeniem osób, które są związane miłością z Chrystusem, a przez Niego z całą Trójcą Świętą. Ten związek działa w ten sposób, że Duch Święty jest jednocześnie zarówno w Chrystusie, jak i w każdym człowieku. Chrystus jest Głową Kościoła, a ludzie Jego mistycznymi członkami. Dzięki kontaktowi z Chrystusem, Duch Święty doskonali i umacnia naszą wiarę, nadzieję i miłość oraz cementuje nasze powiązania z Bogiem³¹.

4. Eklezjologiczne podstawy duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* uczy, że Kościół to wspólnota wiary, nadziei i miłości³². Dodatkowo

²⁸ Por. B. Czyżewski, *Duch Święty. Cichy gość naszej duszy*, Gniezno 2017, s. 28-30.

²⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1129.

³⁰ Por. K. Sosna, *Sakrament bierzmowania osób z niepełnosprawnością umysłową*, „Studia Pastoralne” 4(2008), s. 133.

³¹ Por. M. Gogacz, A. Andrzejuk, *Niepełnosprawność (Aspekty teologiczne)*, edycja internetowa pierwszego wydania 2009, <https://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/niepelnosprawnosc.htm> (dostęp: 2.05.2024).

³² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, nr 8.

w teŝe Konstytucji moŝemy przeczytać, ŝe kaŝdy ma prawo otrzymać od swoich pasterzy wszelkie dobra duchowe Kościoła, szczególnie pomoc słowa Boŝego i sakramenty³³. Dotyczy to wszystkich ludzi, a więc takŝe osób niepełnosprawnych intelektualnie, które w sposób szczególny sã wezwane do naśladowania Chrystusa w dŝwiganiu Jego krzyŝa. Osoby te, jako pełnoprawni członkowie Kościoła, mają prawo oczekiwać pomocy ze strony osób, które sã w pełni zdrowe³⁴.

Kościół, który jest wspólnotą, zawsze pragnie słuŝyć drugiemu człowiekowi, a takŝe być przyjacielem drugiego, szczególnie osób chorych, cierpiących i samotnych. Podstawową troskã Kościoła jest troska o zbawienie kaŝdego człowieka, więc równieŝ, a moŝe nawet w szczególności, troska o osoby wymienione wyŝej³⁵. Widać to szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II³⁶, a takŝe w encyklikach papieŝy Jana XXIII³⁷, Pawła VI³⁸, Jana Pawła II³⁹, Benedykta XVI⁴⁰ czy Franciszka⁴¹.

Kościół naucza, ŝe kaŝdy człowiek, nawet ten najbardziej dotknięty niepełnosprawnością intelektualną, jest stworzony na obraz i podobieństwo Pana Boga. Nikt nie moŝe więc zabrać tym osobom godności bycia człowiekiem. Wręcz odwrotnie, ludzie wierzący powinni jeszcze bardziej otwierać się na osoby dotknięte niepełnosprawnością intelektualną, co wynika z ewangelicznej misji Kościoła, do której Chrystus powołuje swoich uczniów⁴². Sobór Watykański II naucza, ŝe „Kościół otacza miłością wszystkich dotkniętych ludzką słabością, co więcej w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego uboŝego i cierpiącego Założyciela, stara się im ulŝyć w niedoli i w nich usiłuje słuŝyć Chrystusowi”⁴³.

Juŝ w czasach apostołskich Kościół troszczył się o ubogich, chorych i cierpiących. Dla pierwszych chrześcijan czymś naturalnym była postawa „dobrego samarytanina”. Nie zawsze jednak towarzyszyła temu myśl, jakie miejsce zajmują w Kościele najuboŝsi, w tym niepełnosprawni intelektualnie. Dopiero z czasem, z upływem lat, rosła świadomość, ŝe Chrystusowe powołanie

³³ Tamŝe, nr 37.

³⁴ Por. M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, s. 137.

³⁵ Por. A. Prośniewska, *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, Niepokalanów 2013, s. 149.

³⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 9, 19, 35, 40; tenŝe, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 8, 32, 41.

³⁷ Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 11, 44, 89.

³⁸ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum Progressio*, nr 14-15, 23-24.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15, 17-18, 22; tenŝe, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, nr 5, 30; tenŝe, Encyklika *Laborem exercens*, nr 8, 22.

⁴⁰ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 20.

⁴¹ Por. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, nr 2.

⁴² Por. M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, s. 137.

⁴³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 8.

apostolskie dotyczy wszystkich wierzących w Niego⁴⁴. Jak uczy Sobór Watykański II w swoich dokumentach, wszyscy tworzą jeden lud Boży i jednocześnie biorą udział w misji Kościoła: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Każdy też jest zobowiązany do realizacji tego posłannictwa⁴⁵.

Św. Jan Paweł II nauczał, że niepełnosprawni nie oczekują jedynie wyzwolenia z niewoli grzechu, ale również z wszelkich form niepełnosprawności, a więc również tej intelektualnej. Dlatego oczekują od osób pełnosprawnych pomocy i wsparcia w zdobywaniu ufności we własne możliwości. Kościół, posłuszny nakazom Chrystusa, powinien działać w taki sposób, aby niepełnosprawni intelektualnie mogli odczuwać ulgę w cierpieniu, które ich dotyka⁴⁶. O godności osoby z niepełnosprawnością intelektualną Jan Paweł II mówił również z okazji Roku Ludzi Niepełnosprawnych w 1981 r.: „Człowiek upośledzony jest wobec Boga i wobec ludzi osobą, która posiada swoje prawa i obowiązki. (...) Wśród praw i obowiązków tych osób chciałbym podkreślić prawo odnoszące się do autentycznego rozwoju życia duchowego. Zwracając się do was, którzy w jakikolwiek sposób jesteście upośledzeni, zachęcam was, abyście wielkodusznie odpowiedzieli na wasze ludzkie i chrześcijańskie powołanie”⁴⁷. Temat praw osób z niepełnosprawnością jest zresztą obecny w wielu miejscach w nauczaniu św. Jana Pawła II. Podkreślał on wielokrotnie, że tym osobom należą się takie same prawa, jak osobom w pełni sprawnym, a co za tym idzie również troska duszpasterska. Doskonałym przykładem i wzorem do naśladowania dla każdego chrześcijanina jest sam Chrystus. Skoro On jest wzorem, to Kościół w sposób szczególny powinien odkrywać wartość oraz wielkość ludzkiego cierpienia⁴⁸.

Bardzo ważnym dokumentem Kościoła dotyczącym osób z niepełnosprawnością intelektualną jest *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych* z 4 marca 1981 r.⁴⁹ Zawarte są w nim zasady, na jakich powinna opierać się obecność niepełnosprawnych intelektualnie w społeczeństwie. Jest on również nie tylko dla chrześcijan swego rodzaju zachętą do pobudzenia w ludziach większej wrażliwości na osoby dotknięte tego rodzaju niepełnosprawnością⁵⁰.

⁴⁴ Por. B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną*, s. 195-196.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 31; A. Zuberbier, *Bracia najmniejsi*, „Światło i cienie” 1991, nr 3, s. 28.

⁴⁶ Por. A. Prośniewska, *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, s. 162.

⁴⁷ R. Harmaciński, *Katecheza osób niepełnosprawnych umysłowo*, „Katecheta” 1998, nr 4-5.

⁴⁸ Por. A. Prośniewska, *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, s. 163; Jan Paweł II, *Osoba upośledzona posiada święte i nienaruszalne prawa. Msza Święta z udziałem niepełnosprawnych w Roku Jubileuszowym (Rzym 31.03.1984)*, w: tenże, *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 85.

⁴⁹ *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, „Ateneum Kapłańskie” 76(1984), z. 1, s. 8-19.

⁵⁰ Por. M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, s. 137.

Podsumowanie

Duszpasterstwo osób z niepełnosprawnością intelektualną ma swoje źródło w Trójcy Świętej oraz w nauczaniu Kościoła. Jego celem jest takie ukształtowanie człowieka, aby zechciał na miarę swoich możliwości poznawczych w pełni wykorzystać swoje rozumowanie na rzecz wspólnoty parafialnej oraz całego Kościoła. Nie powinno być żadnych wątpliwości, że objęcie tych osób troską duszpasterską to realizacja podstawowego zadania Kościoła, jakim jest przybliżanie człowieka do odwiecznej miłości Pana Boga. Nie da się nie zauważyć, że niestety tego rodzaju duszpasterstwo nie jest rozwinięte w sposób należyty. Często ogranicza się jedynie do lekcji religii w szkole specjalnej. Jest to forma edukacji religijnej, ale zapomina się np. o opiece nad tymi osobami w wieku dorosłym, choćby w Warsztatach Terapii Zajęciowej, Środowiskowych Domach Samopomocy czy wreszcie w samych parafiach. Wynika to najpewniej z braku duszpasterzy, którzy są odpowiednio przygotowani do podejmowania się tego zadania. Z pewnością pewnym problemem mogą być również środki finansowe potrzebne do prowadzenia tego rodzaju duszpasterstwa. Bardzo ważne więc jest, aby duszpasterstwo osób z niepełnosprawnością intelektualną było powierzane kapłanom odpowiednio do tego przygotowanym. Dobrym pomysłem byłoby już na etapie seminaryjnym kształtować kleryków tak, aby w czasie swojej formacji mieli kontakt z niepełnosprawnymi intelektualnie, np. przez praktyki w ośrodkach zajmujących się tymi osobami.

W *Dokumencie Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych* odnajdujemy wielką zachętę do podjęcia starań duszpasterskich na tym polu. Działania te mają na celu przede wszystkim nie odrzucać osób z niepełnosprawnością intelektualną, a włączać je w życie jako członków poszczególnych wspólnot. Zauważyć należy, że od powstania tego dokumentu minęło już ponad 40 lat, a co za tym idzie świadomość potrzeby wspierania osób z niepełnosprawnością intelektualną oraz potrzeba ich duszpasterstwa znacznie wzrosła. Daje to wielką nadzieję na to, że ta forma duszpasterstwa będzie się stale rozwijać.

* * *

Streszczenie

Duszpasterstwo osób z niepełnosprawnością intelektualną, podobnie jak i wszelka inna działalność duszpasterska Kościoła ma swoje oparcie w Objawieniu Bożym oraz Magisterium Kościoła. W artykule zostały przedstawione teologiczne podstawy duszpasterstwa tych osób. W pierwszym rozdziale zostały ukazane trynitarnie podstawy duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną. Źródłem troski o takie osoby jest miłość Trójcy Świętej oraz to, że Trzy Osoby Boskie udzielają tej miłości każdemu człowiekowi, bez względu na jego władze umysłowe. Następnie zostały omówione chrystologiczne

podstawy tego duszpasterstwa. Opierają się one na kontynuacji zbawczej misji Chrystusa. Podstawy pneumatologiczne opisane w trzecim rozdziale wynikają z faktu, że każdy człowiek po chrzcie świętym staje się świątynią Ducha Świętego, a co za tym idzie, jest w równej mierze obdarowywany darami, z których największa jest miłość. Wskazane na końcu podstawy eklezjologiczne wiążą się natomiast z troską Kościoła o zbawienie każdego człowieka, bez względu na jego stan zdrowia czy niepełnosprawność.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, niepełnosprawność intelektualna, godność, zaburzenia.

Theological Foundations of the Ministry for People with Intellectual Disability

Summary

The pastoral care of people with intellectual disabilities, like all other pastoral activities of the Church, is based on Divine Revelation and the Magisterium of the Church. This work presents the theological foundations of the pastoral care of people who, at first glance, may for some people be excluded from pastoral care due to their lack of full discernment. The first chapter presented the Trinitarian foundations. The source of care for people with intellectual disabilities is the love of the Holy Trinity and the fact that the Three Divine Persons give this love to every person, regardless of their mental abilities. Then the Christological foundations of this pastoral ministry were discussed. They are based on the continuation of Christ's saving mission. The pneumatological foundations described in the third chapter result from the fact that after baptism, every person becomes a temple of the Holy Spirit and, therefore, is equally endowed with gifts, the greatest of which is love. The last, ecclesiological foundations, are related to the Church's concern for the salvation of every person, regardless of their health condition or disability.

Keywords: pastoral care, intellectual disability, dignity, disorders.

Bibliografia

Źródła

Dokumenty Soboru Watykańskiego II

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 104-166.

Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 526-606.

Nauczanie papieży

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11.04.1963), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terr_11041963 (dostęp: 04.05.2024).

- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26.03.1967), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967 (dostęp: 04.05.2024).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II (30.12.1988), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 04.05.2024).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22.11.1981), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 04.05.2024).
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (14.09.1981), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (dostęp: 04.05.2024).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 04.05.2024).
- Jan Paweł II, *Solidarność z ludźmi niepełnosprawnymi* (8.03.1981), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 349.
- Jan Paweł II, *Katecheza Bóg jest niewysłowioną i przenajświętszą Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym*, w: Jan Paweł II, *Co to znaczy wierzyć?*, Warszawa 1988, s. 109-112.
- Jan Paweł II, *Osoba upośledzona posiada święte i nienaruszalne prawa. Msza Święta z udziałem niepełnosprawnych w Roku Jubileuszowym (Rzym 31.03.1984)*, w: Jan Paweł II, *Evangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 81-84.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 04.05.2024).
- Benedykt XVI, *Spółczesność na obraz Boga*, OsRomPol 39(2008), nr 6, s. 7.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (4.10.2020), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 04.05.2024).
- Franciszek, *Orędzie Ojca Świętego na XXX Światowy Dzień Chorego*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/20211210_30-giornata-malato.html (dostęp: 09.03.2024).

Dokumenty Stolicy Apostolskiej

- Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, „Ateneum Kapańskie” 76(1984), z. 1, s. 8-19.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2020.

Literatura

- Czyżewski B., *Duch Święty. Cichy gość naszej duszy*. Gniezno 2017.
- Dettlaff R., *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym*. „Studia Gdańskie” 14(2001), s. 297-311.
- Gogacz M., Andrzejuk A., *Niepełnosprawność (Aspekty teologiczne)*, edycja internetowa pierwszego wydania 2009, <https://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/niepelnosprawnosci.htm> (dostęp: 2.05.2024).
- Harmaciński R., *Katecheza osób niepełnosprawnych umysłowo*. „Katecheta” 1998, nr 4-5.
- Kornas-Biela D., *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 357-384.
- Lipiec D., *Podstawy teologiczne działalności charytatywnej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 12(2017), nr 3, s. 65-83.
- Long J.M., *The Human Being as Body and Soul*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 313-324.
- Madej-Babula M., *Wychowanie religijne w procesach integracyjnych*, w: *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. R. Buchta, K. Sosna, Katowice 2007, s. 16-19.

- Malina A., *Niepełnosprawni w przekazie biblijnym*, w: *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Tarnów 2003, s. 46-62.
- Ostaszewski M., *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*. „Studia Elbląskie” 7(2006), s. 135-145.
- Pawlak Z., *Duszpasterstwo*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1983, s. 84-85.
- Prośniewska A., *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, Niepokalanów 2013.
- Rozen B., *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogiczno-religijne*, Olsztyn 2008.
- Sosna K., *Sakrament bierzmowania osób z niepełnosprawnością umysłową*, „Studia Pastoralne” 4(2008), s. 122-137.
- Zapotoczny R., *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22(2014), nr 1, s. 103-126.
- Zuberbier A., *Bracia najmniejsi*, „Światło i cienie” 1991, nr 3, s. 28.

TOMASZ KOPICZKO *

Priorytety w katechezie rodzinnej w polskiej rzeczywistości duszpasterskiej. Propozycja pastoralna

W 2001 r. ukazał się wywiad z ks. prof. Romanem Murawskim¹. Jednym z priorytetów w wyzwaniach katechetycznych wskazanych przez ks. prof. Murawskiego była katecheza prowadzona w rodzinie. Z perspektywy prawie ćwierćwiecza należy uznać to spostrzeżenie za trafne. Nadal jednak można odnieść wrażenie, że w panoramie całości zadań duszpasterskich podejmowanych w Polsce pozostaje ona raczej postulatem niż realną rzeczywistością.

W *Dyrektorium o katechizacji* z 2020 r. znajduje się stwierdzenie, że „Rodzina jest wspólnotą miłości i życia, na którą składa się «cały zespół międzyosobowych odniesień: oblubieńczość, ojcostwo-macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które każda osoba wchodzi do *rodziny ludzkiej* i do *rodziny Bożej*, którą jest Kościół». Przyszłość człowieka, a także wspólnoty ludzkiej i kościelnej, w dużej mierze zależy od rodziny – podstawowej komórki społecznej. Dzięki rodzinie Kościół staje się *rodziną rodzin* i ubogaca się życiem tych Kościołów domowych. Dlatego «z serdeczną i głęboką radością Kościół spogląda na rodziny, które pozostają wierne nauczaniu Ewangelii, dziękując im i zachęcając do dawania świadectwa»”². Dokument ten, określając zakres katechezy rodzinnej, używa trzech terminów: katecheza w rodzinie³, katecheza z rodziną⁴ i katecheza rodziny⁵. Niezależnie od tego podziału rodzinę uznaje się za kluczowe miejsce dla rozwoju wiary zarówno dzieci, jak i rodziców.

* ks. Tomasz Kopiczko – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8000-6714>; e-mail: tkopiczko@gmail.com

¹ Por. R. Murawski, E. Sakowicz, *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia: rozmowa z Księdzem Profesorem Romanem Murawskim z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 17(2001), s. 10-22.

² DK 226.

³ Por. DK 227-228.

⁴ Por. DK 229-230.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie podstawowych wskazań dla katechezy rodzinnej w polskich realiach duszpasterskich. Cel ten zostanie zrealizowany w trzech etapach. W pierwszym omówione zostaną główne założenia teoretyczne wynikające z dokumentów. W drugim zostanie ukazane odniesienie do badań empirycznych. W trzecim zaproponowany zostanie konkretny model duszpasterski, który może być realizowany w parafii jako wsparcie dla rodzin. Prezentowany artykuł jest efektem interdyscyplinarnego spojrzenia na zagadnienie katechezy w rodzinie. Zamiarem jest, aby bazując na przesłankach pedagogicznych i teologicznych, wypracować konkretne wskazania dla rodzin pragnących troszczyć się o wiarę dzieci i rodziców.

1. Katecheza „w” i „z” rodziną

Postawienie problemu katechezy rodzinnej, ujęte w sformułowaniach katecheza „w” i katecheza „z”, podkreśla wyjątkowe znaczenie rodziny. Jest ona miejscem, w którym kształtuje się i dojrzewa wiara oraz duchowość człowieka. Nie chodzi tutaj jedynie o to, aby rodzina była miejscem przekazywania informacji religijnych i kształtowania praktyk religijnych. Jak podkreśla *Dyrektorium o katechizacji*⁶, rodzina jest naturalnym miejscem, „w którym wiara może być przeżywana prosto i spontanicznie”⁷. Rodzina jest wręcz nazwana w tym dokumencie „orędziem wiary”⁸. Wyraża to niezwykle podmiotowe podejście do rodziny i jej misji. To właśnie tutaj realizuje się przywilej przekazywania Ewangelii w kontekście najgłębszych wartości ludzkich. To dzięki łasce chrztu i wysiłkowi rodziców budzi się w człowieku zmysł wiary i Boga. To w rodzinie człowiek ma szansę postawić pierwsze kroki w modlitwie i uczyć się podstaw wychowania moralnego. W rodzinie rozwija zmysł miłości chrześcijańskiej, doświadcza świadectwa oraz ciepła relacji rodzinnych. Stanowi to podstawę, aby w przyszłości mógł wejść na drogę dojrzałej wiary⁹.

Życie małżeńskie i rodzinne jest wypełnieniem Bożego planu, w ramach którego dziecko odkrywa radość relacji z Bogiem. Wysiłek wychowawczy rodziców na płaszczyźnie troski o wiarę dziecka realizuje zamysł katechezy, która ma odbywać się „w” rodzinie. Katecheza rodzinna jest czymś naturalnym, a jednocześnie wyraża troskę wspólnoty (rodziny) o to, aby tworzyć „Kościół domowy”. W ten sposób rodzice, zarówno planując, jak i nieświadomie, stają się pierwszymi katechetami, czyli nauczycielami wiary¹⁰.

⁵ Por. DK 231.

⁶ W tym artykule *Dyrektorium o katechizacji* jest traktowane jako priorytetowy dokument dla podjętego zagadnienia, gdyż to po raz pierwszy w tym dokumencie pojawia się rozróżnienie w zakresie katechezy rodzinnej.

⁷ Por. DK 227nn.

⁸ DK 227.

⁹ Por. FC 15; I. Celary, *Katecheza rodzinna*, „Teologia Praktyczna” 4(2003), s. 271-279.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Watykan 1994, nr 1; CT 68.

W katechezie rodzinnej priorytetem jest zachowanie właściwej relacji pomiędzy wymiarem wspólnotowym a rodzinnym. To rodzina uczy wspólnoty, a wspólnota nakłada na rodzinę obowiązek troski o wychowanie religijne. Kościół w swoich dokumentach dostrzega głębokie powiązanie rodziny i wspólnoty. Zachęca, aby rodziny stały się podmiotem głoszącym Ewangelię, by doświadczenie Boga było realnie przeżywane. Jak podkreśla *Dyrektorium o katechizacji*, współczesną katechezę „z” rodzinami powinien przenikać kerygmat¹¹. To właśnie poprzez rodzinę ma rozbrzmiewać pierwsze orędzie. To właśnie w tej wspólnocie dziecko, rozwijając relację z rodzicami, ma doświadczać tego, co najpiękniejsze w relacji miłości z Bogiem¹².

Katecheza „z” rodzinami powinna charakteryzować się „stylem pełnym pokory i wyrozumiałości, konkretnym a nie teoretycznym i oderwanym od problemów ludzi”¹³. Zadaniem posługi duszpasterskiej względem rodziny jest natomiast rozbudzanie jej „apetytu” apostołskiego i misyjnego. Owo wsparcie rodzina powinna odczuwać od momentu pojawienia się życia, przez wszystkie etapy wychowania. Dzięki temu rodzina ma szansę odczytać swoje powołanie i właściwie je realizować, stając się podmiotem dzieła ewangelizacji¹⁴.

Rodzina jako „domowy Kościół” realizuje swój apolat, wpisując się tym samym w misję całej wspólnoty Kościoła. Polega to na sprawowaniu „przekazu wiary dzieciom, w sensie ułatwiania jej wyrażania i rozwoju, pozwalając, aby rodzina stawała się narzędziem ewangelizacji i spontanicznie zaczynała jej przekazywanie wszystkim tym, którzy stają się jej bliscy, również poza samym środowiskiem rodzinnym”¹⁵. Zadaniem rodziny jest nie tylko zrodzenie i wychowanie potomstwa, ale również troska o rozwój wiary i budowanie wspólnoty chrześcijańskiej. Posługa ewangelizacyjna i katechetyczna rodziny ma wpisywać się w posługę Kościoła na poziomie parafii i diecezji¹⁶.

Jak podkreśla R. Chałupniak, rodzicom należy się przywilej bycia „pierwszymi wychowawcami” zarówno na płaszczyznach biologicznej, psychologicznej, jak i duchowej. Dzieje się tak dzięki wyjątkowemu stosunkowi miłości, który łączy rodziców i dzieci. Przywilej ten nie może być nikomu przekazany ani też zawłaszczony¹⁷. Obserwowany współcześnie fakt, że niektórzy rodzice zapominają o kwestiach wychowawczych, wydaje się niewłaściwy. Przekazują to zadanie instytucjom lub podmiotom, które nie troszczą się

¹¹ Por. DK 230.

¹² Por. EG 35, 164.

¹³ DK 230.

¹⁴ Por. tamże; R. Chałupniak, *Katecheza rodzinna – współczesne wyzwania i realizacje*, „Matrimonio et familiae” 2016, s. 145-166; J. Stala, *Istota i zasady katechezy rodzinnej*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 91-103.

¹⁵ AL 289.

¹⁶ Por. DK 231; AL 205-216; C. Bissoli, *La catechesi familiare*, w: *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, red. Istituto di Catechetica facoltà di Scienze dell'Educazione Università Pontificia Salesiana, Roma 2002, s. 296-308.

¹⁷ Por. R. Chałupniak, *Katecheza rodzinna*, dz. cyt., s. 163.

o kształt rodziny, wychowanie moralne ani prawdziwe poszanowanie godności człowieka¹⁸. Faktem są także sytuacje, w których dzieci, mimo chęci, nie znajdują w domu rodzinnym odpowiedniego klimatu do rozwoju duchowego i religijnego. Temat wiary, relacji z Bogiem i życia sakramentalnego są tematami zepchniętymi jedynie na szkolną lekcję religii bądź są zupełnie nieobecne¹⁹.

Odnosząc się do słów D. Kurzydły, należy podkreślić, że to na rodzicach spoczywa odpowiedzialność za formację chrześcijańską całej rodziny²⁰. Wysiłkiem wspólnoty Kościoła powinna zatem być udzielana pomoc w rozwoju duchowym rodziców. W tym wymiarze działalność duszpasterska Kościoła powinna być progresywna, to znaczy winna „pójść” za rodziną i towarzyszyć jej na różnych etapach jej formacji i rozwoju²¹. W ten sposób rodzice stają się odbiorcami treści katechezy, zdobywają wiedzę i doświadczenie w wierze, a w konsekwencji stają się uzdolnieni do przybliżania swoim dzieciom obrazu Boga²².

Z historycznego punktu widzenia na przestrzeni wieków założenia katechezy dokonującej się „w” rodzinie i „z” rodziną wydają się czymś naturalnym. Z biegiem czasu, głównie w epoce oświecenia, odeszło się od praktyki domowego katechumenatu, a rodzice całe wychowanie religijne pozostawili szkole. Okres posoborowy przynosi jednak mocne przypomnienie i wezwanie, aby to rodzina stała się głównym podmiotem w wychowaniu religijnym. Już w latach 70-tych niemiecki teolog A. Barth zauważył, że w pluralistycznym świecie wiara ma swój fundament w rodzinie, a katecheza rodzinna, pomimo głębokich przemian rodziny, pozostaje czymś najnowocześniejszym²³.

2. Jakie są rodziny?

Od wielu lat w badaniach socjologicznych szczęście rodzinne zajmuje niezmiennie pierwsze miejsce pośród najważniejszych wartości, które wskazują Polacy w swoim codziennym życiu. W 2019 roku takiej odpowiedzi udzieliło około 80% ankietowanych. W zestawieniu tym wiara religijna zajmuje ósmą pozycję, stanowiąc wartość dla niespełna co trzeciego Polaka. Należy również zaznaczyć, że większość respondentów zadeklarowała brak uczestnictwa w praktykach religijnych lub ich sporadyczne uczestnictwo, jedynie kilka razy w roku²⁴.

¹⁸ Por. FC 76.

¹⁹ Por. E. Osewska, *Katecheza w rodzinie – prawda i złudzenia*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 41-62.

²⁰ Por. D. Kurzydło, *Katecheza w rodzinie i dla rodzin*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 8(2013), nr 3, s. 187-202.

²¹ Por. FC 65.

²² Por. K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin?*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/km_katech_rodzin.html (dostęp: 10.09.2024)

²³ Por. S. Semik, *Katecheza w rodzinie – Kościele domowym*, „Seminare” 2(1977), s. 93-119; A. Barth, *Das Hauskatechumenat in der Geschichte und in Allgemeinen*, w: *Katechese-Gemeinde*, red. B. Dreher, Graz-Wien-Köln 1970 s. 73.

²⁴ CBOS, Komunikat z badań. *Rodzina – jej znaczenie i rozumienie*, 2019, s. 2-3.

Celem uszczegółowienia i urealnienia obrazu katechezy w polskich rodzinach, na potrzeby niniejszego artykułu przeprowadzono badania ankietowe w okresie od 1 lipca do 31 sierpnia. Badania koncentrowały się na priorytetach w katechezie rodzinnej²⁵. W badaniach łącznie wzięły udział 564 osoby. Około 20% respondentów stanowili mężczyźni, 80% to kobiety. 30% stanowili mieszkańcy miast powyżej 300 tys., 28% to mieszkańcy wsi, a 16% to mieszkańcy miejscowości od 10 do 50 tys. 15% stanowili mieszkańcy miejscowości od 50 do 100 tys. Pozostali stanowili około 10% (mieszkańcy miast do 10 tys. oraz miast pomiędzy 100 a 300 tys.). 62% respondentów zadeklarowało się jako osoby wierzące. Blisko 1/3 określiła siebie mianem głęboko wierzących, natomiast około 8% to osoby niewierzące lub niezdecydowane w kwestiach wiary²⁶.

Deklaracje te znajdują potwierdzenie w pytaniu o częstotliwość uczestnictwa respondentów we Mszy świętej. Ponad połowa (52%) deklaruje, że uczestniczy we Mszy świętej raz w tygodniu. 25% uczestników badań bierze udział we Mszy świętej częściej niż raz w tygodniu. Około 6% respondentów uczestniczy we Mszy świętej kilka razy w miesiącu, a 2,5% raz w miesiącu. 12% bierze udział we Mszy okazjonalnie, zaś 4% nie bierze udziału we Mszy w ogóle. Dane te odbiegają jednak od najnowszych wskaźników *dominantes*, które za rok 2022 wynoszą około 30%²⁷. Jednocześnie dane te potwierdzają deklaracje dotyczące poziomu zaangażowania religijnego respondentów.

43% badanych zadeklarowało, że jest rodzicem dwójki dzieci poniżej 18. roku życia. 30% respondentów podało, że posiada jedno dziecko, około 17% deklaruje posiadanie trojga dzieci, a blisko 10% czworo i więcej. Zdecydowana większość respondentów zadeklarowała, że widzi potrzebę wychowania reli-

²⁵ W badaniach zastosowano technikę CAWI (ang. *Computer-Assisted Web Interview*). Respondenci zostali poproszeni o wypełnienie ankiety w formie elektronicznej, umieszczonej na stronie internetowej. W badaniach ilościowych przygotowano kwestionariusz ankietowy zawierający 14 pytań. Narzędzie to umożliwiło zgromadzenie danych empirycznych. Zbieranie danych ilościowych trwało dwa miesiące (lipiec-sierpień 2024). Odpowiedzi udzieliło 564 osoby, z czego 546 to odpowiedzi pełne (uwzględniające wszystkie 14 pytań). Z racji na przypadkowy dobór próby oraz ograniczony zakres, badań nie można uznać za reprezentatywnych dla całego kraju. Ich celem było pozyskanie orientacyjnych danych, które w przyszłości pozwolą na przygotowanie szerszych badań empirycznych. Wydaje się jednak, że pozyskane dane pozwalają autorowi niniejszego artykułu na formułowanie wniosków odzwierciedlających pewne tendencje społeczne w odniesieniu do fenomenu katechezy w rodzinach.

²⁶ W tym miejscu warto odnotować fakt, że dane te mogłyby świadczyć o niereprezentatywności deklarujących się jako wierzące lub głęboko wierzące. Należy zwrócić jednak uwagę, że strona tytułowa ankiety została wyświetlona przez 1961 osób. Wypełniło ją jednak 564 osoby, co stanowi zaledwie 28,76%. Fakt ten może sugerować, że po zapoznaniu się z informacjami wstępnymi, w tym tytułem „Priorytety w katechezie rodzinnej” oraz celem badań, zdecydowana większość osób nie przystąpiła do wypełniania ankiety. Można jednak domniemywać, że osoby, które wzięły udział w badaniu i jednocześnie podnosząc odsetek osób deklarujących się jako wierzący i głęboko wierzący (ponad 90%) są zainteresowane tematem katechezy rodzinnej. Można również domniemywać, że zależy im na religijnym wychowaniu dzieci.

²⁷ Por. ISKK, *Kościół w liczbach*, 2022, s. 24.

gijnego w rodzinie (81% ankietowanych). 5% nie widzi takiej potrzeby, a 14% nie ma zdania w tej kwestii. W uzasadnieniach stwierdzeń osób, które widzą potrzebę wychowania religijnego w rodzinie, dominują odniesienia do potrzeby wychowania zgodnie z tradycją oraz własnym systemem wartości. Wśród wszystkich wypowiedzi wyróżnić można następujące²⁸:

- „Jeżeli Bóg jest na pierwszym miejscu to wszystko inne jest na właściwym. Z Bogiem żyje się łatwiej. Zmartwienia problemy życia codziennego są do zniesienia. Z wiarą i Bożą miłością możemy wszystko”;
- „Łaska wiary to największy dar i skarb oraz wielka wartość. Chcemy się nią dzielić. Nie wyobrażamy sobie z Mężem życia bez Boga, To też przekazujemy naszym dzieciom. Wcześniej dwojgu już dorosłych i teraz najmłodszemu oraz wnukom”;
- „wydaje mi się, że jeśli dziecko nie przyjmie wiary od swoich rodziców to jest niewielka szansa, że przyjmie ją od kogokolwiek innego”;
- „Bo to co się wynosi z domu rodzinnego - jego atmosferę, relacje, zwyczaje, wartości - niesie się przez całe życie i jeśli jest zdrowe to stanowi kręgosłup i opokę”;
- „Jest to przede wszystkim najlepsza droga w tym zawirowanym świecie, daje stabilność pomaga w podejmowaniu najlepszych decyzji z Panem Bogiem”;
- „Wiara i stawianie Boga na pierwszym miejscu porządkuje całe życie i sposób w jaki funkcjonujemy”.

Powyższe wypowiedzi mogą również świadczyć o tym, że rodzice w wychowaniu religijnym swoich dzieci szukają swoistej gwarancji „dobrego” życia dziecka w przyszłości.

Warto również przytoczyć wypowiedzi tych, którzy nie widzą potrzeby wychowania religijnego w rodzinie. Pośród wszystkich wypowiedzi warto wyróżnić następujące:

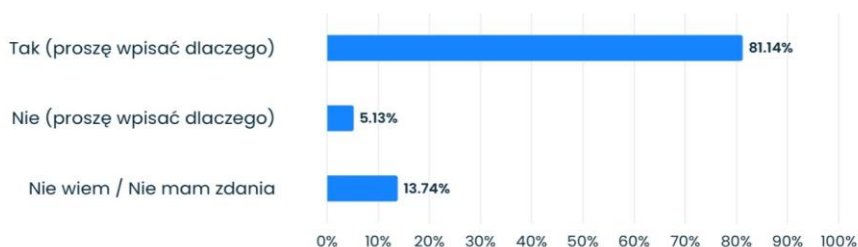
- „Religia to podział na lepsze religie lub gorsze religie. A Stwórca Miłości nie dzieli, a łączy. Więc żadna z religii nie jest czymś dobrym, bo dzieli. Miłość nie dzieli, miłość łączy. Więc zamiast wychowywać religijnie, wystarczy kochać i uczyć miłości”;
- „Bo biblia moim zdaniem jest zakłamana i jestem przeciwna obrzędom które są praktykowane w kościele”;
- „Dzieci wybiorą same, gdy przyjdzie na to czas”;
- „No kościół katolicki to firma nastawiona na zysk”;
- „Przekazuję zasady bycia dobrym człowiekiem opierając się na pojęciach miłości, odpowiedzialności, krzywdy etc., których źródłem jest wewnętrzne odczuwanie człowieka, jego własna motywacja”.

Wśród wypowiedzi ustosunkowanych negatywnie dominują dwie tendencje. Pierwsza z nich to chęć pozostawienia wyboru religii i drogi wiary dziecku do czasu, aż dorośnie, druga zaś to niechęć do Kościoła katolickiego jako instytucji. Nie zauważa się natomiast negacji samego procesu wychowania w wierze. Odpowiedzi te są związane z wymogami moralnymi lub sposobem funkcjonowania wspólnoty Kościoła.

²⁸ Zachowano oryginalną pisownię w wypowiedziach respondentów.

Skrzyżowanie pytań dotyczących pochodzenia i potrzeby wychowania religijnego w rodzinie wskazuje, że nie zachodzi żadna zauważalna różnica pomiędzy mieszkańcami małych i dużych miejscowości.

Wykres 1. Potrzeba wychowania religijnego w rodzinie. n=546



Źródło: badania własne

Wychowanie religijne często dokonuje się poprzez kultywowanie tradycji chrześcijańskich²⁹. Jak zaznaczają respondenci w badaniach, ten element wychowania jest bardzo ważny dla ponad 70% z nich, raczej ważny dla 22%. Jedynie niespełna 2% uznaje, że jest raczej nieważne, a podobnie około 2% uważa je za zupełnie nieważne.

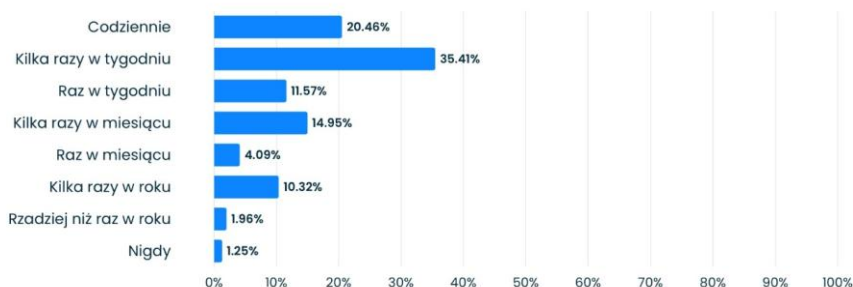
Na pytanie o częstotliwość rozmów z dziećmi na temat wiary, co piąty respondent stwierdził, że odbywa się to codziennie. Ponad 35% deklaruje, że rozmawia ze swoimi dziećmi na temat wiary kilka razy w tygodniu. Około 12% wskazało, że rozmowy te mają miejsce raz w tygodniu. Za optymistyczny można uznać fakt, że tylko około 1% respondentów nigdy nie rozmawia ze swoimi dziećmi o tematach związanych z wiarą i religią. Tematy dotyczące wiary i religii, pojawiające się w różnym stopniu i zróżnicowanej częstotliwości, są zapewne uzależnione od wielu czynników, takich jak wiek dziecka czy jego zainteresowania. W wielu rodzinach religia stanowi integralną część procesu wychowania, a podejmowanie tych zagadnień jest troską pedagogiczną rodziców. W innych przypadkach dzieci zadają pytania, kierując się ciekawością świata. Jak wskazują jednak badania, pośród różnych tematów podejmowanych w rodzinie zagadnienia związane z wiarą i religią zajmują istotne miejsce.

Zestawiając pytanie o częstotliwość rozmów z dziećmi na temat wiary z pytaniem o częstotliwość uczestniczenia we Mszy świętej, można zauważyć wyraźną tendencję. Im częściej ktoś uczestniczy we Mszy świętej (raz w tygodniu lub częściej), tym zdecydowanie częściej rozmawia na tematy związane z wiarą lub religią ze swoimi dziećmi. Spośród osób, które zadeklarowały, że codziennie rozmawiają na tematy związane z wiarą, ponad 96% uczestniczy we

²⁹ Por. T. Kopiczko, *Świętowanie zwyczajów w polskich rodzinach jako element wychowania w wierze*, „Studia Elckie” 26(2024), nr 3, s. 359-376.

Mszy świętej raz w tygodniu lub częściej. Z drugiej strony, osoby, które nigdy nie rozmawiają na tematy religijne ze swoimi dziećmi, w 86% przypadków nie uczestniczą we Mszy świętej wcale lub jedynie okazjonalnie.

Wykres 2. Częstotliwość rozmów z dziećmi na temat wiary/religii w rodzinach. n=562.



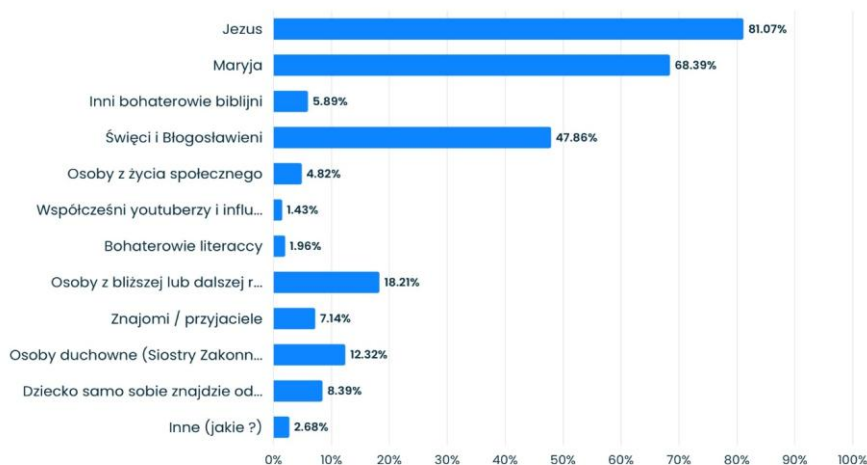
Źródło: badania własne

Istotne miejsce w wychowaniu religijnym odgrywają autorytety. Często to sami rodzice, dziadkowie i katecheci pełnią rolę autorytetów. Osoba, która jest swoistym wzorcem i przykładem, zbliżonym do ideału, bez wątpienia może wspierać rozwój wiary na poziomie przekazywania wiedzy, modelowania postaw i zachowań, a także zapewniania poczucia bezpieczeństwa. Często jednak to wychowawcy (rodzice i dziadkowie) muszą wskazać dziecku autorytety. Taka postawa rodziców jest pomocna w rozwijaniu samodzielności duchowej i religijnej. Zdecydowana większość rodziców (ponad 81% respondentów) jako autorytet w wychowaniu religijnym wskazuje osobę Jezusa Chrystusa. Maryję jako autorytet wskazało 68% badanych. Święci i błogosławieni są wskazywani jako autorytety w wychowaniu religijnym w blisko co drugiej rodzinie. Stosunkowo wysoko cenione są osoby z bliższej lub dalszej rodziny – 18% respondentów. Blisko 3% badanych wybrało odpowiedź „inne”. Co prawda liczba nominalna tych odpowiedzi nie jest wysoka (dotyczy 15 osób), widoczna jest tendencja, w której część rodziców wskazuje na różne autorytety z życia codziennego, a druga część zupełnie nie odczuwa potrzeby wskazywania jakiegokolwiek autorytetu.

Fakt, że rodzice zapytani o wskazanie autorytetu najczęściej wymieniają Jezusa, Maryję lub świętych i błogosławionych, może sugerować, że ich wybory są zgodne z nurtem nauczania katechetycznego, w którym chrystocentryzm odgrywa kluczową rolę³⁰. Cała bowiem formacja katechetyczna ma na celu ukazanie centralnej roli Jezusa Chrystusa w historii zbawienia. Stwarza to bogate możliwości dla katechezy w rodzinie, gdzie Chrystus staje się wzorem miłości, moralności, przebaczenia, odwagi i służby.

³⁰ Por. DK 132.

Wykres 3. Ważne autorytety w wychowaniu religijnym. n=560.
(można wskazać maksymalnie 3 odpowiedzi)



Źródło: badania własne

Jak twierdzi A. Skreczko, prawidłowy rozwój człowieka dokonuje się głównie dzięki osobowym relacjom z innymi ludźmi. W przypadku dziecka są to przede wszystkim relacje z rodzicami³¹. Rodzice, zapytani o to, w jaki sposób troszczą się o wychowanie religijne swoich dzieci, na pierwszym miejscu wskazali wspólny udział we Mszy świętej (73%). Zdaniem respondentów, kolejnym czynnikiem kształtującym wychowanie religijne jest wspólna modlitwa (57%). Następne miejsca zajmują: troska o przekazywanie tradycji (53%), posyłanie dzieci na lekcję religii (42%), okazjonalne rozmowy na tematy religijne (33%), zachęcanie dziecka do zaangażowania się w życie parafii (25%). Na najniższym, zbliżonym do siebie poziomie (około 10%) znajduje się: wspólne czytanie Pisma świętego, podsuwanie dzieciom książek i filmów promujących wartości chrześcijańskie oraz wspólne pielgrzymowanie do miejsc kultu.

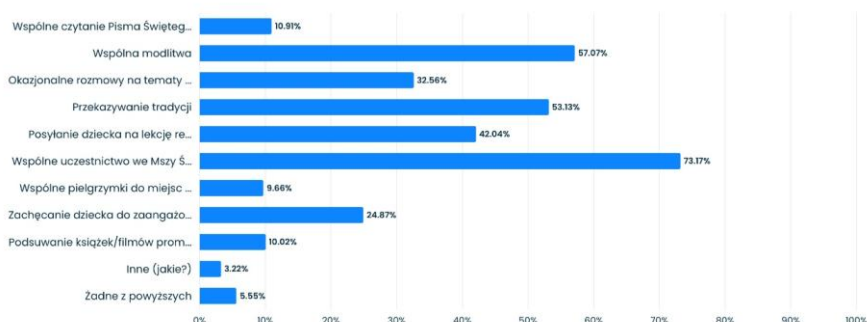
Analizując powyższe dane, warto zwrócić uwagę, że rozmowy na tematy religijne z dziećmi zajmują dopiero piątą pozycję w hierarchii działań religijnych rodziców. Wydaje się, że w celu osiągnięcia większej skuteczności wychowania religijnego potrzeba więcej wysiłku, bezpośredniej relacji rodziców do dziecka i ich troski. Pragnąc zatem autentycznego rozwoju wiary, potrzeba większego wysiłku w przestrzeni bezpośrednich rozmów, zwłaszcza z dziećmi w wieku wczesnoszkolnym, dla których takie rozmowy mają szczególne znaczenie³².

³¹ Por. A. Skreczko, *Pedagogizacja rodziców wyrazem troski o dobro dziecka*, „Studia nad Rodziną” 24(2020), nr 1-2, s. 99-113.

³² Por. J. Wilk, *Pastoralna troska Kościoła o rozwój i wychowanie religijne dziecka*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9-10(1981/1982), s. 309-320.

Pośród osób, które wybrały odpowiedź „inne”, dominują te, które są związane z posyłaniem dziecka do szkoły katolickiej lub wspólnym spędzaniem wolnego czasu z dziećmi.

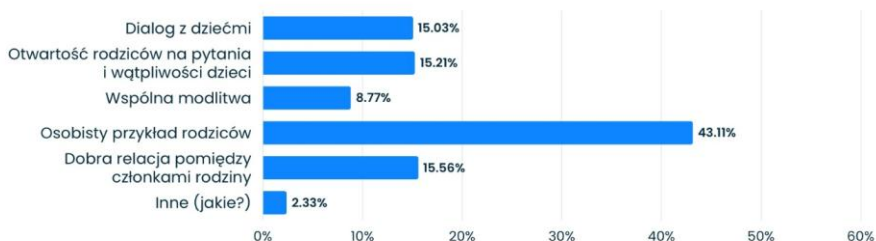
Wykres 4. Troska rodziców o wychowanie religijne dzieci. n= 559
(można wskazać maksymalnie 3 odpowiedzi)



Źródło: badania własne

Wychowanie religijne realizowane jest poprzez konkretne działania, które mają bezpośredni wpływ na kształtowanie wiary dzieci. Zgodnie z opinią badanych rodziców, najskuteczniejszym sposobem oddziaływania jest ich przykład osobisty, co wskazuje 43% respondentów. Na zbliżonym poziomie (około 15%), znajdują się odpowiedzi, które podkreślają znaczenie dobrej relacji między członkami rodziny, otwartość rodziców na pytania i wątpliwości dzieci, dialog z dziećmi. Na końcu tego zestawienia (niespełna 9%), znajduje się wspólna modlitwa.

Wykres 5. Najważniejsze elementy w wychowaniu religijnym dziecka. n=559



Źródło: badanie własne

Dokumenty Kościoła wskazują na oboje rodziców jako pierwszych odpowiedzialnych za wychowanie dziecka³³. Zasada ta została odzwierciedlona w odpowiedziach na pytanie, kto jest odpowiedzialny za wychowanie religijne

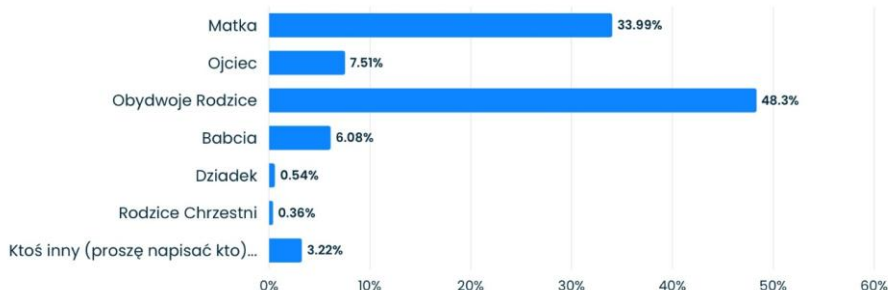
³³ Por. DK 124; AL 200.

dzieci w rodzinie. Zdaniem blisko połowy respondentów (48%) zadanie to w równym stopniu realizowane jest przez oboje rodziców. 34% badanych przypisuje matce dominującą rolę w procesie wychowania religijnego dzieci, a zaledwie 8% – ojcu. 6% respondentów wskazało babcię jako osobę mającą największy wpływ na wychowanie religijne dzieci. Na pełnym marginesie (około 0,5%) znalazły się odpowiedzi wskazujące na dziadka lub rodziców chrzestnych.

Analiza powyższych danych, a zwłaszcza istotna różnica pomiędzy tymi, którzy wskazują matkę a ojca (około 25% różnicy), w zestawieniu z odpowiedziami wskazującymi na oboje rodziców, rodzi pewne wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście w blisko połowie rodzin oboje rodziców po równo odpowiadają za wychowanie religijne dzieci. Zdaniem niektórych psychologów, istotnym, a wręcz fundamentalnym elementem wychowania religijnego jest zaangażowanie ojca. Rola ta jest szczególnie ważna w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym. Nadrzędnym celem jest jednak zapewnienie, by dziecko nie odczuwało rozdźwięku między zaangażowaniem religijnym ojca i matki, co stanowi warunek harmonijnego wejścia w osobową relację z Bogiem i wspólnotą Kościoła³⁴.

Dokonując zestawienia pytania o to, kto w największym stopniu odpowiada za wychowanie religijne dzieci z pytaniem o częstotliwość uczestnictwa we Mszy świętej, widoczna jest zależność: osoby, które nigdy lub okazjonalnie uczestniczą we Mszy świętej, zdecydowanie częściej wskazują na babcię, rodziców chrzestnych albo „kogoś innego” jako osoby odpowiedzialne za wychowanie religijne. Z kolei ci, którzy uczestniczą we Mszy świętej raz w tygodniu lub częściej, w największym stopniu wskazują, że odpowiedzialni są oboje rodzice.

Wykres 6. Osoby odpowiedzialne za wychowanie religijne dzieci w rodzinie. n=559



Źródło: badanie własne

Zwracając uwagę na efekty wychowania religijnego w rodzinie, badani respondenci na pierwszym miejscu wskazali rozbudzenie życia duchowego (28%). Kolejnym istotnym zadaniem, które ma być realizowane na drodze wychowania religijnego w rodzinie jest wpojenie norm moralnych (25%). Nie-

³⁴ Por. P. Gosztyła, *Ojciec a nieintencjonalne wychowanie dziecka w świetle ustaleń psychologii*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2(2010), s. 109-125; M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 170nn.

spełna co piąty ankietowany (ok. 20%) jako kolejne zadanie wskazał przekazanie prawd wiary oraz wprowadzenie w życie sakramentalne. Najniżej pośród odpowiedzi znajdują się zadania dotyczące nauczania modlitwy (5%), zachęcenia do aktywnego udziału w życiu wspólnoty Kościoła (2%).

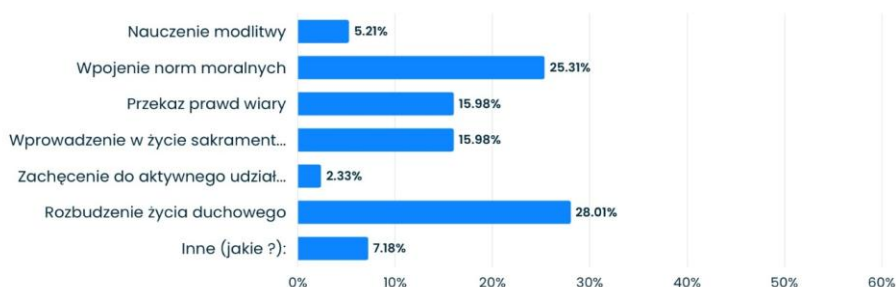
Pośród osób, które wybrały odp. „inne” (40 osób – 7%), najwięcej odpowiedzi dotyczyło pragnienia zbudowania u dziecka osobistej relacji z Bogiem.

Na uwagę zasługują również następujące wypowiedzi:

- „Jeżeli rodzice się modlą, żyją życiem Kościoła, pokazują dzieciom jak Bóg interweniuje w życie rodziny to dzieci podążają za rodzicami i za Bogiem”;
- „Ukazanie Boga jako kogoś obecnego na co dzień w życiu dziecka, rzeczywistości duchowej, która jest częścią życia, podprowadzenie dziecka wspólną modlitwą i świadomym uczestnictwem w Mszy Św. by samo doszło do takiej Relacji z Bogiem by rodzice nie byli potrzebni w jej inicjowaniu”;
- „Uświadomienie dziecku że nic od nas nie zależy, że zawsze mamy wsparcie, Źródło gdzie możemy zaczerpnąć”.

Część respondentów, choć stanowi niewielki odsetek (około 10 osób), wyraża negatywne opinie na temat potrzeby wychowania religijnego w rodzinie. Pojawiają się wypowiedzi typu, że jest to „zniewolenie umysłu” oraz „dziecko, kiedy urośnie, to samo zdecyduje”.

Wykres 7. Najważniejsze zadania wychowania religijnego w rodzinie. n=557

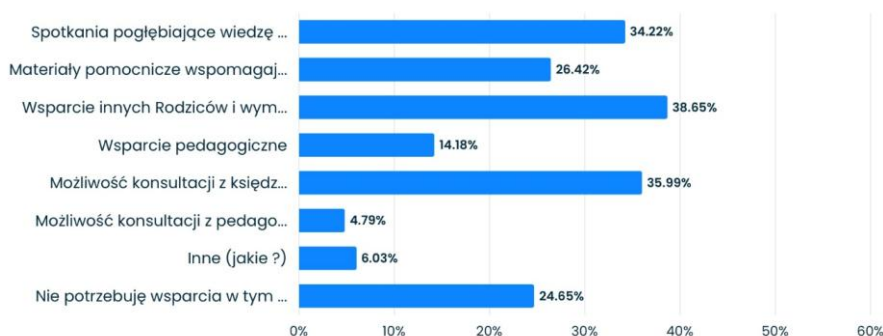


Źródło: badania własne

Jednym z kluczowych zagadnień w badaniach było pytanie o pomoc i wsparcie, jakiego oczekują w wychowaniu religijnym dziecka. Największa grupa badanych (39%) oczekuje wsparcia od innych rodziców, z którymi mogliby wymienić doświadczenia. Tendencja ta jest widoczna również pośród osób, które samodzielnie wpisały inną odpowiedź w ankiecie. W odpowiedziach tych (6% – 34 osoby) wyraźnie widać, że rodzice oczekują wsparcia w tej kwestii ze strony parafii.

Niewiele mniej osób oczekuje możliwości konsultacji z księdzem (36%) lub spotkań pogłębiających ich wiedzę na temat wychowania dzieci (34%). Co czwarty rodzic (25%) oczekuje gotowych materiałów, które wspomogą go w realizacji tego zadania. 14% respondentów deklaruje chęć przyjęcia wsparcia pedagogicznego, a około 5% skorzystałoby z konsultacji z pedagogiem.

Wykres 8. Pomoc i wsparcie w wychowaniu religijnym dziecka. n=564

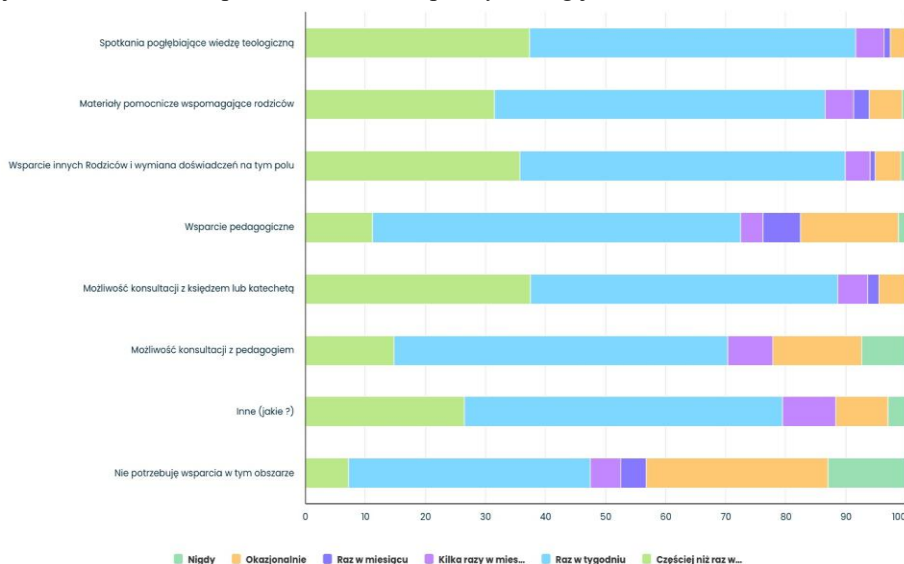


Źródło: badania własne

Interesującym faktem jest, że co czwarty respondent nie potrzebuje żadnego wsparcia w tej materii. Krzyżując to pytanie z pytaniem o praktyki religijne, pojawia się tendencja, że osoby deklarujące się jako niewierzące lub niezdecydowane w kwestiach wiary częściej nie potrzebują wsparcia. Grupa tych osób zdecydowanie częściej wybrała także odpowiedź wskazującą na możliwość konsultacji z pedagogiem. Zestawiając pytanie o wsparcie w wychowaniu religijnym z deklaracją udziału we Mszach świętych, wyraźnie widać, że osoby okazjonalnie lub w ogóle nie uczestniczące we Mszy świętej częściej deklarują brak potrzeby wsparcia w wychowaniu religijnym dziecka.

Zależności te obrazuje poniżej zamieszczony wykres.

Wykres 9. Potrzeba wsparcia: zależność a praktyki religijne



Źródło: badania własne

3. Wskazania

Dokonując całościowej analizy powyższych badań, należy zauważyć dwa istotne elementy. Po pierwsze, widoczna jest zależność, która wskazuje, że osoby deklarujące się jako wierzące i potwierdzające to regularnym uczestnictwem we Mszy świętej w większym stopniu podejmują wysiłek katechetyczny w wymiarze rodziny. Zauważalna jest także potrzeba żywego i dynamicznego kontaktu rodziców ze wspólnotą parafialną lub innymi rodzicami, którzy w podobnym kluczu wartości chcą wychowywać swoje dzieci. Można zatem wyciągnąć wnioski, że działania duszpasterskie skierowane do rodzin powinny opierać się przede wszystkim na realnym kontakcie, budowaniu wspólnoty oraz tworzeniu dobrego klimatu dla rozwoju wiary rodziców, a w konsekwencji – także ich dzieci.

Analizując zaprezentowane powyżej wyniki badań, rodzą się postulaty, aby po pierwsze zatroszczyć się o budowanie świadomego i żywego doświadczenia wiary u rodziców. Powinno to opierać się na zaangażowaniu nie tylko duszpasterzy, ale także osób świeckich. Wymaga to współpracy różnych środowisk i grup w przestrzeni parafialnej, diecezjalnej, a nawet ogólnopolskiej. Istotne wydają się propozycje związane z warsztatami i wydarzeniami organizowanymi z myślą o rodzicach lub całych rodzinach. Ważnym elementem wsparcia duszpasterskiego może być także prowadzenie poradnictwa z zakresu życia duchowego i pedagogicznego.

Budowanie świadomego i żywego doświadczenia wiary u rodziców

Kluczowym elementem efektywnego procesu katechezy rodzinnej jest świadome i żywe doświadczenie wiary rodziców. Wynika to z prostego faktu, że zanim rodzice „coś” (wiarę) przeکاżą dzieciom, sami muszą ją posiadać. Dzieci, zwłaszcza w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym, często uczą się przez obserwację. Ich rozumienie i doświadczenie wiary opierają się w dużej mierze na tym, jak wiara jest przeżywana przez ich rodziców. Świadomi i duchowo zaangażowani rodzice są w stanie przekazywać dzieciom wartości religijne w sposób trwały, pod warunkiem, że wynikają one z ich własnej relacji osobowej z Bogiem³⁵.

Rodzice, którzy sami doświadczają relacji z Bogiem i prowadzą życie sakramentalne, z łatwością uznają swoje zadanie wychowania religijnego dzieci za fundamentalne. Mają ku temu lepsze dyspozycje i motywacje. Może to być wypracowane poprzez współpracę pomiędzy wspólnotą parafialną a rodzicami. Przy różnych okazjach w życiu parafialnym należy przypominać rodzicom o wartości ich osobistego kontaktu z Bogiem. Posługując się konkretnymi świadectwami, należy uświadamiać im, że wiara może być czymś więcej niż uporządkowanym zestawem nakazów moralnych; może stać się autentycznym źródłem pokoju i nadziei w życiu rodzinnym.

³⁵ Por. D. Adamczyk, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 30(2010), s. 233-246.

Formacja duchowa i edukacja religijna, poprzez udział w katechezach lub życiu wspólnot parafialnych ukierunkowanych na rodzinę, może pomóc rodzicom lepiej zrozumieć podstawy wiary. W konsekwencji rodzice będą w stanie łatwiej wspierać dzieci w budowaniu ich własnych fundamentów duchowych.

Apostolat świeckich

W średniowieczu katechezę w środowiskach rodzinnych przeprowadzano zazwyczaj wieczorem, w niedzielę i święta. Prowadzili ją wędrowni misjonarze-zakonnicy, księża lub świeccy związani z parafią. W czasach współczesnych katecheza rodzinna stała się głównie obowiązkiem ojca i matki³⁶. W okresie posoborowym papież Paweł VI nauczał, że „wśród owoców, które dojrzewają, gdy prawo Boże jest gorliwie przestrzegane, niezwykle cenny jest ten, że sami małżonkowie często pragną podzielić się z innymi wynikami swoich doświadczeń. Dzięki temu w szerokich ramach powołania świeckich znajdzie się nowa i niezwykle doniosła forma apostolatu, w której równi usługują równym. Wtedy sami małżonkowie podejmują zadanie apostołskie względem innych małżonków, pełniąc rolę ich przewodników. Wśród form chrześcijańskiego apostolatu ta wydaje się obecnie najpotrzebniejsza”³⁷. Dążąc do solidnej katechezy rodzinnej, należy w pierwszej kolejności zatroszczyć się o wsparcie rodziców. Chodzi nie tylko o pomoc ze strony duszpasterzy, lecz także o zaangażowanie osób świeckich w myśl modelu, w którym rodzina (rodzice) pomaga rodzinie (innym rodzicom). Rodzice, dzieląc się swoimi doświadczeniami, mogą skutecznie wspierać innych rodziców. Bez wątplenia wymaga to dynamicznej współpracy między duszpasterzami a osobami świeckimi. Świeccy, dzieląc się swoim doświadczeniem życia rodzinnego, tworzą swoiste „laboratorium wiary”. W ten sposób realizuje się apostolat, w którym osoby świeckie – na mocy chrztu i bierzmowania – aktywnie angażują się w troskę o rozwój wiary we wspólnocie Kościoła³⁸.

To właśnie świeccy, a zwłaszcza rodzice względem rodziców, mogą najlepiej promować katechezę rodzinną. Poprzez wzajemną pomoc i wymianę doświadczeń mogą dzielić się istotnymi aspektami wychowania religijnego dzieci. Współczesny świat oferuje wiele narzędzi, które mogą wspierać ten proces. Szczególną rolę odgrywają materiały dostępne w mediach społecznościowych, na kanałach YouTube czy w podcastach. Dzięki takim zasobom rodzice zyskują łatwiejszy dostęp do wartościowych treści, które mogą pomóc im w budowaniu duchowych fundamentów w rodzinie.

Współpraca środowisk

Wychowanie do wiary nie powinno być traktowane wyłącznie jako element katechezy realizowanej w rodzinie. Jest to proces pedagogiczny, który

³⁶ Por. G. Pyżlak, *Katecheza rodzinna i jej wpływ na przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 3(2011), s. 413-427.

³⁷ HV 26.

³⁸ Por. DK 304; M. Dziewiecki, *Świeccy w Kościele*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 66(2017), s. 66-70.

rozpoczyna się już w okresie prenatalnym i niemowlęcym, a następnie kształtuje głębię oraz dojrzałość człowieka, pomagając mu odkryć swoje miejsce we wspólnocie i przygotowując do dojrzałego, dorosłego życia³⁹. Zatem aby katecheza rodzinna miała wymiar komplementarny względem katechezy parafialnej i szkolnej lekcji religii, niezbędna jest owocna współpraca różnych środowisk. Jej głównym celem powinno być wsparcie rodziców w ich zadaniu wychowania religijnego dzieci. Kluczowym elementem tej współpracy jest spójność treści, które dziecko poznaje w różnych środowiskach, co pozwala na harmonijny rozwój jego wiary i osobowości.

Naturalnym środowiskiem i centrum wsparcia duchowego oraz edukacyjnego powinna być parafia. To właśnie tam, w ramach katechez, Mszy świętych dla rodzin czy specjalnych warsztatów, rodzice powinni znaleźć punkt odniesienia dla swoich działań o charakterze religijnym. Parafie często stanowią także miejsce organizacji różnego rodzaju ruchów i wspólnot katolickich, które jako kolejne ogniwo współpracy mogą oferować rodzinom konkretne wsparcie.

W ramach szerokiej współpracy środowisk warto uwzględnić również zaangażowanie różnego rodzaju poradni psychologicznych i pedagogicznych, mediów katolickich oraz portali internetowych. Takie połączenie różnych źródeł wsparcia pozwala na kompleksowe podejście do formacji rodziców i dzieci.

Wspólne inicjatywy między środowiskami wychowawczymi powinny obejmować także środowiska szkolne, w szczególności szkoły katolickie⁴⁰, a także różnego rodzaju organizacje samorządowe i pozarządowe. Kluczowe jest jednak, aby efektem tej współpracy była nie tylko wiedza teoretyczna, lecz przede wszystkim inspiracja do życia zgodnego z wartościami chrześcijańskimi.

Warsztaty i spotkania tematyczne dla rodziców w parafii

Ważnym elementem wsparcia w katechezie rodzinnej mogą być różnorodne warsztaty i spotkania tematyczne dla rodziców, organizowane w parafii. Szczególnie przydatne wydają się warsztaty dotyczące komunikacji w rodzinie, technik aktywnego słuchania, wyrażania uczuć i emocji, a także zajęcia pedagogiczne związane z rozwojem dziecka. W obecnych czasach dużym zainteresowaniem mogą cieszyć się również warsztaty poświęcone radzeniu sobie z nowymi mediami i technologiami, budowaniu relacji małżeńskiej w duchu chrześcijańskim czy spotkania z osobami dającymi świadectwo życia wiarą w rodzinie. Istotnym elementem takich warsztatów powinno być nie tylko dostarczanie rodzicom wiedzy, lecz także wyposażenie ich w praktyczne narzędzia wspierające religijne kształtowanie dzieci. Dzięki takim inicjatywom rodzice mogą rozwijać swoje kompetencje pedagogiczne i duchowe, co pozytywnie wpływa zarówno na ich życie rodzinne, jak i na wychowanie dzieci w duchu chrześcijańskim.

³⁹ Por. E. Osewska, *Wychowanie dziecka do wiary w polskiej rodzinie w kontekście współczesnej dezintegracji dzieciństwa*, „Studia nad Rodziną” 17(2013), nr 1, s. 7-24.

⁴⁰ Por. DK 222.

Tego rodzaju spotkania czy warsztaty powinny być inicjowane już w okresie narzeczeństwa, czyli w momencie przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa⁴¹. Ich głównym celem powinno być wspieranie przyszłych rodziców w rozwoju duchowym, aby lepiej rozumieli i przeżywali swoją wiarę w codziennych wydarzeniach rodzinnych. Dzięki temu wspólnota Kościoła troszczy się o swoich członków, budując relacje oparte na wzajemnej pomocy i zrozumieniu, co umożliwia głębsze doświadczenie wiary w życiu małżeńskim i rodzinnym.

Wspólne wydarzenia integracyjne dla rodzin

Przykładem takich wydarzeń mogą być pikniki i festyny rodzinne, warsztaty tematyczne (np. rękodzieła, kulinarne itp.), rodzinne wyjazdy i wycieczki, rodzinne dni skupienia i rekolekcje, wieczory filmowe, koncerty, gry terenowe, rodzinne zawody sportowe, spotkania integracyjne przy posiłkach, wieczory modlitewne dla rodzin, rodzinne wolontariaty, rodzinne warsztaty biblijne lub liturgiczne, a także rodzinne inscenizacje związane z obchodami świąt czy różnego rodzaju kluby książki dla rodziny. Wydarzenia integracyjne mogą odgrywać istotną rolę w budowaniu więzi międzyrodzinnych i międzypokoleniowych.

Jak wynika z badań, ankietowani bardzo wysoko cenią sobie wsparcie oraz doświadczenie innych rodzin. Czas spędzony w gronie rodzin może być więc okazją nie tylko do nawiązania bliższych relacji czy współpracy, ale również przestrzenią do wzmocnienia tożsamości rodzinnych oraz do przekazywania wartości w kontekście wspólnoty.

Integracja rodzin w kontekście wychowania religijnego powinna łączyć elementy radosnego spędzania czasu z formacją duchową, opartą na wartościach religijnych. Kluczowym celem jest stworzenie przestrzeni, która sprzyja wspólnemu odpoczynkowi, a zarazem umożliwia wymianę doświadczeń pedagogicznych i duchowych.

Poradnictwo duchowe i pedagogiczne

Wyżej wymienione pomysły mogą być doskonałą okazją do wymiany doświadczeń między rodzinami. Zdarzają się jednak sytuacje, w których niezbędne jest skorzystanie z pomocy ekspertów, zarówno w zakresie poradnictwa duchowego, jak i pedagogicznego. W takich przypadkach kluczowe jest, aby osoby oferujące wsparcie były kompetentne i zdolne podjąć próbę rozwiązania zgłoszonych przez rodzinę problemów. Jak wykazały przedstawione wcześniej badania, wielu rodziców oczekuje takiej pomocy.

Poradnictwo duchowe i pedagogiczne, realizując swoje zadania, powinno wspierać rodziców w rozumieniu procesu wychowania oraz w skutecznym przekazywaniu wartości religijnych swoim dzieciom. Kluczowe jest połączenie elementów pedagogiki i duchowości, aby proces rozwoju wiary był z jednej

⁴¹ Por. M. Radej, *Formy przygotowania do małżeństwa*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8(2009), s. 117-134.

strony dostosowany do etapu rozwoju dziecka, a z drugiej zakorzeniony w autentycznej relacji z Bogiem. Tylko w ten sposób Ewangelia może prowadzić autentyczny dialog z kulturą i codziennym środowiskiem życia⁴².

Wsparcie duchowe mogłoby obejmować takie kwestie jak: przygotowanie do sakramentów i życie sakramentalne, modlitwa rodzinna i jej znaczenie w życiu codziennym, duchowy rozwój rodziców i dziecka, radzenie sobie z trudnościami w wierze, pogłębianie rozumienia przykazania miłości oraz innych wartości ewangelicznych. Wsparcie pedagogiczne mogłoby zaś dotyczyć takich zagadnień, jak: proces wychowania i jego etapy, różnorodne modele wychowania dzieci, prawidłowa komunikacja, budowanie zdrowych relacji w rodzinie, konflikty rodzinne i ich rozwiązywanie, edukacja w zakresie troski o miłość małżeńską i rodzinną, edukacja seksualna, metody planowania rodziny, wsparcie w żałobie i trudnych sytuacjach rodzinnych, budowanie atmosfery zrozumienia i akceptacji w rodzinie, itp.

Podsumowanie

Analizując przedstawione założenia teoretyczne, wyniki badań empirycznych oraz proponowane koncepcje duszpasterskie, można stwierdzić, że fundamentem skutecznej katechezy rodzinnej jest żywa i dynamiczna wiara rodziców, przeżywana jako osobowa relacja z Bogiem. To właśnie ona stanowi podstawę oraz źródło działań podejmowanych przez rodziców w zakresie wychowania religijnego swoich dzieci.

Rodzice, szukając motywacji do wypełnienia swojego chrześcijańskiego obowiązku troski o wychowanie religijne, czerpią inspirację przede wszystkim z własnego doświadczenia bycia uczniami Chrystusa. Pragnąc skutecznie realizować nakaz misyjny – „Idźcie i nauczajcie” – potrzebują oni wsparcia wspólnoty Kościoła.

Wsparcie to powinno obejmować nie tylko budowanie poczucia wspólnoty modlitewnej, ale także konkretne działania wspierające. W tym kontekście parafie, ruchy katolickie oraz stowarzyszenia muszą w jeszcze większym stopniu zaangażować się w pomoc rodzinom. Troska o więzi rodzinne, rozwój duchowy oraz budowanie wspólnoty są wspólnym celem wszystkich tych podmiotów. Ostatecznym celem jest rozwój wiary wszystkich ochrzczonych i pogłębianie ich relacji z Bogiem poprzez autentyczne życie chrześcijańskie.

* * *

Streszczenie

Prezentowany artykuł podkreśla fundamentalne znaczenie rodziny jako podstawowej wspólnoty odpowiedzialnej za rozwój duchowy swoich członków. To właśnie w rodzinie kształtują się duchowość i wiara zarówno dzieci,

⁴² Por. DK 44, 146.

jak i rodziców. Kluczowym założeniem jest, że rodzice, jako pierwsi nauczyciele wiary, odgrywają centralną rolę w katechezie rodzinnej, która powinna być realizowana zarówno „w” rodzinie, jak i „z” rodziną. W artykule przedstawiono również wyniki badań dotyczących religijnego zaangażowania rodzin w Polsce. Wskazują one, że większość rodziców dostrzega potrzebę wychowania religijnego dzieci. Badania te zwracają uwagę na oczekiwania rodziców wobec wsparcia duszpasterskiego dla rodzin, które ma pomóc w skutecznym przekazywaniu wartości chrześcijańskich kolejnym pokoleniom. Artykuł podkreśla konieczność budowania bliskiej współpracy między rodzinami a wspólnotami parafialnymi, która jest nieodzownym elementem efektywnej katechezy rodzinnej. Takie współdziałanie pozwala na tworzenie przestrzeni sprzyjającej duchowemu wzrostowi zarówno rodziców, jak i dzieci.

Słowa kluczowe: rodzina, katecheza rodzinna, współpraca rodziny i parafii, wychowanie religijne.

Summary

Priorities in Family Catechesis in Polish Pastoral Reality. A Pastoral Proposal

The presented article emphasizes the importance of the family as the basic community for the development of faith. It indicates that it is in the family that the spirituality of children and parents is shaped. Family catechesis should be carried out both “in” the family and “with” the family, which means that parents are the first teachers of faith. The article also discusses the results of research on the religious involvement of families in Poland. They show that most parents see the need for religious education for their children. The need for pastoral support for families is indicated so that they can effectively transmit Christian values. The need for cooperation between parents and the parish community is also emphasized. It is crucial for effective family catechesis.

Keywords: family, family catechesis, cooperation between family and parish, religious education.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 30(2010), s. 233-246.
- Barth A., *Das Hauskatechumenat in der Geschichte und in Allgemeinen*, w: *Katechese-Gemeinde*, red. B. Dreher, Graz-Wien-Köln 1970.
- Bissoli C., *La catechesi familiare*, w: *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, red. Istituto di Catechetica facoltà di Scienze dell'Educazione Università Pontificia Salesiana, Roma 2002, s. 296-308.
- Braun-Gałkowska M., *Psychologia domowa*, Lublin 2008.
- Celary I., *Katecheza rodzinna*, „Teologia Praktyczna” 4(2003), s. 271-279.

- Chałupniak R., *Katecheza rodzinna – współczesne wyzwania i realizacje*, „Matrimonio et familiae” 2016, s. 145-166.
- Dziewiecki M., *Świeccy w Kościele*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 66(2017), s. 66-70.
- Gosztyła P., *Ojciec a nieintencjonalne wychowanie dziecka w świetle ustaleń psychologii*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2(2010), s. 109-125.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o katechizacji*, Watykan 1997.
- Kopiczko T., *Świętowanie zwyczajów w polskich rodzinach jako element wychowania w wierze*, „Studia Elckie” 26(2024), nr 3, s. 359-376.
- Kurzydło D., *Katecheza w rodzinie i dla rodzin*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 8(2013), nr 3, s. 187-202.
- Misiaszek K., *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin?*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/km_katech_rodzin.html (dostęp: 10.09.2024).
- Murawski R., Sakowicz E., *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia: rozmowa z Księdzem Profesorem Romanem Murawskim z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 17(2001), s. 10-22.
- Osewska E., *Katecheza w rodzinie – prawda i złudzenia*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 41-62.
- Osewska E., *Wychowanie dziecka do wiary w polskiej rodzinie w kontekście współczesnej dezintegracji dzieciństwa*, „Studia nad Rodziną” 17(2013), nr 1, s. 7-24.
- Pyżlak G., *Katecheza rodzinna i jej wpływ na przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 3(2011), s. 413-427.
- Radej M., *Formy przygotowania do małżeństwa*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8(2009), s. 117-134.
- Semik S., *Katecheza w rodzinie – Kościele domowym*, „Seminare” 2(1977), s. 93-119.
- Skreczko A., *Pedagogizacja rodziców wyrazem troski o dobro dziecka*, „Studia nad Rodziną” 24(2020), nr 1-2, s. 99-113.
- Stala J., *Istota i zasady katechezy rodzinnej*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 91-103.
- Wilk J., *Pastoralna troska Kościoła o rozwój i wychowanie religijne dziecka*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9-10(1981/1982), s. 309-320.

ANNA GAWROŃSKA-PIOTROWSKA *

Śluchalność podcastów w Polsce na przykładzie studentów w wieku 19-24 lata

Od czasu wynalezienia radia przez Marconiego minęło już ponad sto dwadzieścia lat, a złote czasy tego medium zdają się odejść w zapomnienie w drugiej połowie XX w., ustępując miejsca telewizji. Telewizja również, w swej tradycyjnej formie, z początkiem XXI w. powoli stawała się medium coraz mniej dominującym¹. Stało się to wraz z pojawieniem i upowszechnieniem się internetu, który niezwykle zmienił rynek mediów. Powstały nowe technologie, social media, a komunikaty medialne zaczęły być przekazywane za pośrednictwem coraz bardziej zaawansowanych elektronicznie odbiorników. Skalę znaczenia rozwoju nowych technologii obrazuje przytoczona w artykule ks. Krzysztofa Marcyńskiego historia, która miała miejsce chwilę przed oficjalnym wypuszczeniem iPhone’a na rynek. W „The Washington Post” 14 czerwca 2007 r. wydrukowano komiks, który przedstawiał moment zejścia z góry Synaj Steve’a Jobsa zamiast Mojżesza, wyposażonego przez Boga w dwa iPhone’y w miejsce dwóch tablic Dekalogu². Rozwój internetu i nowoczesnych technologii sprawił, że obecnie obserwujemy coraz częstsze konstatacje dotyczące rozmycia gatunkowego nowych mediów, transformacji gatunków medialnych oraz rezygnowania z identyfikacji gatunkowej na rzecz typologicznej³. Przemiany gatunkowe nie ominęły również rzeczywistości audialnej. Coraz bardziej popularnym zjawiskiem, obecnym na rynku audio, jest podcasting. Jego znaczenie wzrasta w Polsce i na świecie. Coraz częściej pojawiają się badania dotyczące tego zja-

* Anna Gawrońska-Piotrowska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2403-6900>; e-mail: a.gawronska-piotrowska@uksw.edu.pl

¹ Por. M. Laskowska, *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych. Zarys problematyki*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 351-360.

² Zob. K. Marcyński, *Aplikacje mobilne jako nowa forma komunikacji społecznej i religijnej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 15(2016), nr 2, s. 68.

³ Zob. G. Stachyra, *Perspektywy badania współczesnej genologii radiowej*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 39(2017), nr 1, s. 51.

wiska. Jednakże na rynku brakuje dokładnej analizy badawczej podcastów słuchanych przez określone grupy wiekowe. Stąd w niniejszym artykule, dostrzegając potrzebę rozpoczęcia naukowego dyskursu na ten temat, podjęto się analizy słuchalności podcastów w Polsce przez określoną grupę, wybierając do badań studentów w wieku 19-24. Ta grupa badawcza wydawała się szczególnie ciekawa, bowiem studenci to osoby często interesujące się nowymi formami przekazu. Są aktywnymi odbiorcami mediów, ale także ich twórcami, dyktując nowe trendy medialne – w tym w przekazie audio.

Podcasty radiowe – definicja i charakterystyka

Termin podcast pochodzi z połączenia części „pod” pochodzącej od słowa „iPod” – nazwy odtwarzacza firmy Apple – oraz części „cast” od ang. słowa „broadcast”⁴. Został on użyty po raz pierwszy w 2004 r. przez dziennikarza BBC Bena Hammersleya w artykule dziennika „The Guardian”, który określał w ten sposób nowo powstałe zjawisko produkowania i udostępniania treści audio w internecie z możliwością subskrypcji dzięki specjalnemu oprogramowaniu⁵.

W Polsce jako jeden z pierwszych do zjawiska podcastingu odniósł się Stanisław Stanuch, który w artykule *Audycje na życzenie*, opublikowanym w czasopiśmie „Press”, zdefiniował podcast jako audycję zapisaną w formie komputerowego pliku dźwiękowego. Podkreśla w nim, że może ona zostać pobrana z internetu oraz skopiowana i przesłuchana na przenośnym urządzeniu do odtwarzania muzyki. Autor artykułu zauważył, iż podcasting może stanowić alternatywę lub rozwinięcie tradycyjnego radia. Wskazał również twórcę pierwszego polskiego podcastu. Był to lubelski programista Jacek Artymiak, który zaczął udostępniać podcasty w lutym 2005 r. i założył stronę z poradami dotyczącymi prowadzenia podcastów: <http://www podcasting.pl> (dziś już nieaktywna)⁶.

Refleksję nad pojęciem podcastingu coraz chętniej podejmują badacze mediów. Grażyna Stachyra definiuje omawiane pojęcie jako: „zarówno produkowanie podcastów (plików audio, niekiedy także wideo), jak i technologię ich pobierania za pośrednictwem czytnika RSS umożliwiającego magazynowanie podcastów w komputerze, odtwarzaczu MP3 lub na telefonie komórkowym za pomocą darmowych programów, takich jak iTunes lub Juice”⁷. Jak zauważają autorzy publikacji *Opinie na temat podcastu „Raport o stanie świata” wśród patronów wspierających go finansowo*⁸, w pierwszych latach od zaistnienia terminu podca-

⁴ Zob. T. Bonini, *The ‘second age’ of podcasting: Reframing podcasting as a new digital mass medium*, „Quaderns del CAC” 41, 18(2015), s. 21-30.

⁵ Zob. G. Stachyra, *Podcasting jako technologia audio*, „Studia Medioznawcze” 1(2017), s. 29.

⁶ Por. S. Stanuch, *Audycje na życzenie*, „Press” 2005, nr 5, <http://www.press.pl/magazyn-press/artykul/1484,audycje-na-zyczenie> (dostęp: 10.08.2024).

⁷ G. Stachyra, *Podcasting jako technologia audio*, dz. cyt., s. 29.

⁸ U. Doliwa, P. Kaźmierczak, A. Stachowicz, P. Szczepańska, M. Szydłowska, *Opinie na temat podcastu „Raport o stanie świata” wśród patronów wspierających go finansowo*, „Literatura Ludowa” 66(2022), nr 2, s. 65-78.

sting w opracowaniach naukowych wiele uwagi poświęcano temu zjawisku w kontekście rozszerzenia radia – np. w publikacji Richarda Berrego z 2006 roku, Enrico Menduniego z 2007 roku czy Virgini Madsen z 2009 roku⁹. W ostatnich latach obserwujemy ekspansję podcastingu, którą wspomniani wyżej badacze określają mianem „złotej ery”. Podcast coraz częściej kojarzony jest bowiem z niezależnym od radia zjawiskiem medialnym. Ową ekspansję potwierdza przytoczony przez Stachyrę w artykule *Podcasting jako technologia audio*¹⁰ syntetyczny opis historii rozwoju podcastu radiowego. Badaczka zauważa, że w początkowej fazie rozwoju, od 2004 roku, podcasting miał służyć jedynie wzbogaceniu oferty stacji radiowych poprzez udostępnianie fragmentów wybranych audycji na swoich stronach internetowych za darmo. Po niespełna dekadzie, w 2012 roku, nastąpiły zmiany i podcasting zaczął przeradzać się w dochodowy biznes. Miało to związek w powstaniem pierwszej platformy społecznościowej o nazwie Kickstarter, która umożliwiała finansowanie podcastów. Najlepsze podcasty mogły w ten sposób „wyemigrować” z radia. Zyskały w ten sposób warunki do istnienia bez instytucjonalnych ograniczeń, zdając się jednocześnie na funkcjonowanie bezpośrednio przez składki słuchaczy oraz sponsorów¹¹. Inny badacz, Bonini zauważa, iż podcasting jest technologią hybrydową, która w różnych aspektach koryguje nie tylko radio, ale cały szereg wcześniejszych technologii medialnych¹². Autorzy artykułu *Podcasting w Polsce – próba analizy zjawiska*¹³ zauważają natomiast, iż podcasting: „jest coraz bardziej różnorodny, zarówno jeśli chodzi o formę, problematykę, ale też poziom profesjonalizmu czy motywacje towarzyszące twórcom”¹⁴.

W interesujący sposób w prasie branżowej podcasting charakteryzuje Igor Podgórski, porównując omawiane pojęcie do radia: „Ta forma przekazu informacji rozwija się coraz dynamiczniej, przede wszystkim z uwagi na komfort odbiorcy w przyjmowaniu tak przedstawionych treści. Przekaz w takiej formie może być odbierany podczas wielu innych czynności, chociażby w trakcie prowadzenia samochodu. [...] Są dwie zasadnicze różnice między podcastem a radio – forma audycji i forma konsumpcji. Radio najczęściej transmitowane jest na żywo, natomiast podcast to nagranie opublikowane w Internecie (tak jak film na YouTube), które jest zawsze dostępne i słuchasz go wtedy, kiedy masz na to ochotę. Ponadto podcast z reguły jest tematyczny i odcinkowy, a każdy odcinek trwa od kilkunastu minut do nawet 2 godzin. Natomiast radio transmitowane jest przez większość dnia, rzadko opiera się na konkretnej tematyce (bo

⁹ Zob. tamże, s. 67.

¹⁰ G. Stachyra, *Podcasting jako technologia audio...*, dz. cyt., s. 29-41.

¹¹ Zob. tamże, s. 29-31.

¹² Zob. T. Bonini, *Podcasting as a hybrid cultural form between old and new media*, w: Lindgren and J. Loviglio, *Routledge Companion to Radio and Podcast Studies*, Routledge 2022, s. 19-21.

¹³ U. Doliwa, A. Chyczewska, F. Grobelski, R. Łatacz, *Podcasting w Polsce – próba analizy zjawiska*, „Media-Kultura-Komunikacja Społeczna” 18(2019), nr 1, s. 37-54.

¹⁴ Tamże, s. 38.

zawiera segmenty oparte na różnej tematyce) i często puszcza muzykę”¹⁵ [Pisownia oryginalna]. Podgórski wskazuje także najpopularniejsze platformy streamingowe, gdzie umieszczane są podcasty: Spotify, Apple Podcasts (dawniej iTunes), Google Podcasts, Soundcloud. Zauważa również, iż podcasty niejednokrotnie są możliwe do odsłuchu na stronach internetowych twórców z osadzonym odtwarzaczem audio oraz YouTube – który jest kanałem do odbierania zarówno treści video, jak i samych audio.

Dokonując ogólnej charakterystyki podcastów radiowych, z odniesieniem do polskiego rynku podcastingu, warto wskazać na wyniki badań słuchalności podcastów przedstawione w jednej z części raportu *Sluchacz podcastów w Polsce 2023* przygotowanego przez Grupę Eurozet we współpracy z Publicis Groupe, które dowodzą, iż w Polsce, podobnie jak na świecie, utrzymuje się rosnący trend popularności podcastów¹⁶. Według raportu w 2023 r. już blisko 10 mln polskich internautów słuchało treści słownych audio przynajmniej raz w miesiącu (grafika 1).

Grafika 1. Grafika przygotowana przez autorów raportu *Sluchacz podcastów w Polsce 2023* – Grupę Eurozet we współpracy z Publicis Groupe, ukazująca słuchalność podcastów w 2022 i 2023 r.



Źródło: *Znaczący wzrost słuchalności podcastów w Polsce*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/308187-znaczący-wzrost-słuchalności-podcastów-w-polsce-raport-cz-1> (dostęp: 17.08.2024).

¹⁵ I. Podgórski, *Co to jest podcast? Jak uruchomić swój podcast?*, <https://www.igorpodgorski.pl/blog/co-to-jest-podcast/> (dostęp: 20.07.2024).

¹⁶ Zob. *Znaczący wzrost słuchalności podcastów w Polsce*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/308187-znaczący-wzrost-słuchalności-podcastów-w-polsce-raport-cz-1> (dostęp: 17.08.2024).

W innej części przytoczonego raportu autorzy opisują odbiorców podcastów na rynku polskim¹⁷. Wskazują, iż internetowe audycje na żądanie trafiają częściej do kobiet niż mężczyzn, mieszkańców miast oraz osób lepiej wykształconych. Podcasty są najczęściej słuchane przez osoby w wieku powyżej 35 lat (62% odbiorców). Jest to prawie o 4% więcej słuchaczy w tej grupie w porównaniu z wynikami z 2022 roku. Kolejną grupę stanowią odbiorcy mający od 25 do 34 lat (23% odbiorców). Odnotowano w tej grupie jednak nieznaczny spadek słuchalności w porównaniu z 2022 rokiem. Należy zauważyć, że w grupie najmłodszych słuchaczy w wieku od 15 do 24 lat spadek wynosi 3,2%. Odbiorcy należący do tej grupy stanowią obecnie 16% słuchaczy. Wyniki raportu pozwalają dostrzec, iż w ostatnim czasie nastąpiła istotna zmiana w strukturze wiekowej odbiorców podcastów. Zmniejszył się odsetek ludzi młodych, ale nadal są one często słuchane w tej grupie wiekowej (grafika 2).

Grafika 2. Grafika przygotowana przez autorów raportu *Sluchacz podcastów w Polsce 2023* – Grupę Eurozet we współpracy z Publicis Groupe, ukazująca profil słuchacza podcastów w 2023 r. w porównaniu z 2022 r.



Źródło: *Profil słuchacza podcastów*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/320319-profil-sluchacza-podcastow-raport-cz-4> (dostęp: 17.08.2024).

Analiza wyników przytoczonego raportu słuchalności podcastów skłania do podjęcia dalszych badań nad strukturą oraz rodzajem słuchanych podcastów. Interesujące może okazać się przeanalizowanie dokładnej słuchalności podcastów przez osoby młode, z zawężeniem do studentów (a konkretnie osób

¹⁷ Zob. *Profil słuchacza podcastów*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/320319-profil-sluchacza-podcastow-raport-cz-4> (dostęp: 17.08.2024).

w wieku 19-24 lata), którzy wydają się być ciekawym targetem wartym zbadania ze względu na wyższy poziom wykształcenia oraz szerokie zainteresowania, co odpowiadałoby profilowi słuchacza podcastów (grafika 2). Ponadto studenci stanowią grupę wiekową, która jest najbardziej obeznana z technologią i jest bardzo zaangażowana w korzystanie z mediów społecznościowych¹⁸. Są oni nie tylko odbiorcami mediów, ale także ich twórcami, dyktując nowe trendy medialne – w tym w przekazie audio. Co więcej, skoncentrowanie się w badaniach na względnie homogenicznej próbie (studentach) może pomóc w lepszym wnioskowaniu na podstawie zebranych danych.

Metodologia

Głównym celem artykułu jest analiza słuchalności podcastów przez studentów w wieku 19-24 lata w Polsce. Tak sformułowany cel można wyrazić za pomocą następujących pytań badawczych:

- Jaki jest poziom słuchalności podcastów przez studentów w wieku 19-24 lata w Polsce?
- Jak często studenci w wieku 19-24 lata w Polsce słuchają podcastów?
- Jaka tematyka podcastów jest najczęściej wybierana w omawianej grupie?
- Które podcasty są najczęściej słuchane w analizowanej grupie i co je charakteryzuje?

Szczegółowe pytania badawcze brzmią następująco:

- Jaka jest długość jednorazowego odsłuchu podcastów w omawianej grupie?
- Gdzie i za pomocą jakiego nośnika osoby w analizowanej grupie słuchają podcastów?
- O jakiej porze studenci w wieku 19-24 lata w Polsce słuchają omawianych form audio najczęściej?
- Podczas jakiej czynności osoby w analizowanej grupie najczęściej słuchają podcastów?
- W jakim celu osoby w analizowanej grupie słuchają podcastów?

Aby uzyskać odpowiedzi na pytania badawcze, w kolejnej części artykułu omówione zostaną wyniki badań nad słuchalnością podcastów przez studentów w wieku 19-24 lata w Polsce. Następnie scharakteryzowane zostaną wybrane podcasty słuchane przez omawianą grupę. Ostatnia część artykułu zawiera wnioski, które pozwolą na dokonanie próby odpowiedzi na pytania badawcze postawione w pracy. Autor przyjmuje w artykule podejście eksplanacyjne¹⁹.

¹⁸ Zob. M.L. Khan, *Social media engagement: What motivates user participation and consumption on YouTube?*, „Computers in Human Behavior” 66(2017), nr 1-2, s. 236-247.

¹⁹ Badanie eksplanacyjne prowadzone jest w celu dokładnego opisu oraz wyjaśnienia jakiegoś zagadnienia, zjawiska, problemu etc. Zob. P. Dobrodziej, *Słownik badań marketingowych, rynkowych, społecznych*, <https://dobrebadania.pl/slownik/> (dostęp: 14.09.2024).

Słuchalność podcastów przez studentów w wieku 19-24 lata – omówienie wyników badań

Słuchalność podcastów wśród studentów w wieku 19-24 lata została przeanalizowana za pomocą badań ilościowych z wykorzystaniem metody sondażowej, realizowanej za pomocą kwestionariusza ankiety. Grupa do badania została wybrana metodą kuli śnieżnej²⁰. Ankieta składała się z 16 pytań zamkniętych. Część pytań wymagała wskazania jednej odpowiedzi, w niektórych można było zaznaczyć kilka odpowiedzi. Badania przeprowadzono we wrześniu 2024 roku. Kwestionariusz ankiety skierowano do respondentów przy użyciu techniki ankiety internetowej CAWI (Computer-Assisted Web Interview) poprzez grupy studenckie w mediach społecznościowych, mianowicie istniejące na platformie Facebook. W badaniu wzięło udział 126 osób, w tym 100 kobiet i 26 mężczyzn (odpowiednio 79,4% i 20,6%). Jeśli chodzi o wiek, 22,2% respondentów stanowiły osoby w wieku 24 lat (28 badanych), 20,6% osoby w wieku 19 lat (26 badanych). 17,5% uczestników badania to osoby w wieku 21 lat (22 badanych), 14,3% osoby w wieku 22 lat (18 badanych), 13,5% osoby w wieku 23 lat (17 badanych), ponad 11,9% stanowiły osoby w wieku 20 lat (15 badanych). Wśród respondentów duża część osób studiowała w chwili badania na kierunku należącym do dziedziny nauk społecznych (54,8%, 69 osób), na drugim miejscu znaleźli się studenci kierunków należących do dziedziny nauk humanistycznych (28,6%, 36 osób). W mniejszości znaleźli się przedstawiciele kierunków należących do: nauk inżynieryjno-technicznych (8,7%, 11 osób), dziedziny nauk medycznych i nauk o zdrowiu (3,2%, 4 osoby), dziedziny nauk teologicznych (2,4%, 3 osoby), dziedziny nauk rolniczych 1,6%, 2 osoby), dziedziny nauk o sztuce (0,8%, 1 osoba).

Na początku ankiety zapytano badanych, czy słuchają podcastów. Zdecydowana większość z nich (84,9%, 107 osób) zadeklarowała, iż słucha podcastów. Pozostali (15,1%, 19 osób) wskazali, iż nie słuchają podcastów. Domniemywać można, iż tak wysoki procent respondentów słuchających podcasty może wynikać z tego, iż udziałem w ankiecie były zainteresowane przede wszystkim osoby słuchające tej formy audio (*self-selection bias*). Jednakże autor niniejszego artykułu jest tego świadomy i nie zamierza uogólniać wniosków na całą populację studentów.

Kolejne pytania dotyczyły szczegółów słuchalności podcastów w omawianej grupie odbiorców, stąd z odpowiedzi na nie wyłączono osoby niesłuchające podcastów.

²⁰ Metodę kuli śnieżnej w doborze próby badawczej stosuje się, gdy badacz nie ma bezpośredniego dostępu do osób badanych. Wówczas wybiera kilku reprezentantów badanej społeczności, przepytuje ich i prosi respondentów o pomoc w dotarciu do kolejnych (zob. A. Konior, *Badania w sektorze kultury. Wybrane metody i techniki badawcze*, w: *Zarządzanie w kulturze. Teoria i praktyka*, red. A. Pluszyńska, A. Konior, Ł. Gawel, Warszawa 2020, s. 171).

Czas słuchania podcastów przez badanych

Ważnym aspektem badania słuchalności form audio – w tym podcastów – jest zwrócenie uwagi na częstotliwość i długość odsłuchu. Pokazuje to bowiem poziom zaangażowania odbiorców w konsumowanie danych treści audio. Pozwala wskazać tzw. *heavy userów*, czyli osoby, które słuchają podcastów częściej niż raz w tygodniu i tzw. *light userów*, osoby słuchające podcastów rzadziej niż raz w tygodniu²¹. To z kolei może być ciekawym wskaźnikiem dla specjalistów do spraw marketingu zajmujących się reklamą w formach audio.

Tabela 1. Częstotliwość słuchania podcastów przez badanych.

<i>Częstotliwość słuchania podcastów</i>	<i>Procent</i>
Codziennie	5,6
Kilka razy w tygodniu	38,3
Raz w tygodniu	17,8
Raz na dwa tygodnie	9,3
Raz na trzy tygodnie	0,9
Raz w miesiącu	23,4
„Rzadziej niż raz w miesiącu” (odpowiedź dopisana przez badanych)	1,8
„Kilka razy w roku” (odpowiedź dopisana przez osobę badaną)	0,9
„Praktycznie wcale” (odpowiedź dopisana przez osobę badaną)	0,9
„Bardzo nieregularnie – czasem są tygodnie, kiedy słucham czegoś codziennie, a potem np. mam okres, kiedy nie słucham podcastów przez 2-3 tygodnie” (odpowiedź dopisana przez osobę badaną)	0,9

Źródło: opracowanie własne.

Jak pokazują wyniki, najwięcej respondentów deklaruje słuchanie podcastów kilka razy w tygodniu. Na drugim miejscu wskazano słuchanie omawianej formy audio raz w miesiącu, na trzecim – raz w tygodniu. Codziennie słucha podcastów jedynie kilka procent respondentów. Duża część badanych to zatem tzw. *heavy userzy*. Jednak liczną grupę stanowią również tzw. *light userzy*.

Respondenci mieli również wskazać długość jednorazowego odsłuchu podcastów. Wyniki zawiera tabela 2.

Tabela 2. Długość jednorazowego odsłuchu podcastów przez badanych.

<i>Długość jednorazowego odsłuchu podcastów</i>	<i>Procent</i>
Do 10 minut	2,8
Do 20 minut	4,7
Do 30 minut	27,1
Do 60 minut	30,8
Ponad 60 minut	32,7
Różnie	1,8

Źródło: opracowanie własne.

²¹ Por. M. Kowalczyk, *Eurozet: Podcasty uzupełniają się z ofertą tradycyjnych rozgłośni radiowych*, „Press” 2023, https://www.press.pl/tresc/78693,eurozet_podcasty-uzupelniaja-sie-z-oferta-tradycyjnych-rozglosni-radiowych (dostęp, 14.09.2024).

Duża część badanych jednorazowo słucha podcastów bardzo długo – ponad 60 minut, a także do 60 minut. W czołówce znajduje się również czas odsłuchu do 30 minut. To pokazuje, że duża część respondentów jest mocno zaangażowana w odbiór podcastów i widzi w nich dużą wartość. Dla specjalistów do spraw marketingu może to być informacja, iż warto inwestować w treści audio skierowane do młodych odbiorców.

W kolejnym pytaniu zdecydowana większość – prawie 76% respondentów – wskazało, iż najczęściej słucha jednorazowo całego odcinka podcastu, ponad 22% z nich słucha części odcinka. Niecałe 2% ankietowanych wskazało, że zależy to od czasu, którym aktualnie dysponują, a także od długości całego odcinka. Wyniki te również mogą odzwierciedlać i potwierdzać zaangażowanie badanej grupy studentów w odbiór podcastów.

Tematyka podcastów

Tematyka przygotowywanych przez twórców audio podcastów jest niezwykle różnorodna i to właśnie może mieć również wpływ na ich popularność. Owa różnorodność pozwala bowiem wybrać odbiorcom preferowane treści spośród szerokiego wachlarza tematów – od popularnych po tej bardziej niszowe²².

Tabela 3. Tematyka podcastów słuchanych przez badanych.

<i>Tematyka słuchanych podcastów</i>	<i>Procent</i>
Dotyczące rozwoju/motywacyjne	25,2
Kryminalne	56,1
Edukacyjne	36,4
Naukowe	26,2
Dotyczące przedsiębiorczości/finansów/biznesu	1,9
Historyczne	18,7
Polityczne	18,7
Technologiczne	6,5
Podróżnicze	8,4
Psychologiczne	44,9
Sportowe	7,5
Dotyczące zdrowia i stylu życia	18,7
Muzyczne	14
Kulturalne	22,4
Dotyczące społeczeństwa	29
Kulinarne	2,8
Rozrywkowe	43,9
„O teoriach spiskowych” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	0,9

²² Por. S. Buksa, *Fenomen podcastów. Dlaczego podcasty są tak popularne?*, „Blog naukowy” 2022, <https://wsiz.edu.pl/blog-naukowy/fenomen-podcastow-dlaczego-podcasty-sa-tak-popularne/> (dostęp: 14.09.2024).

„Dotyczące walki z uzależnieniami” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	0,9
„Podcasty fabularne najczęściej w formie horroru” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	0,9
„Dotyczące folkloru” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	0,9
„Relaksacyjne – ASMR” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	0,9
„Filozoficzne” (odpowiedź dodana przez osobę badaną)	1,8

Źródło: opracowanie własne.

Wyniki przeprowadzonej ankiety pokazują, że badani studenci chętnie wybierają podcasty o różnorodnej tematyce (psychologiczne, rozrywkowe, edukacyjne, naukowe, dotyczące społeczeństwa, rozwoju/motywacji, kultury, historii, polityki, zdrowia i stylu życia, muzyki). Można jednak wskazać treści kryminalne jako zdecydowanego lidera wśród problematyki wybieranych podcastów wśród respondentów (tabela 3). Na popularność kryminałów w trendach tematycznych podcastów wskazują również autorzy Raportu *Podcasty 2024*, którzy podkreślają ogromną, niesłabnącą popularność tego rodzaju słownych treści audio we wszystkich grupach wiekowych – nie tylko wśród ludzi młodych²³.

Liczba słuchanych serii podcastów

Respondentom zadano również pytanie dotyczące liczby serii podcastów słuchanych aktualnie. Najwięcej osób deklaruje słuchanie obecnie jednej serii (32,4%). Dwóch serii słucha 23,8% ankietowanych, trzech serii – 13,3% opiniodawców. Co interesujące, słuchalność więcej niż trzech serii jednocześnie deklaruje 26,7% badanych. 2% badanych aktualnie nie słucha żadnej konkretnej serii. Tyle samo respondentów wskazało, że nie ma na to reguły i niełatwo im podać konkretną liczbę słuchanych serii. Jak można zatem zauważyć, część badanych (prawie 1/3 z nich) słucha regularnie jednej serii podcastów, jednak zdecydowana większość wybiera minimum dwie serie (dwie, trzy lub więcej niż trzy). Odpowiedzi te korespondują z wynikami raportu *Słuchacz podcastów w Polsce*, według którego tzw. *heavy userzy* regularnie słuchają dwóch lub nawet trzech czy czterech serii podcastowych jednocześnie²⁴.

Miejsce słuchania podcastów

Tabela 4. Miejsce, w którym respondenci najczęściej słuchają podcastów.

<i>Miejsce słuchania podcastów</i>	<i>Procent</i>
W domu	66,4
W pracy	3,7
W samochodzie / w komunikacji miejskiej	27,1

²³ Zob. *Raport PODCASTY 2024*, „Studio Plac” 2024, <https://studioplac.com/blog/post/raport-podcasty-2024-x-wprost-x-studioplac/> (dostęp: 14.09.2024), s. 11.

²⁴ Zob. *Jak i dlaczego słuchamy podcastów*, „Eurozet” 2023, <https://newsroom.eurozet.pl/313881-jak-i-dlaczego-sluchamy-podcastow-raport-cz-3> (dostęp: 14.09.2024).

„Podczas spacerów, biegania” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9
„W różnych miejscach” (odpowiedź własna osób badanych)	1,8

Źródło: opracowanie własne.

Większość badanych najczęściej słucha podcastów w domu, na drugim miejscu respondenci wskazali środki komunikacji miejskiej. Przewaga słuchania podcastów z domu może wynikać z faktu, że audio (zarówno radio, jak i podcasty) są uważane za medium towarzyszące. A zatem podcasty mogą być doskonałym towarzyszem podczas wykonywania obowiązków domowych, jak i odpoczynku. Wyniki te są zbieżne z raportem *Słuchacz podcastów w Polsce*, w którym respondenci również w zdecydowanej większości wskazali dom jako miejsce słuchania podcastów²⁵.

Pora słuchania podcastów

Tabela 5. Najczęstsza pora słuchania podcastów przez badanych.

<i>Najczęstsza pora słuchania podcastów</i>	<i>Procent</i>
Rano	15,9
Przed południem	3,7
W południe	7,5
Po południu	29
Wieczorem	29,5
W nocy	8,4
„Różnie” (odpowiedź własna osób badanych)	5,5

Źródło: opracowanie własne.

Najwięcej osób ankietowanych słucha najczęściej podcastów wieczorem oraz po południu. Duża część respondentów wskazała również odpowiedź „rano”. Wyniki te są spójne z odpowiedziami na wcześniej analizowane pytanie. Można bowiem przypuszczać, iż pory słuchania, które wybierają badani, to czas, gdy przebywają w domu i właśnie wtedy sięgają po omawianą formę audio.

Czynność/aktywność, podczas których najczęściej słuchane są podcasty

Tabela 6. Czynności/aktywności, podczas których ankietowani słuchają najczęściej podcastów.

<i>Czynności/aktywności, podczas których najczęściej słuchane są podcasty</i>	<i>Procent</i>
Podczas jazdy samochodem/komunikacją miejską	21,5
Podczas odpoczynku	22,4
Podczas pracy	5,6
Podczas wykonywania obowiązków domowych	40,2
Podczas spaceru	2,8
„Podczas aktywności fizycznej” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9

²⁵ Zob. tamże.

„Podczas nauki” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9
„Podczas rysowania/projektowania” (odpowiedź własna osób badanych)	2,7
„Przed snem” (odpowiedź własna osób badanych)	1,8
„Podczas stylizacji paznokci” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9

Źródło: opracowanie własne.

Najwięcej osób ankietowanych słucha podcastów podczas wykonywania obowiązków domowych. Na drugim miejscu wskazano odpowiedź „podczas odpoczynku”, na trzecim „podczas jazdy samochodem/komunikacją miejską”. Powyższe odpowiedzi doskonale korespondują z odpowiedziami na pytanie dotyczące miejsca słuchania podcastów. Potwierdzają przypuszczenia autora niniejszego artykułu, iż badani wybierają słuchanie omawianych form audio w domu ze względu na ważną rolę audio (w tym podcastów) jako medium towarzyszącego (m.in. podczas wykonywania obowiązków domowych, odpoczynku).

Aplikacja/platforma, za pomocą której słuchane są podcasty

Tabela 7. Aplikacja/platforma, za pomocą której ankietowani słuchają podcastów.

<i>Aplikacja/platforma, za pomocą której słuchane są podcasty</i>	<i>Procent</i>
YouTube	64,5
Spotify	78,5
Empik Go	1,9
Storytel	0,9
Google Podcasts	0,9
Za pośrednictwem strony internetowej twórcy podcastu	0,9
„Apple Podcasts” (odpowiedź własna osób badanych)	1,9
„Onet Audio” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9
„Amazon” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9

Źródło: opracowanie własne.

Zdecydowana większość respondentów słucha omawianej formy audio za pośrednictwem platformy Spotify, na drugim miejscu wskazano kanał YouTube. Pozostałe platformy oraz odsłuch za pośrednictwem strony internetowej znalazły się w zdecydowanej mniejszości wśród badanych. Warto zauważyć, że Spotify to najpopularniejszy muzyczny serwis streamingowy na świecie według raportu branżowego International Music Summit z 2022 roku²⁶. Spotify jest również liderem rankingu muzycznych serwisów streamingowych w Polsce²⁷. Wyniki powyższych badań są korespondują z wynikami Raportu „Podcasty 2024” przygotowanymi przez Studio PLAC. W raporcie na pytanie „Gdzie

²⁶ Zob. *Porównanie aplikacji muzycznych: cena, katalogi, prywatność*, „ExpressVPN.com” 2023, <https://www.expressvpn.com/pl/blog/porownanie-aplikacji-muzycznych-cena-katalogi-prywatnosc/> (dostęp: 14.09.2024).

²⁷ Zob. W. Kulik, *Muzyczne serwisy streamingowe – gdzie najlepiej słuchać muzyki?*, „Benchmark.pl” 2022, https://www.benchmark.pl/testy_i_recenzje/muzyczne-serwisy-streamingowe-top-5-w-polsce.html (dostęp: 14.09.2024).

najczęściej słuchasz podcastów” najwięcej badanych (50%) wskazało kanał YouTube²⁸. Jednak jak zauważają autorzy raportu, przewaga Youtube jest coraz mniejsza w porównaniu z latami ubiegłymi, a na popularności zyskuje Spotify. W grupie wiekowej 18-24 lata aż 44% osób deklaruje korzystanie Spotify do słuchania podcastów. Jest to znaczący wzrost w porównaniu do roku 2023. Co ciekawe, we wskazanym raporcie zaznaczono, iż aż 53% procentom ankietowanych zdarza się oglądać videocasty czyli podcasty z obrazem, które są dostępne właśnie na kanale YouTube, a pierwszej połowy 2024 roku także na platformie Spotify²⁹. Jak zauważa Krzysztof Rzyman z podcastowego Studia PLAC „Spotify, dzięki nowej strategii, swojemu dużemu zaangażowaniu w rynek podcastowy oraz inwestycjom w ekskluzywne treści, zaczyna dominować w tej przestrzeni. Platforma stawia na personalizację treści i dedykowane rozwiązania dla słuchaczy podcastów, co sprawia, że dla wielu osób ta platforma staje się bardziej naturalnym wyborem”³⁰. Dla specjalistów do spraw reklamy może to być sygnał, iż warto zwrócić uwagę na różne platformy dystrybucji treści – w tym Spotify, aby dotrzeć do szerokiego spektrum odbiorców, nie tylko na kanał YouTube³¹.

Nośnik, za pomocą którego najczęściej słuchane są podcasty

Respondenci w ankiecie mieli także wskazać nośnik, za pomocą którego słuchają podcastów. Większość z nich najczęściej słucha tej formy audio za pośrednictwem telefonu komórkowego (83,2%). 13,1% respondentów wskazało komputer/laptop, zaś jedynie 3,7% tablet. Popularność telefonów komórkowych do odbioru nowoczesnych form audio w niniejszym badaniu potwierdzają rozważania Magdaleny Różyckiej: „Jeszcze do niedawna telefony komórkowe służyły jedynie do wykonywania i odbierania połączeń czy wysyłania krótkich wiadomości tekstowych. Dzisiaj funkcje te uznaje się za mało znaczący dodatek do dużej liczby aplikacji, które umożliwiają przeglądanie sieci, czytanie gazet, słuchanie radia, oglądanie telewizji i treści wideo”³².

Cel słuchania podcastów

Tabela 8. Cel, w jakim respondenci słuchają podcastów.

<i>Cel słuchania podcastów</i>	<i>Procent</i>
W celu zdobycia nowej wiedzy	56,1
W celach rozrywkowych	64,5
W celu relaksu/odpoczynku	58,9

²⁸ Zob. *Raport PODCASTY 2024*, dz. cyt., s. 8.

²⁹ Zob. tamże, s. 6.

³⁰ Tamże, s. 23.

³¹ Zob. tamże, s. 13-14.

³² M. Różycka, *Wykorzystanie najnowszych narzędzi cyfrowych w pracy regionalnych dziennikarzy na przykładzie „Dziennika Zachodniego”*, „Zarządzanie w kulturze” 17(2016), z. 2, s. 168.

W celu rozwoju/pracy nad motywacją	18,7
W celu efektywnego wykorzystania czasu podczas wykonywania innych czynności (dojazdu do konkretnego miejsca, pracy, sprzątanía)	42,1
„W celu zagłuszenia myśli utrudniających zasypianie” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9
„W celu ćwiczenia umiejętności uważnego słuchania” (odpowiedź własna osoby badanej)	0,9

Źródło: opracowanie własne.

Respondenci zapytani o cel, w jakim słuchają podcastów, mogli wskazać kilka odpowiedzi. Najczęściej wskazywali odpowiedź „w celach rozrywkowych”. Bardzo często odpowiadali również „w celu relaksu/odpoczynku”, „w celu zdobycia nowej wiedzy”, oraz „w celu efektywnego wykorzystania czasu podczas wykonywania innych czynności”. Odpowiedzi te są spójne z wynikami raportu *Słuchacz podcastów w Polsce*, w którym na pytanie „Dlaczego i jak słuchamy podcastów” 54% ankietowanych wskazało, że dobre audio, to dobra rozrywka. 45 % badanych słucha podcastów, aby uzupełnić swoją wiedzę o świecie, a 31 % z nich, żeby zająć się czymś podczas innych czynności³³.

Podcasty najczęściej słuchane przez respondentów

Dalsza część badania była ukierunkowana na pozyskanie informacji na temat serii podcastów, których konkretnie słuchają badani. Stąd respondenci zostali poproszeni o wskazanie tytułów słuchanych obecnie podcastów – mogli wybrać dowolną liczbę serii. Badani do wyboru mieli 50 tytułów podcastów, które wygenerowano na podstawie zestawienia najchętniej słuchanych podcastów na platformie Spotify Podcasts w dniu 18 sierpnia 2024 roku – pierwsze 50 najchętniej słuchanych serii³⁴. Respondenci mogli również dopisać samodzielnie nazwy cykli, jeśli nie znaleźli ich na liście. Tabela 9 przedstawia tytuły serii podcastów słuchanych przez badanych. Ze względu na dużą liczbę wskazanych tytułów serii w tabeli umieszczono jedynie te, które wskazało minimum 5% respondentów.

Tabela 9. Nazwy serii podcastów słuchanych przez badanych.

Nazwa słuchanej serii	Procent
<i>7 metrów pod ziemią</i>	26,2
<i>Banał</i>	8,4
<i>Besties</i>	7,5
<i>Dział Zagraniczny</i>	8,4
<i>Glow up PODCAST</i>	5,6
<i>Imponderabilia – Karol Paciorek</i>	18,7
<i>Ja i moje przyjaciółki idiotki</i>	9,3

³³ Zob. *Jak i dlaczego słuchamy podcastów*, dz. cyt.

³⁴ Zob. *Zestawienie podcastów*, dz. cyt.

<i>Kryminatorium</i>	37,4
<i>Lakarnum</i>	7,5
<i>Olga Herring: True Crime</i>	6,5
<i>Pięte: nie zabijaj</i>	16,8
<i>Psychologia, którą warto znać</i>	7,5
<i>Wojewódzki Kędzierski</i>	5,6
<i>Zagadki kryminalne</i>	12,1
<i>Zbrodnie bez cenzury</i>	9,3
<i>Zgrzyt by Gimper & Revo</i>	12,1
<i>Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów</i>	23,4

Źródło: opracowanie własne.

W czołówce słuchanych przez badanych podcastów znalazły się następujące tytuły: *Kryminatorium*, *7 metrów pod ziemią*, *Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów*, *Imponderabilia – Karol Paciorek*, *Pięte: nie zabijaj*, *Zgrzyt by Gimper&Revo*, *Zagadki kryminalne*, *Ja i moje przyjaciółki idiotki*, *Zbrodnie bez cenzury*, *Banał*, *Dział Zagraniczny*.

Charakterystyka wybranych podcastów słuchanych przez osoby w wieku 19-24 lata

Po omówieniu wyników badań przeprowadzonych wśród studentów polskich uczelni w wieku 19-24 lata warto przyrzeć się wybranym podcastom najchętniej słuchanym przez respondentów. Podcasty te zostaną zaprezentowane w niniejszej części pracy. Opisano je na podstawie analizy materiałów udostępnionych w wybranych aplikacjach czy na platformach dystrybucji treści cyfrowych zrealizowanej na drodze indywidualnego odsłuchu/odbioru w kontekście realizacji celu pracy i wysuniętych pytań badawczych. Analizie poddano trzy serie podcastów najchętniej słuchane przez ankietowanych: *Kryminatorium*, *7 metrów pod ziemią*, *Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów*.

Kryminatorium to podcast opowiadający o seryjnych zabójcach, tajemniczych zaginięciach i zbrodniach z Archiwum X. Autorem cyklu jest Marcin Myszka. Projekt wystartował w 2018 roku i jest regularnie prowadzony do dziś. Nowe odcinki pojawiają się na platformach audio oraz na stronie internetowej prowadzonej przez autora podcastu w poniedziałki. Format ewoluował z mniej skomplikowanej opowieści dźwiękowej do formy przypominającej słuchowisko. Autor w podcaście wykorzystuje: efekty dźwiękowe, muzykę, głosy aktorów, co pomaga przekazać emocje płynące z omawianej historii oraz poruszyć wyobraźnię słuchaczy (Myszka, b.d.). Materiały dźwiękowe przygotowane są na bardzo wysokim poziomie technicznym, sama narracja prowadzona przez twórcę podcastu jest bardzo dobra pod względem merytoryki, emisji głosu czy tempa. Dodatkowo odcinki „Kryminatorium” na kanale YouTube oraz platformie Spotify są wzbogacone o obraz (animacje, fragmenty video, grafiki, fotografie). Czas trwania odcinków wynosi od 30 minut do 3 godzin

w zależności od historii i tematu. Warto zauważyć, że cykl utrzymuje się w czołówce najchętniej słuchanych podcastów w Polsce od kilku lat³⁵.

7 metrów pod ziemią to podcast przygotowany w formie wywiadów o tematyce społecznej. Powstaje od 3 lat. Do tej pory przygotowano ponad 100 odcinków, które ukazują się co tydzień. Jak pisze o serii autor cyklu, prowadzący wywiady Gębura: „Rozmawiam w nich z ciekawymi ludźmi – konkretnie i bez zbędnych dygresji. Mój cel? Wydobyć z rozmówców prawdę, na którą nie zdobyliby się w telewizyjnym studiu”³⁶. Seria jest przygotowana na wysokim poziomie technicznym i merytorycznym. Rozmówcy udzielający wywiadów nie są osobami znanymi, ale niosą ze sobą ciekawe historie życiowe lub dzielą się ważnymi społecznie spostrzeżeniami i tematami, np. pokonanie białaczki, adopcja, narcyzm. Wywiady przeprowadzone są w sposób ciekawy. Prowadzący słucha swoich gości i zadaje interesujące pytania. Długość odcinków wynosi od 25 minut do ponad godziny. Poza jinglem i reklamami format pozbawiony jest dodatkowej warstwy muzycznej i efektów dźwiękowych. Odcinki „7 metrów pod ziemią” na kanale YouTube oraz platformie Spotify są wzbogacone o obraz – zarejestrowane wywiady w formie wideo.

Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów to seria podcastów przygotowywana od 2021 roku przez twórcę ukrywającego się pod pseudonimem „Żurnalista”. Nowe odcinki ukazują się dosyć regularnie – co kilka dni. Podcast przygotowany jest w formie wywiadów przeprowadzanych przez twórcę serii. Często są to rozmowy z gwiazdami show-biznesu. Twórca cyklu podkreśla, iż jego podcasty są czymś innym niż formą zwyczajnego wywiadu: „To coś zupełnie różnego niż szeroko rozumiany wywiad bardziej naśladuje to pierwszą kawę dwóch wcześniej obcych dla siebie jednostek. Gdzie nie będę boksował się z kimś o poglądy, a chcę posłuchać, dlaczego taki jest, co go ukształtowało, a co zniszczyło. Jest tyle równoległych środowisk i żyć, jak e-sport, artyści czy naukowcy, z których próbuję wyciągnąć prawdę. Taką, na którą ich stać. Przekrzykiwanie w mediach to nie rozmowy bez kompromisów, a frustracja. Tu chcę, by każdy wybrzmiał, nawet jeżeli fałszuje”³⁷ [Pisownia oryginalna].

Rozmowy prowadzone są przez „Żurnalistę” w sposób bardzo interesujący. Twórca podcastu słucha swoich gości i zadaje przemyślane, nietuzinkowe i nieoczywiste, nieraz kontrowersyjne pytania. Materiały dźwiękowe przygotowane są na wysokim poziomie technicznym i merytorycznym. Poza jinglem i reklamami czy komunikatami podcast pozbawiony jest efektów dźwiękowych oraz warstwy muzycznej. Długość odcinków wynosi od ponad godziny do niemal trzech godzin. Cykl na kanale YouTube oraz platformie Spotify zawiera

³⁵ M. Ignar, *Najpopularniejsze podcasty. Ranking TOP 15 polskich podcastów*, „NANO” 2024, <https://nano.komputronik.pl/n/najlepsze-polskie-podcasty/> (dostęp: 14.09.2024).

³⁶ R. Gębura, *7 metrów pod ziemią*, <https://open.spotify.com/show/2Eqx1kHjpiAOQ9oSxo8Tcg> (dostęp: 14.09.2024).

³⁷ *Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów*, <https://open.spotify.com/show/2IaURnE3IsOifmReYREgho> (dostęp: 14.09.2024).

obraz – zarejestrowane wywiady w formie wideo. Podcast „Żurnalisty” utrzymuje się od trzech lat w czołówce najchętniej słuchanych podcastów w Polsce i był najczęściej słuchanym podcastem na platformie Spotify w 2023 roku³⁸.

Wnioski

Wyniki badań przeprowadzonych wśród osób w wieku 19-24 lata na przykładzie studentów polskich uczelni oraz syntetyczna analiza kilku wybranych podcastów najchętniej słuchanych przez respondentów pozwalają odpowiedzieć na pytania badawcze wskazane na wstępie artykułu.

Jak dowodzą przeprowadzone w niniejszym artykule badania, poziom słuchalności podcastów przez badanych studentów polskich uczelni w wieku 19-24 lata jest wysoki (prawie 85% uczestniczących w badaniu własnym respondentów słucha podcastów). Jednocześnie, jak wspomniano wcześniej, należy zauważyć, iż odsetek respondentów słuchających podcastów jest zapewne zawyżony poprzez samoograniczenie próby (ankietę wypełniali ochotnicy). Domniemywać można, iż udziałem w ankiecie były zainteresowane przede wszystkim osoby słuchające tę formę audio, stąd tak wysoki procent respondentów słuchających podcasty (*self-selection bias*). Badania nie są reprezentatywne, pokazują jedynie trend, niemniej może to być kierunek dalszych badań zmierzających do udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy wśród studentów odsetek słuchaczy podcastów jest wyższy niż wśród ich rówieśników niebędących studentami.

Analiza częstotliwości słuchania podcastów przez badanych pokazuje, iż najwięcej z nich słucha ich aż kilka razy w tygodniu. Wyniki badania ankietowego wskazują, iż badani studenci najczęściej jednorazowo słuchają długo i dość długo podcastów (ponad 60 minut i do 60 minut). Jednocześnie najwięcej badanych najczęściej słucha jednorazowo całego odcinka podcastu, a nie jedynie jego części. To pokazuje, iż poziom zaangażowania w odbiór podcastów jest wysoki wśród badanych studentów. To z kolei może być ciekawą informacją dla specjalistów do spraw marketingu pokazującą, iż reklama w podcastach może być niepowtarzalną okazją do dotarcia do młodych odbiorców.

Respondenci zdecydowanie najczęściej wybierają podcasty o tematyce kryminalnej. Na kolejnych miejscach znajduje się tematyka psychologiczna, rozrywkowa oraz edukacyjna. Dosyć często wybierają także podcasty: o tematyce naukowej, dotyczącej społeczeństwa, rozwoju/ motywacji, kultury, historii, polityki, zdrowia i stylu życia, a także muzyki.

Większość badanych słucha podcastów najczęściej w domu. Najwięcej ankietowanych wybiera tę formę wieczorem i po południu. Respondenci włączają podcasty często podczas wykonywania obowiązków domowych oraz

³⁸ J. Cieślak, „Żurnalista” pokonał Wojewódzkiego i Kędzierskiego w podcastach, „Rp.pl” 2023, <https://www.rp.pl/kultura/art39507061-zurnalista-pokonal-wojewodzkiego-i-kedzierskiego-w-podcastach> (dostęp: 14.09.2024).

odpoczynku. Zdecydowana większość badanych słucha analizowanej formy audio za pośrednictwem platformy Spotify oraz kanału YouTube, korzystając głównie z telefonów komórkowych. Respondenci najczęściej słuchają podcastów w celach rozrywkowych, w celu relaksu/odpoczynku, zdobycia nowej wiedzy oraz efektywnego wykorzystania czasu podczas wykonywania innych czynności. Część opiniodawców słucha podcastów w celu rozwoju/pracy nad motywacją, nie jest to jednak jeden z głównych powodów, jaki wskazali badani.

W ankiecie zapytano także badanych o liczbę serii podcastów słuchanych aktualnie. Najwięcej osób deklaruje słuchanie minimum dwóch serii jednocześnie. Syntetyczna analiza trzech najczęściej słuchanych przez badanych podcastów („Kryminatorium” „7 metrów pod ziemią”, „Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów”) pokazuje, iż często wybierają oni podcasty przygotowane w formie monologu lub wywiadu. Są to cykle, które już kilku lat utrzymują się na polskim rynku podcastowym. Przygotowane są na dobrym poziomie merytorycznym i technicznym, z dużą starannością. Wersje na kanale YouTube oraz platformie Spotify wzbogacone są o obraz (dobrej jakości animacje, grafiki, wersję wideo nagranych w profesjonalnym studiu podcastu).

Podsumowanie

Podcasty cieszą się największym zaufaniem spośród wszystkich rodzajów mediów wśród odbiorców różnych grup wiekowych³⁹. Jak pokazały przeprowadzone badania, ta forma audio odgrywa ważną rolę w życiu badanych studentów, wpisuje się coraz bardziej w cyfrowy świat i jest wykorzystywana przez młodych ludzi. Podcasty stają się też nieodzownym elementem nowoczesnych strategii marketingowych, zwracających uwagę na najnowsze trendy i preferencje konsumentów⁴⁰. Celem niniejszego artykułu było ukazanie słuchalności podcastów wśród studentów w wieku 19-24 lata. Autor niniejszego artykułu ma świadomość, że próba badawcza nie była reprezentatywna, warto zatem analogiczne badania przeprowadzić na próbie reprezentatywnej. Następnie można pogłębić badania, porównując wyniki uzyskane wśród studentów z wynikami ich rówieśników nie będących studentami. Niniejsze opracowanie może być zatem przyczynkiem do dalszych rozważań naukowych wśród badaczy zajmujących się przekazem audio i konwergencją mediów.

* * *

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza słuchalności podcastów wśród osób w wieku 19-24 lata. Została ona ukazana na przykładzie studentów polskich uczelni. W artykule zaprezentowano wyniki badania ilościowego przeprowadzonego

³⁹ Por. *Jak i dlaczego słuchamy podcastów*, dz. cyt.

⁴⁰ Por. *Raport PODCASTY 2024*, dz. cyt., s. 5.

z wykorzystaniem metody sondażowej, realizowanej za pomocą kwestionariusza ankiety (badanie zrealizowano wśród studentów polskich uczelni w wieku 19-24) oraz syntetyczną analizę zawartości wybranych podcastów. Badanie wypełnia lukę poznawczą, gdyż do tej pory nie prowadzono dokładnej analizy badawczej słuchalności podcastów przez osoby młode w Polsce.

Słowa kluczowe: formy audio, podcasty, słuchalność, studenci, badania.

Podcast listening in Poland upon the Example of Students aged 19-24

Summary

The aim of the article is to analyze podcast listening among young people aged 19-24. Study is based on the example of students of Polish universities. The article presents the results of a quantitative study conducted using the survey method, carried out using a survey questionnaire (carried out among students of Polish universities aged 19-24) and a synthetic content analysis of selected podcasts. The study fills a cognitive gap as so far there has been no thorough research analysis of podcast listening by young people in Poland.

Keywords: audio forms, podcasts, listenership, students, research.

Bibliografia

- Bonini T., *Podcasting as a hybrid cultural form between old and new media*, w: Lindgren and J. Loviglio, *Routledge Companion to Radio and Podcast Studies*, Routledge 2022.
- Bonini T., *The 'second age' of podcasting: Reframing podcasting as a new digital mass medium*, „Quaderns del CAC” 41, 18(2015), s. 21-30.
- Buksa S., *Fenomen podcastów. Dlaczego podcasty są tak popularne?*, „Blog naukowy” 2022, <https://wsiz.edu.pl/blog-naukowy/fenomen-podcastow-dlaczego-podcasty-sa-tak-popularne/> (dostęp: 14.09.2024).
- Cieślak J., „Zurnalista” pokonał Wojewódzkiego i Kędzierskiego w podcastach, „Rp.pl” 2023, <https://www.rp.pl/kultura/art39507061-zurnalista-pokona-wojewodzkiego-i-kedzierskiego-w-podcastach> (dostęp: 14.09.2024).
- Dobrodziej P., *Słownik badań marketingowych, rynkowych, społecznych*, <https://dobrebadiania.pl/slownik/> (dostęp: 14.09.2024).
- Doliwa U., Chyczewska A., Grobelski F., Łatacz R., *Podcasting w Polsce – próba analizy zjawiska*, „Media-Kultura-Komunikacja Społeczna” 18(2019), nr 1, s. 37-54.
- Doliwa U., Kaźmierczak P., Stachowicz A., Szczepańska P., Szydłowska M., *Opinie na temat podcastu „Raport o stanie świata” wśród patronów wspierających go finansowo*, „Literatura Ludowa” 66(2022), nr 2, s. 65-78.
- Gębura R., *7 metrów pod ziemią*, <https://open.spotify.com/show/2Eqx1kHjpiAOQ9oSxo8Tcg> (dostęp: 14.09.2024).
- Ignar M., *Najpopularniejsze podcasty. Ranking TOP 15 polskich podcastów*, „NANO” 2024, <https://nano.komputronik.pl/n/najlepsze-polskie-podcasty/> (dostęp: 14.09.2024).

- Jak i dlaczego słuchamy podcastów*, „Eurozet” 2023, <https://newsroom.eurozet.pl/313-881-jak-i-dlaczego-sluchamy-podcastow-raport-cz-3> (dostęp: 14.09.2024).
- Khan M.L., *Social media engagement: What motivates user participation and consumption on YouTube?*, „Computers in Human Behavior” 66(2017), nr 1-2, s. 236-247.
- Konior A., *Badania w sektorze kultury. Wybrane metody i techniki badawcze*, w: *Zarządzanie w kulturze. Teoria i praktyka*, red. A. Pluszyńska, A. Konior, Ł. Gawęł, Warszawa 2020.
- Kowalczyk M., *Eurozet: Podcasty uzupełniają się z ofertą tradycyjnych rozgłośni radiowych*, „Press” 2023, https://www.press.pl/tresc/78693,eurozet_-podcasty-uzupelniaja-sie-z-oferta-tradycyjnych-rozglosni-radiowych (dostęp: 14.09.2024).
- Kulik W., *Muzyczne serwisy streamingowe – gdzie najlepiej słuchać muzyki?*, „Benchmark.pl” 2022, https://www.benchmark.pl/testy_i_recenzje/muzyczne-serwisy-streamingowe-top-5-w-polsce.html (dostęp: 14.09.2024).
- Laskowska M., *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych. Zarys problematyki*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 351-360.
- Marcynski K., *Aplikacje mobilne jako nowa forma komunikacji społecznej i religijnej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 15(2016), nr 2.
- Podgórski I., *Co to jest podcast? Jak uruchomić swój podcast?*, <https://www.igorpodgorski.pl/blog/co-to-jest-podcast/> (dostęp: 20.07.2024).
- Porównanie aplikacji muzycznych: cena, katalogi, prywatność*, „ExpressVPN.com” 2023, <https://www.expressvpn.com/pl/blog/porownanie-aplikacji-muzycznych-cena-katalogi-prywatnosc/> (dostęp: 14.09.2024).
- Profil słuchacza podcastów*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/320319-profil-slucha-cza-podcastow-raport-cz-4> (dostęp: 17.08.2024).
- Raport PODCASTY 2024*, „Studio Plac” 2024, <https://studioplac.com/blog/post/raport-podcasty-2024-x-wprost-x-studioplac/> (dostęp: 14.09.2024).
- Różycka M., *Wykorzystanie najnowszych narzędzi cyfrowych w pracy regionalnych dziennikarzy na przykładzie „Dziennika Zachodniego”*, „Zarządzanie w kulturze” 17(2016), z. 2.
- Stachyra G., *Perspektywy badania współczesnej genologii radiowej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 39(2017), nr 1.
- Stachyra G., *Podcasting jako technologia audio*, „Studia Medioznawcze” 1(2017).
- Stanuch S., *Audycje na życzenie*, „Press” 2005, nr 5, <http://www.press.pl/magazyn-press/artukul/1484,audycje-na-zyczenie> (dostęp: 10.08.2024).
- Znaczący wzrost słuchalności podcastów w Polsce*, „Eurozet”, <https://newsroom.eurozet.pl/308187-znaczacy-wzrost-sluchalnosci-podcastow-w-polsce-raport-cz-1> (dostęp: 17.08.2024).
- Żurnalista – Rozmowy bez kompromisów*, <https://open.spotify.com/show/2IaURnE3IsOifmReYREgho> (dostęp: 14.09.2024).

WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 22)

Tematem 22 części cyklu: *Kościoły i parafie diecezji elckiej* są ośrodki kościelne w Sejnach (Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny), Skarżynie (Chrystusa Króla), Smolanach (św. Izydora), Smolnikach (św. Anny) i Starych Juchach (Trójcy Przenajświętszej). Parafie te pochodzą z dwóch różnych części historycznych i kościelnych obecnej diecezji elckiej. Stare Juchy i Skarżyn należały wcześniej do diecezji warmińskiej, natomiast Sejny, Smolniki i Smolany do diecezji łomżyńskiej. Wśród wymienionych kościołów na szczególną uwagę zasługują bazylika sejneńska, a w niej figura Matki Boskiej Sejneńskiej, stanowiąca centrum sanktuarium sejneńskiego.

Sejny (Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny)

Początek Sejn sięga XVI wieku. W 1522 r. król Zygmunt I Stary nadał pół mili kwadratowej nad rzeką Sejną (dziś Marycha) hetmanowi wojsk królewskich, kniaziowi Iwana Wiśniowieckiego, który zbudował dwór Sejny (zwany później Wysokimi Sejnami lub Wysokim Dworem). W 1593 r. właścicielem tych ziem został Jerzy Grodziński, leśniczy przełomski. W latach 1593-1602 założył on miasto Sejny. Miało ono nosić nazwę Jurjewo od imienia założyciela Jerzego Grodzińskiego. Nazwa ta nie przyjęła się jednakże i miasto dalej zwano Sejnami.

Pierwszy kościół, pw. św. Jerzego, powstał w Sejnach dzięki Jerzemu Grodzińskiemu pod koniec XVI w. Zbudowany został z drewna ciosanego w kształcie ośmioboku z wieloma oknami. Dach kryty gontami wieńczył żelazny krzyż. Wewnątrz świątyni znajdowały się trzy ołtarze, w tym jeden z obrazem św. Jerzego zwróconym ku wschodowi słońca. Pod drewnianą podłogą były miejsca dla zmarłych dobrodziejów świątyni. Przy kościele działała dzwonnica. Kościół stanął obok miasta, na niedużym wzgórzu. 250 lat później obiekt ze względu na zły stan techniczny został rozebrany (1842). Obecnie w tym miejscu stoi budynek Straży Pożarnej.

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



10 czerwca 1602 r. nowymi właścicielami Sejn zostali dominikanie z Wilna, którym to miasto zapisał Grodziński. Rozpoczęli oni budowę murowanego kościoła klasztorowego. Wraz z erekcją klasztoru bp wileński Benedykt Woyna utworzył parafię i powierzył zakonnikom obowiązki duszpasterskie. Z inicjatywy dominikanów wybudowano na rynku murowany ratusz, mieszczący na parterze kramy i zajazd, a na drugiej kondygnacji siedzibę władz miejskich. Wzniesiono także drewniane hale targowe i sukiennice mieszczące 21 kramów. W 1797 r. dominikanie utworzyli dwie szkoły: elementarną i wyższą – z bogatą biblioteką. Dominikanie przebywali w Sejnach do 1804 r., tj. do momentu kasaty konwentu przez zaborców.

Staraniem dominikanów rozpoczęto także budowę murowanego kościoła klasztorowego. Prace budowlane przy nim prowadzono w latach 1610-1619. W 1632 r. nowo wybudowaną świątynię konsekrował bp Jerzy Tyszkiewicz, nadając jej wezwanie Nawiedzenia NMP, św. Jerzego i św. Jacka. Rozpoczęto też budowę klasztoru, którą ukończono w końcu XVII wieku. Posiada on formę czworoboku jednopiętrowego z czterema basztami na rogach. Całe założenie budowlane przetrwało do dzisiaj, zmianie uległ jedynie dach (dziś znacznie niższy) oraz powiększono okna.

Po stu czterdziestu latach uznano kościół parafialny za niewystarczający dla potrzeb duszpasterstwa i rozwijającego się zakonu. Trudno było go powiększyć, gdyż fasady opierały się o dwa skrzydła klasztoru. Pozostawała jedynie możliwość zmiany ukierunkowania świątyni ze wschodu na zachód. Zburzono więc absydę, chór zakonny i zakrystię, a dotychczasowe ściany wydłużono na wschód o dwa okna. Nad jego frontonem stanęły dwie wieże wysokie na 47 m. W ten sposób kościół stał się większy o prawie połowę.

Prace prowadzone w różnych epokach i przez różnych ludzi wycisnęły swoje piętno na architekturze kościoła. Dominującym stylem jest jednak barok. W założeniach sklepień naw bocznych widoczne są echa stylu gotyckiego. Nowy fronton to arcydzieło rokoka. Kaplica Serca Jezusowego nawiązuje do stylu klasycznego. Wszystko to stwarza jednak piękną i harmonijną całość.

Kościół reprezentuje epokę baroku wileńskiego. Budynek kościoła jest murowany na zaprawie wapiennej, otynkowany, podpiwniczony, nieorientowany. Został usytuowany na planie wydłużonego prostokąta o wymiarach 50 m długości, 18 m szerokości i 15 m wysokości. Fasada od frontu nieco wysunięta przed lico ścian korpusu jest trzyosiowa, symetryczna, z dwiema trzykondygnacyjnymi wieżami bliźniaczymi o wysokości 47 metrów.

W prezbiterium znajduje się ołtarz pw. Nawiedzenia NMP. Kamienną podstawę z nakrywającą ją płytą marmurową wykonano w 1888 r. Nastawa ołtarzowa, polichromowana i złocona, pochodzi z połowy XVIII w. Ołtarz jest przyścienny, trójosiowy, zakończony szczytem. W polu środkowym widać klasycystyczny obraz Nawiedzenia NMP z przełomu XVII i XIX w. Obraz namalowano na płótnie o wymiarach 220 na 130 cm. Widzimy tam także drugi barokowy obraz, przedstawiający Chrystusa Ukrzyżowanego, namalowany w XVIII w. na

plótnie techniką olejną, o wymiarach 220 cm na 120 cm. Po bokach ołtarza między kolumnami stoją barokowe rzeźby świętych Piotra i Pawła z połowy XVIII w., obie mają po 190 cm. Z tego samego okresu pochodzi tabernakulum. Po bokach nastawy ołtarza stoją zabytkowe cynowe świeczniki z drugiej połowy XVIII wieku. Nad kolumnami i w szczycie widać rzeźby siedzących aniołów.

Po obu stronach świątyni znajduje się osiem ołtarzy, w każdym rzędzie po cztery. Wszystkie pochodzą z XVIII wieku. Wykonane zostały z marmuru, są połączane, jednokondygnacyjne, polichromowane, ze szczytami i stiukami. Po bokach ołtarzy stoją rzeźby przedstawiające putta, świętych i postaci z Pisma Świętego. Po prawej stronie od prezbiterium widać ołtarze: św. Józefa, św. Anny, św. Piusa – papieża, św. Tadeusza, a od lewej: św. Teresy, Anioła Stróża, św. Franciszka i św. Antoniego. W polach ołtarzy widnieją obrazy pochodzące z XVII, XVIII i XIX w. Wszystkie są namalowane na płótnie techniką olejną.

Świątynia posiada też dwie kaplice boczne: Serca Jezusowego (wybudowaną w 1666 r.) i Matki Bożej z 1881 roku.

W kaplicy Serca Jezusowego znajduje się ołtarz murowany, wykonany w 1888 r. W polu ołtarza widnieje obraz Serca Jezusowego. Po lewej stronie kaplicy wisi barokowy obraz św. Tomasza z Akwinu, namalowany na płótnie. Po prawej stronie również barokowy obraz – św. Dominika.

Po przeciwnej stronie świątyni znajduje się kaplica Matki Bożej, w centrum której wybudowano ołtarz murowany z przełomu XVIII i XIX wieku. W zwieńczeniu ołtarza widać barokowy obraz św. Jerzego z XVIII w., a po bokach na cokółkach klasycystyczne rzeźby z XIX w., przedstawiające św. Jana Ewangelistę i św. Józefa. W podziemiach kaplicy spoczywają zwłoki biskupów: Pawła Wierbowskiego i Antoniego Baranowskiego.

W kościele odnaleźć można szereg zabytków, między innymi z XVII w. – obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, obraz św. Wincentego Ferreriusza oraz dwa krucyfiksy w kruchcie, z XVIII w. – zespół organowy, ambonę, obrazy św. Jacka i Franciszka Hłaski w prezbiterium, obrazy św. Tomasza z Akwinu i św. Dominika w kaplicy Serca Jezusowego, obraz Chrystusa w Ogrójcu w zakrystii, portret J. Grodzieńskiego pod chórem, monstrancję, pięć ornatów i dwa feletrony, z przełomu XVIII i XIX w. – dwa konfesjonały, portret Róży Strutyńskiej, monstrancję oraz ornaty ozdobione, z XIX w. – dwie klasycystyczne stalle w prezbiterium i dwa nagrobki w kaplicy Matki Bożej.

Na uwagę zasługuje figura Matki Boskiej Sejneńskiej, zakupiona w Królewcu ok. 1602 r. przez Jerzego Grodzieńskiego. Pochodzi z pierwszej połowy XV wieku, ma 166 cm wysokości. Jest misternie wyrzeźbiona w lipowym drewnie, przedstawia postać Matki Boskiej siedzącej bez oparcia. Wewnątrz płaskorzeźba wyobraża Boga Ojca siedzącego na tronie z rozłożonymi ramionami, w których trzyma krucyfiks. Nad głową Boga Ojca Duch Święty w postaci gołębic. Na otwartych bokach widnieją malowidła 27 postaci, 14 po prawej i 13 po lewej stronie. Pośród tych postaci dostrzegamy dwóch rycerzy krzyżackich, świadczy to o okresie powstania figury (pierwsza połowa XV wieku). Figura Matki Boskiej

Sejneńskiej należy do tzw. „madonn szafkowych”. Obok sejneńskiej zachowało się jeszcze kilka tego typu figur, m.in. w Lubieszowie, Konówce, Cluny (Francja) oraz Norymberdze (Niemcy). Udokumentowany kult Matki Bożej Sejneńskiej sięga XVII wieku. Figurę koronowano koronami papieskimi 7 września 1975 r. Dokonał tego kard. Stefan Wyszyński i kard. Karol Wojtyła przy współudziale bpa Mikołaja Sasinowskiego, biskupa łomżyńskiego.

W cieniu bazyliki znajduje się okazały renesansowy klasztor – jedyna tego typu budowla w północno-wschodniej Polsce. Obecnie w jego zabytkowych murach mieszczą się m.in. sale wystawowe, galeria „Zapiecek”, Muzeum Diecezjalne oraz sala etnograficzna, a na klasztorным wirydarzu odbywają się koncerty. Do budowy klasztoru dominikanie przystąpili po wzniesieniu świątyni. Prace przy nim zakończono prawie sto lat później – w 1706 roku. Swym wyglądem klasztor nawiązuje do czworobocznej fortecy z czterema narożnymi wieżami i dziedzińcem (wirydarzem) pośrodku. Przez ponad dwa wieki był siedzibą dominikanów, a po konfiskacie mienia zakonnego (1802 rok) przez władze pruskie klasztorne sale służyły celom oświatowym (m.in. w latach 1807-1817 w jego salach działało liceum, którego dyrektorem był ks. Wojciech Szwejkowski – późniejszy pierwszy rektor Uniwersytetu Warszawskiego). Funkcjonujące tu uczelnie znane były z wysokiego poziomu nauczania, a same miasteczko zaczęto nazywać „Oxfordem Północy”. Przyczyniło się do tego również utworzone w 1826 r. w poklasztornych budynkach Seminarium Duchowne – w tym czasie Sejny były stolicą diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej (istniała w latach 1818-1925). Seminarium „złotymi literami” wpisało się m.in. w historię Litwy, kształcąc przyszłą inteligencję litewską. Od 1923 r. w poddominikańskich murach znajdowało się Gimnazjum Biskupie im. św. Kazimierza (poszerzone z czasem o liceum). Po II wojnie światowej w obiekcie poklasztorным mieściła się szkoła zawodowa, dom kultury, biblioteka miejska. W 1989 r., po zmianach ustrojowych, klasztor przeszedł na własność kościoła.

W pobliżu sanktuarium jest jeszcze jeden obiekt godny uwagi – kaplica św. Agaty, usytuowana na placu naprzeciw kościoła, z figurą Świętej. Otynkowana czworoboczna kaplica zbudowana została z cegły, figura zaś to rzeźba wykonana z drewna. Pochodzą one z końca XVIII w., kiedy to pożary kilkakrotnie niszczyły Sejny. Pod koniec ubiegłego wieku zarówno kaplicę, jak i figurę św. Agaty gruntownie odrestaurowano.

Obok bazyliki w obrębie parafii znajduje się współcześnie kilka kościołów i kaplic filialnych: 1. kościół filialny pw. św. Bartłomieja w Żegarach (pochodzi z XVIII wieku; drewniany z modrzewia; do momentu wytyczenia granic pomiędzy Polską i Litwą należał do parafii Kuciuny; do 1939 r. opiekowali się nim spadkobiercy rodziny Kunattów z Krasnogrudy; w latach 80. XX wieku uległ pożarowi; odbudowany staraniem mieszkańców wsi i duchowieństwa sejneńskiego; obecnie murowany, jednonawowy o długości 20 m, szerokości 11 m i wysokości do sklepienia 7 m, wysokość wieży 22 m; w ołtarzu obraz Matki Bożej Ostrobramskiej, w zwieńczeniu obraz Ukrzyżowanego Chrystusa); 2. kaplica

filialna pw. św. Antoniego w Krasnowie (dawny dom katechetyczny; kaplica poświęcona w 1989 r.; ma wymiary 12 m na 6 m); 3. kaplica pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Domu Opieki Społecznej Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Sejnach (ul. Mickiewicza 10a), 4. kaplica szpitalna pw. św. Józefa Szpitala Miejskiego w Sejnach; 5. kościół filialny pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Sejnach. Ten ostatni przed wojną należał do ewangelików, a po wojnie został przekazany do nabożeństw wojskom ochrony pogranicza. Po II wojnie światowej kościół przejęła parafia. Został on zbudowany z cegły, jednonawowy o wymiarach: długość 15 m, szerokość 6 m, wysokość do sklepienia 8 m, wieża 15 m. W głównym ołtarzu znajduje się duży krucyfiks, a obok obraz Matki Bożej Częstochowskiej.

W 1818 r. Sejny stały się stolicą diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej (funkcjonowała do 1925 r.). Dotychczasowy kościół poddominikański (rząd pruski usunął dominikanów w 1804 r.) przeznaczono na katedrę, a budynki poklasztorne zaadaptowano na pomieszczenia dla seminarium duchownego. Terytorium diecezji pokrywało się z granicami guberni augustowskiej (stąd drugi człon nazwy diecezji). Diecezja liczyła 120 parafii i około 370 tys. wiernych. Wchodziła w skład metropolii warszawskiej.

Sejny są też siedzibą dekanatu, w skład którego dziś wchodzi siedem parafii, tj. Berżniki, Giby, Karolin, Krasnopol, Puńsk, Sejny i Smolany.

W parafii pracują Siostry Franciszkanek Rodziny Maryi. Dom Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Sejnach został założony 22 lipca 1922 r. przez matkę Matyldę Getter. Początkowo siostry prowadziły tu ochronkę dla dzieci najbiedniejszych, później dom dla osób starszych przy ul. Mickiewicza 10. Obok działalności w Domu Pomocy Społecznej dla Dorosłych siostry usługują w kościele parafialnym i prowadzą katechezę w tutejszych szkołach.

Plebania to budynek z cegły, jednopiętrowy, o dachu dwuspadowym pokrytym blachą, wybudowany w 1903 r.

Pierwszy cmentarz parafialny znajdował się wokół kościoła św. Jerzego. Po rozebraniu kościoła teren ten przejęli Żydzi i utworzyli tam kirkut. Przy klasztorze dominikanie posiadali drugi cmentarz, ogrodzony murem z cegły. Na tym cmentarzu chowano przeważnie ludzi zamożnych. Trzeci cmentarz znajdował się na wzgórzu za miastem, miał ok. 2 ha, a obok niego powstał czwarty, założony w 1877 r. Cmentarz ten ma powierzchnię powyżej 6 ha, ogrodzony jest murem, leży w odległości ok. 1 km od kościoła parafialnego.

W 1925 r. do parafii należało 6300 katolików, w 1974 r. – 7000, w 1997 r. – 7200, a w 2017 r. – ok. 7000. Obecnie do parafii należą następujące miejscowości: Babańce, Bubele, Burbiszki, Daniłowce, Degucie, Dowiaciszki, Dusznica, Gawiniańce, Grudziwuszczyna, Gryszkańce, Iwanówka, Jenorajście, Jodeliszki, Kalwiszki, Kielczany, Klejwy, Kolonia Sejny, Konstantynówka Gibiańska, Krasnogruda, Krasnowo, Lasanka, Łopuchowo, Łumbie, Marynowo, Nowosady, Ogrodniki, Olszanka, Posejanka, Posejny, Rachelany, Radziucie, Radziuszki,

Romanowce, Rynkojeziory, Sankury, Sejny, Skarkiszki, Skustele, Stabienszczyzna, Sumowo, Sztabinki, Świackie, Zaleskie, Zaruby i Żegary.

W ostatnim stuleciu funkcję proboszczów parafii pełnili: ks. Stanisław Pardo (1923-1925), ks. Wincenty Astasiewicz (1925-1946), ks. Józef A. Złotkowski (1946-1951), ks. Antoni Wężyk (1951-1964), ks. Stanisław Rogowski (1964-1993), ks. Kazimierz Gacki (1993-2008) i ks. Zbigniew Bzdak (od 2008 r.). Proboszczowi pomagają zwykle kilku wikariuszy, w tym jeden znający język litewski.

Z parafii pochodzą m.in. bp Błażej Kruszyłowicz (OFM Conv.), ks. Józef Biniewski, ks. Henryk Kwaterski, ks. Józef Ogórkis, ks. Mirosław Krzywak, ks. Krzysztof Krupiński, ks. Robert Rekuć, ks. Adam Adukowski, s. Helena Kamińska RM.

W. Kłapkowski, *Kolegium księży dominikanów w Sejnach. Przyczynek do rządów pruskich na ziemiach polskich*, „Collectanea Theologica”, 17(1936), s. 504-519; J. Złotkowski, *Figura łaskami słynąca Matki Boskiej i kościół sejneński*, Sejny 1938; W. Kłapkowski, *Konwent Księżąt Dominikanów w Sejnach*, Wilno 1939; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX w.*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1963, s. 13-294; W. Guzewicz, *Dzieje parafii Sejny w latach 1804-1925*, Ełk 1994 [mps BWSDE]; W. Guzewicz, *Sanktuaria diecezji elckiej*, Ełk 2011; W. Jemielity, *Sejny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1358-1359; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 473-477; W. Guzewicz, *Wizytacje pasterskie bpa Rydzewskiego na Suwalszczyźnie i Sejneńszczyźnie w lipcu 1947 r.*, „Studia Ełckie” 2014, nr 2, s. 221-232; A. Adukowski, *Dzieje parafii pw. Nawiedzenia NMP w Sejnach w latach 1925-1992*, Olsztyn 2016 [mps BWSDE]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 202; W. Guzewicz, *Sejneński ośrodek kościelny (wybrane zagadnienia)*, „Civitas et Lex” 2016, nr 2, s. 87-98; W. Guzewicz, *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, Ełk 2021, s. 69-83; J. Kalinowski, *Kult Matki Bożej w sanktuarium w Sejnach w latach 1918-2018. Studium liturgiczno-pastoralne*, Lublin 2021 [mps BKUL]; A. Matusiewicz, *Sejny. Fakty – mity – zapomnienia*, [Sejny 2022].

Skarżyn (Chrystusa Króla)

Wieś Skarżyn założył na prawie magdeburskim Janek Wielki z Pawłowczyzna (dzisiejszy Pawłocin) w 1452 r. Od czasu reformacji do 1945 r. zamieszkiwała ją głównie ludność wyznania ewangelickiego. Dla nich w 1902 r. powołano tu zbór (wcześniej ludność z tego terenu należała do zborów: w Białej Piskiej, w Drygałach i w Rożyńsku Wielkim). Wraz z erekcją zboru protestanci przystąpili do wznoszenia kościoła, który został w czasie I wojny światowej uszkodzony, a następnie rozebrany. W jego miejsce w 1929 r. zbudowano nową świątynię, obecnie istniejącą. Nieco wcześniej od zboru skarżyńskiego założono tu szkołę powszechną (1899). W 1945 r. kościół w Skarżynie przejęli osiedleni tu katolicy. Obsługiwali go początkowo kapłani ze Szczuczyna,

a następnie Niedźwiadnej, Drygał i Białej Piskiej. Parafię w Skarżynie erygował bp Edmund Piszcz dekretem z dnia 24 czerwca 1989 r. Obecnie należy do dekanatu św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej.

Idea wzniesienia świątyni w Skarżynie pojawiła się wraz z utworzeniem tutaj zboru ewangelickiego w 1902 r. Projekt budowy pochodzi z berlińskiej pracowni projektowej przy Ministerstwie Robót Publicznych i powstał już w 1903 r. jako rezultat pracy zespołowej.

Typ kościoła wiejskiego, reprezentowany przez świątynię w Skarżynie, był chętnie stosowany z uwagi na swoje walory użytkowe. Asymetryczny plan jednonawowy wydaje się właściwie dostosowany do charakteru nabożeństw protestanckich, pozwalając na zwiększenie pojemności wnętrza przy zachowaniu jego jednorodności. W ślad za tym idą dobre parametry akustyczne. Kolejną zaletą jest możliwość zwiększenia liczby miejsc siedzących przez wprowadzenie empory bocznej (projekt przewiduje ich aż 413). W narożu kościoła od strony nawy bocznej znalazło się miejsce na wieżę.

Projekt kościoła w Skarżynie długo nie mógł doczekać się realizacji, którą oszacowano na 108 300 marek. Z przyczyn ekonomicznych nie udało się jednak wybudować kościoła dokładnie według projektu berlińskiego architekta. Został on nieco zmodyfikowany i dostosowany do możliwości finansowych parafii w Skarżynie.

Obecny kościół pw. Chrystusa Króla w Skarżynie został wybudowany dopiero w latach 1927-1929 (najprawdopodobniej już w 1928 r.), kiedy pastorem w Skarżynie był Wilhelm Döring (1920-1939?). Wyrażnie odbiega on od projektu tak w planie, jak i w bryle. Został bowiem znacznie uproszczony. Kościół wzniesiono na planie zbliżonym do prostokątnego, ale bez prezbiterium. Jest wydłużony, jednonawowy, wybudowany na osi niemalże północ-południe, gdyż ukształtowanie terenu nie pozwoliło na inną budowę. Wymiary zewnętrzne: długość – 22 m, szerokość – 12 m, wysokość – 18,5 m, grubość ścian dochodzi do 0,5 m. Ściany z cegieł palonych oblicowano kamieniami do wysokości dachu, szczyty wykonano z drewna. Nakryto dachem dwuspadowym, dachówką tzw. rzymską. Zrezygnowano z murowanej wieży bocznej, zastępując ją skromniejszą, drewnianą, umieszczoną na szczycie dachu w fasadzie (20,5 m). Na wieży umieszczono trzy dzwony (do naszych czasów przetrwał tylko najmniejszy).

Prezbiterium wydzielone jest z nawy przez podwyższenie dwóch stopni i oddzielone przysściennymi balaskami. Posiada ołtarz „soborowy” i lektorium drewniane. Ołtarz główny drewniany z nadstawą i skrzydłami (które nie są zawieszone, gdyż wystrój kościoła się zmienił i teraz nie pasują kolorystycznie do reszty). W nadstawie ołtarza znajduje się obraz Chrystusa Króla, a poniżej tabernakulum. Po lewej stronie u góry namalowany jest na ścianie czołowej św. Józef z aniołami, a po prawej scena Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Na ścianach bocznych widnieją malowidła – obrazy figuralne naścienne przedstawiają czterech ewangelistów oraz św. Piotra i św. Pawła. Kościół jest dobrze doświetlony przez 5 dużych okien romańskich i 8 okrągłych mniejszych.

Sklepienie świątyni, wsparte na sześciu poziomych belkach, jest drewniane, w kształcie „półbeczki”. Balkon chórowy, również drewniany, na 100 miejsc siedzących, wsparty na dwóch słupach. Organy ośmiogłosowe, wykonane w Elblągu w latach 20-tych XX w., mają napęd pneumatyczno-elektryczny.

Wygląd kościoła ulegał niewielkim zmianom. Pierwotnie wewnątrz świątyni wyposażone było w protestancki ołtarz ambonowy. Starsi mieszkańcy wsi wspominają również np. drewnianą ambonę, która znajdowała się w lewej stronie prezbiterium (prawdopodobnie pochodzącą właśnie ze wspomnianego ołtarza ambonowego). Została ona jednak usunięta w latach 60-tych XX w. w wyniku zmian soborowych. Na przestrzeni lat w kościele przeprowadzono m.in. remont organów, okien, zakrystii i dachu, doprowadzono ciepłe ogrzewanie oraz wymieniono instalację elektryczną.

Przed świątynią stał pomnik w kształcie obelisku, wystawiony w 1929 r. przez ewangelików ofiarom I wojny światowej. W latach 80-tych XX w. władze komunistyczne chciały go zniszczyć. W międzyczasie postawiono figurę Najświętszego Serca Jezusowego. Dnia 8 października 2005 r. trzeba było ją usunąć ze względu na fatalny stan techniczny podstawy, stwarzający zagrożenie.

Do parafii Skarżyn należy kościół w Świdrach Kościelnych z tytułem św. Józefa Robotnika, wybudowany w latach 1989-1992, o wymiarach 30 m x 8 m i wysokości z wieżyczką 11 m. Wszystkie prace przy jego budowie wykonane zostały społecznie. Poświęcenia obiektu dokonał bp Edward Samsel 14 kwietnia 1994 r. Jest to kościół halowy. Na ścianie czołowej nad tabernakulum zawieszony jest krucyfiks, a po jego prawej stronie obraz św. Józefa Robotnika z Dzieciątkiem. Ołtarz soborowy drewniany.

W samym Skarżynie są dwa cmentarze: stary poewangelicki i nowy katolicki. Cmentarz poewangelicki pochodzi z przełomu XIX i XX w. Został założony na planie prostokąta. Obok cmentarza poewangelickiego znajduje się nowy cmentarz grzebalny. Powstał on w 1989 r., a poświęcił go bp Edward Samsel podczas wizytacji kanonicznej parafii w 1994 r.

Plebania (dawna pastorówka) została wzniesiona prawdopodobnie tuż po 1903 r. i była nieco mniejsza od projektowanej. Przylega bezpośrednio do świątyni od strony zachodniej. Jej wymiary to długość 15 m, szerokość 15 m, wysokość do szczytu 14 m.

W 1997 r. i 2017 r. liczbę parafian podawano na ok 750. Obecnie w skład parafii wchodzi dziewięć miejscowości: Lipińskie, Łodygowo, Myśliki, Rogale Wielkie, Skarżyn, Świdry, Świdry Kościelne, Włosty i Wojny.

Rzadcami parafii byli: ks. Aleksander Korczak (1988/89-2008), ks. Dariusz Doliwa (2008-2019, administrator) i ks. Roland Waluś (od 2019 r.). Z parafii pochodzą m.in. o. Damian Fedor OCD, ks. Antoni Sawicki, ks. Waldemar Modzelewski, ks. dr Ryszard Sawicki, s. Joanna Banachowska SAC, s. Bogumiła Wysocka CSSE, s. Maria Augustyna Modzelewska CSSE i s. Agnieszka Modzelewska CSSE.

W. Nowakowski, *Z dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego na ziemi piskiej*, „Znad Pisy”, 6(1997), s. 40-56; J. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002; R. Sawicki, *Dzieje wsi i parafii Skarżyn. Monografia historyczno-pastoralna*, „Znad Pisy”, 15(2006), s. 52-77; W. Guzewicz; *Przeszłość i teraźniejszość kościołów i parafii dekanatu pw. św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej*, Elk 2012, s. 87-95; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 478-480; W. Guzewicz, *Historia parafii i kościoła w Skarżynie*, Elk 2014; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 203.

Smolany (Św. Izydora)

Istnieją dwie wersje tłumaczące pochodzenie Smolan. Pierwsza wiąże się z zajęciem osadników, którzy karczując lasy i przygotowując ziemię pod uprawy, zajmowali się jednocześnie wyrobem smoły. Drugą wersję podaje Michał Habermann – dziedzic, a zarazem fundator kościoła i klasztoru, twierdzący, iż nazwa Smolany wywodzi się od osadników przybyłych tu z dawnego województwa smoleńskiego. Faktem jest, że pierwotna nazwa tej miejscowości brzmiała Wigrany bądź Czarne Wigrance i dopiero później uległa zmianie. Pod nazwą Wigrany figuruje ona w inwentarzu starostwa sejwejskiego z roku 1642 i z tegoż dokumentu wynika, iż znajdowało się tam wówczas 36 domów. Nazwa Smolany pojawiła się po raz pierwszy dopiero w 1746 r.

Początkowo mieszkańcy obecnej parafii Smolany uczęszczali do trzech różnych kościołów: w Sejnach, Puńsku i Krasnopolu. Dziedzic dóbr Szejpiskzi Michał Habermann, chcąc ożywić gospodarkę i handel na swoim terenie, sprowadził „fachowców i innych osadników”. Dla ewangelików i starozakonnych zbudował domy modlitwy, katolikom zaś zamierzał postawić kościół i ufundować klasztor. Sprowadził Braci Mniejszych Franciszkanów Reformatorów (Bernardyni) i pobrał im świątynię. Pierwsze nabożeństwo w nowo wybudowanej świątyni odprawiono w 1839 r.

Reformaci zamieszkali początkowo w drewnianym budynku. W 1840 r. Michał Habermann wznosił klasztor, zbudowany na planie litery L, przylegający do kościoła. Cały ten zespół zachował się do dnia dzisiejszego. Po wybudowaniu kościoła i klasztoru ogrodzono je murem z kamienia (na jednym z kamieni od południowej wewnętrznej strony wykuto datę „1850”), a w 1846 r. na przykościelnym placu wybudowano także kaplicę, w której później chowano członków rodu fundatora.

Pierwszym przełożonym klasztoru reformatów w Smolanach był o. Józef Czapski. Z czasem do klasztoru dobudowano drewniany budynek, w którym znajdowała się szkoła prowadzona przez miejscowych zakonników. Przy kościele działały też prętnie dwa bractwa: Bractwa Szkaplerzna Niepokalanego Poczęcia NMP i Bractwa Szkaplerzna św. Franciszka Serafickiego. Zorganizowane zostały one u progu lat 40-tych XIX wieku i przetrwały do początku XX stulecia.

Ukaz carski z 1864 r. doprowadził do zaniku życia zakonnego w Smolanach. Spowodowane to było m.in. zaangażowaniem reformatów w powstanie styczniowe i organizowaniem przez nich manifestacji patriotycznych. Klasztor w Smolanach stał się nieetatowy, ale istniał pomimo wielu utrudnień jeszcze kilka lat. Ostatni zakonnik, o. Hiacynty Wasilewski, zmarł 6 maja 1889 r. Od tego czasu zarząd kościoła objęli bezpośrednio księża diecezjalni, najpierw ks. Jaksztys (Juksztys), a potem ks. Użupis. Parafię w Smolanach erygował ks. Paweł Krajewski (administrator diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej) 4 listopada 1897 roku. Obecnie należy do dekanatu sejneńskiego.

Ze Smolanami związani są także Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, którzy przybyli na te tereny w roku 1976 i przebywali do roku 1994 r. Parafię prowadzili tu w latach 1981-1995.

Kościół parafialny jest bezstylowy, zbudowany z kamienia i otynkowany. To świątynia trójnawowa powstała na planie prostokąta. Na osi nawy głównej, od strony wschodniej, znajduje się kruchta o wymiarach 3 m x 5 m. Zakrystia znajduje się bezpośrednio za prezbiterium. Całkowita długość kościoła wynosi 26 m, szerokość 12 m, wysokość do sklepienia 9 m, a wysokość wieży 14 m. Kubatura obiektu sięga 2100 m³. Kościół może pomieścić jednorazowo ok. 250 osób. Bezpośrednio do kościoła przylega budynek klasztorny, dwukondygnacyjny, z zagospodarowanym poddaszem (tu znajduje się m.in. kaplica z jednodrzwiżkowym tabernakulum z ozdobnym krzyżem kutym w metalu).

Ołtarz główny znajduje się w centralnej części prezbiterium. Wyglądem przypomina pinakiel, nad którym zawieszono drewniany krzyż z 3,5-metrową figurą Chrystusa Ukrzyżowanego (z lat 70. XX wieku). Na bocznych, przysciennych filarach ołtarza głównego na granitowych półkach podpartych metalowymi przyporami w kształcie grona winnego krzewu umieszczono wykonane z masy żywicznej figury św. Józefa i św. Michała Archaniola. Poniżej, w osi kościoła między wejściem do zakrystii a ołtarzem soborowym, jest wmurowana prostokątna nastawa; w osi wnętrza zwieńczona łukiem, gdzie w centrum wmurowano metalowe tabernakulum. Pod nim została wmurowana mała mensa wykonana z granitu, podparta rzeźbą metalową w formie opadających gron winnej latorośli. W środkowym polu prezbiterium znajduje się ołtarz soborowy wykonany z białego marmuru, mensa prostokątna o wymiarach 1,6 m na 0,6 m. Obok ołtarza umiejscowiona została ambonka, również wykonana z marmuru. Na granitowym cokole przy pierwszym filarze od strony ambony znajduje się figura Matki Bożej Królowej Pokoju. Po prawej stronie tej figury na filarze jest zawieszona na metalowym, kutym wieszaku maryjna lampa oliwna. W górnej części tegoż filara zawieszono obraz Jezusa Miłosiernego. Po przeciwnej stronie, przy pierwszym filarze, znajduje się chrzcielnica nakryta ozdobną ośmiokątną kopułą wykonaną z mosiądzu, zwieńczoną małym krzyżykiem. Na filarze nad chrzcielnicą wisi ikona św. Filomeny, napisana w 2015 r. przez Jolantę Świątkiewicz z Gliwic.

W kościele nie ma typowych ołtarzy bocznych; w nawach bocznych znajdują się jedynie ikona Matki Bożej Częstochowskiej z Dzieciątkiem Jezus na

ręku i obraz patrona parafii, św. Izydora Oracza. Ikona Matki Bożej Częstochowskiej powstała w Częstochowie w 2 połowie XIX wieku. Drugi obraz, pędzla miejscowego artysty Jerzego Szrednickiego, został namalowany w 1970 roku temperą na płótnie i przedstawia świętego Izydora w postawie klęczącej, zwróconego do Chrystusa Ukrzyżowanego umieszczonego w nawie głównej. Pod obrazem Matki Bożej Częstochowskiej umieszczone zostało odnowione epitafium maryjne o wymiarach 85 cm na 45 cm (jedyne zachowane element ze starego, dziś nieistniejącego ołtarza). Z historii wiemy, że w kościele były pobudowane dwa ołtarze boczne. W ich centrum znajdowały się: obraz Matki Bożej Anielskiej (160 cm x 79 cm), zasłaniany obrazem Matki Bożej Częstochowskiej (112 cm x 84 cm) i oparty o mensę ołtarzową obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy (69 cm x 52 cm), w drugim ołtarzu obraz św. Izydora (170 cm x 81 cm) zasłaniany obrazem św. Antoniego Padewskiego (163 cm x 81 cm) i oparty o mensę ołtarzową obraz Najświętszego Serca Pana Jezusa (58 cm x 44 cm). Niestety, te elementy kościoła zdemontowano w latach 1994-1997. Obecnie możemy je oglądać w budynku klasztornym łącznie z obrazem św. Michała Archaniola (168 cm x 81 cm). W posiadaniu parafii znajdują się jeszcze relikwiarz z relikwiami Krzyża Świętego i relikwie św. Filomeny.

Nad kruchtą znajduje się chór muzyczny, a na nim organy, które zbudował warszawski organmistrz Jan Szymański w 1903 r. Organy są sześciogłosowe, mają trakturę mechaniczną i napęd ręczny oraz elektryczny.

Do zabytków kościoła należy m.in. znajdująca się w kruchcie krypta z roku 1839 oraz wmurowana w północnej ścianie bocznej naprzeciwko pierwszego filaru od strony kruchty – tablica pamiątkowa z 1901 r., nawiązująca do pontyfikatu Leona XIII.

Na cmentarzu przykościelnym znajduje się grobowiec rodziny Habermanów, pełniący dziś rolę kaplicy przedpogrzebowej. Kaplicę wzniesiono na wysokim fundamencie z kamienia, ma ona wymiary 10 m na 7 m. Na ścianie frontowej w centrum wisi wykonany przez Wojciecha Obuchowskiego z Rudawki duży krzyż z Chrystusem ukrzyżowanym, a po jego bokach obrazy Matki Bożej i Serca Pana Jezusa (dawniej wisiały w kościele parafialnym). Ustawiono tu także drewniany ołtarz soborowy i ambonę oraz wygodne krzesła. Obiekt pełni też funkcję dzwonnicy – nad wejściem do niego znajdują się bowiem 3 dzwony z połowy XIX w. o łącznej wadze 1,2 tony. Powierzchnia cmentarza wynosi 0,2 ha. Na jego terenie postawiony został jeszcze 2,5-metrowy, metalowy krzyż na cokole z kamienia, który jak grobowiec powstał ok. 1846 r.

Cmentarz grzebalny o powierzchni 0,5 ha oddalony jest od kościoła o 1 km. Najstarszy zachowany nagrobek pochodzi z 1897 r., tj. z początków powstania parafii.

W 1925 r. do parafii przynależało 1250 katolików, w 1974 r. – 1100, w 1997 r. – ok. 800, a w 2017 r. – ok. 600. Obecnie zamieszkują oni miejscowości: Bok-sze Stare, Krasnopol 37D, Murowany Most, Rejsztokiemie, Romanowce (nr. 18-25), Rudawka, Sejwy (oprócz nr. 21), Smolany, Wiłkopedzie i Żwikiele.

Od momentu erygowania parafii proboszczami byli w niej kolejno: ks. Tomasz Żubrys (1897-1910), ks. Józef Katyl (1910-1922), ks. Wacław Budrewicz (1922-1932), ks. Ludwik Niedźwiecki (1932-1935), ks. Wacław Budrewicz (1935-1956), ks. Eugeniusz Berezowski (1956-1959), ks. Dominik Kempisty (1959-1964), ks. Henryk Kwaterski (1964-1975), ks. Jan Jerzy Maczek (1975-1985), ks. Augustyn Matysek OMI (1985-1990), ks. Edward Ruszel OMI (1990-1992), ks. Piotr Wójcik OMI (1992-1995), ks. Edward Anuszkiewicz (1995), ks. Jacek Chałko (1995-2006), ks. Andrzej Opanowski (2006-2007, administrator), ks. Jacek Wojciech Stokłosa (2007-2021) oraz Krzysztof Pachucki (od 2021 r.).

Z parafii pochodzi m.in. ks. dr Romuald Zdanis, o. Jarosław Konopko OMI, s. Michalina Aleksa RM, s. Michaela Konopko AM.

W. Kłapkowski, *Fundacja klasztoru OO. Reformatów w Smolanach*, „Collectanea Theologica”, 19(1938), s. 231-233; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX w.*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1963, s. 13-294; M. Borzuchalski, *Historia, organizacja i formy duszpasterstwa parafii św. Izidora w Smolanach od chwili erekcji do roku 2000*, Olsztyn 2001 [mps BUWM]; B. Luto, *Dzieje parafii w Smolanach w latach 1945-1995*, Olsztyn 2006 [mps BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 481-483; W. Guzewicz, *Smolany*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 466; W. Guzewicz, *Wizytacje pasterskie bpa Rydzewskiego na Suwalszczyźnie i Sejneńszczyźnie w lipcu 1947 r.*, „Studia Elckie”, 16(2014), nr 2, s. 221-232; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 204; W. Guzewicz, *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, Elk 2021, s. 85-98.

Smolniki (Św. Anny)

Nazwa Smolniki wywodzi się najprawdopodobniej od smolarzy, którzy mieszkali tu przez wiele dziesiątków lat i zajmowali się głównie wyrabianiem smoły. Pierwsza wzmianka o wsi datuje się na rok 1642. Należała ona wówczas do starostwa wiżajńskiego. Obok wsi składającej się z 14 dymów istniał tu także folwark oraz dwór szlacheica Jakuba Buczyńskiego. Od 1659 r. wieś stanowiła uposażenie probostwa w Wiżajnach. Parafia powstała 1 listopada 1919 r., a powołał ją do życia bp diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej – Antoni Karaś. Wydzielona została z terenów parafii w Wiżajnach, Przerośli oraz Jeleniewa.

Pierwszym miejscem kultu w Smolnikach była drewniana kaplica zbudowana na miejscowym cmentarzu pod koniec XVIII wieku. Od 1911 r. odprawiał w niej regularnie Mszę św. kapłan z Wiżajn. Świątynię tę według niektórych badaczy Suwalszczyzny zbudowano na grobie dzierżawcy majątku w Kleszczówku o nazwisku Woruszyło, stąd też w przeszłości nazywano ją niekiedy „kaplicą sienkiewiczowskich Woruszyłów”. Prowadzą do niej dzie-

więciostopniowe kamienne schody. Kaplica jest drewniana, ma 10 długości, 4 m szerokości i 4,5 m wysokości.

Kościół parafialny został zbudowany w 1924 r. Była to konstrukcja drewniana o stylu gotyckim, o wymiarach: długość 21 m, szerokość 11 m i wysokość 7 m, pokryta gontem. Od strony południowej obiekt posiadał dwie wieże. Warto dodać, iż kościół ten należał do nielicznych na terenie Suwalszczyzny, które nie ucierpiały na skutek działań wojennych w latach 1939-1945. Niestety, uległ on całkowitemu zniszczeniu podczas pożaru w Wielką Sobotę 1973 r.

Na jego miejscu powstał nowy, wzniesiony w latach 1974-1978. Projekt nowej świątyni opracował architekt Jerzy Tryburski, prace budowlane nadzorował inspektor Kazimierz Miszewski z Suwałk. Powstał obiekt murowany na planie prostokąta, jednonawowy, o następujących wymiarach: 23 m długości, 14 m szerokości i 24 m wysokości. Wysokość wieży wynosi 24 m. Od wschodu i zachodu do kościoła przylegają duże kaplice na planie ściętego trójkąta z osobnymi bocznymi wejściami, pokryte dachem dwuspadowym. Kościół poświęcił i oddał do użytku bp Tadeusz Zawistowski (bp pomocniczy łomżyński) 24 września 1978 r.

We wnętrzu świątyni centralne miejsce zajmuje prezbiterium. Znajduje się w nim ołtarz soborowy z drewna sosnowego, tabernakulum w kształcie koła, obraz z motywem Ostatniej Wieczery oraz płaskorzeźba św. Anny z Najświętszą Maryją Panną. Po obu stronach prezbiterium, na drewnianych łukach podtrzymujących sklepienie, umieszczono obrazy Matki Bożej Częstochowskiej i Dobrego Pasterza.

Stacje Drogi Krzyżowej wykonał J. Sowul z Kleszczówka. Ponadto w kościele znajdują się dwie duże płaskorzeźby wykonane z drewna lipowego. Jedna z nich, umieszczona w ołtarzu kaplicy wschodniej, przedstawia Matkę Bożą Wniebowziętą, a druga, w ołtarzu kaplicy zachodniej, przedstawia św. Annę – patronkę parafii. Ściany wewnętrzne świątyni częściowo obudowane zostały boazerią z drewna sosnowego. Nad nawą główną i prezbiterium rozpościera się sklepienie oszalowane drewnem, posiadające układ falisty.

Na terenie parafii znajduje się jedna kaplica filialna pw. Matki Bożej Kościoła w Kłajpedzie. Powstała ona w 1996 r. z pomieszczeń po dawnym sklepie spożywczym (GS). Początkowo był to budynek murowany, wyposażony w pełny zestaw szat, naczyń i ksiąg liturgicznych. W centrum kaplicy znajdowały się dwa obrazy: Matki Bożej Kościoła i Miłosierdzia Bożego, drewniany krzyż z pasyjką oraz metalowe tabernakulum. Kaplicę tę poświęcił bp Edward Samsel 23 czerwca 1996 r. W 2011 r. przystąpiono do przebudowy kaplicy według koncepcji p. Filipa Millera, jednego z parafian. Zastosowano jako budulec drewno, kamień polny, kuty metal oraz wiórowe pokrycie dachu. Na ścianie głównej umieszczono figurę drewnianą Matki Bożej oraz metalowe tabernakulum. Ołtarz główny został postawiony z kamienia polnego. Uroczystego poświęcenia przebudowanego obiektu dokonał bp Jerzy Mazur 16 września 2017 r.

Parafia posiada dwa cmentarze. Starszy, założony prawdopodobnie na przełomie XVIII i XIX w., znajduje się vis-à-vis kościoła parafialnego, a jego powierzchnia wynosi ok. 2 ha. Na nim znajduje się m.in. zabytkowa kaplica cmentarna z końca XVIII w. Nowy cmentarz, pochodzący z 1964 r., umieszczono na wzgórzu w odległości ok. 300 m od kościoła parafialnego. Jego powierzchnia wynosi ok. 4 ha.

Plebania pochodzi z początków XX w. Wcześniej, tj. przed 1919 r., był to dom oficerski. Obiekt jest drewniany na fundamencie murowanym, parterowy, dach dwuspadowy o wymiarach: długość 10 m, szerokość 7 m, wysokość 6 m.

W 1925 r. do parafii należało przeszło 1500 katolików, w 1974 r. – 1450, w 1997 r. – ok. 900, a w 2017 r. – ok. 600. Obecnie do parafii należy 19 miejscowości: Bondziszki, Dziadówek, Dzierwany, Jaczne, Jegleniszki, Jodoziory, Kleszczówek, Kłajpeda, Kramnik, Lizdejki, Łopuchowo, Ługiele, Mierkinie, Polemonie, Poplin, Postawełe, Smolniki, Soliny oraz Wodziłki.

Od chwili powstania parafii funkcję rządców pełnili tu następujący księża: Jan Markiel (1919-1924), Aleksander Kowalewski (1924-1931), Marian Lis (1931-1933), Marceł Bieńkowski (1933-1937), Paweł Gąsowski (1937-1946), Józef Załęski (1946-1950), Kazimierz Staniszewski (1950), Antoni Szumiński (1950-1957), Dominik Kempisty (1957-1959), Eugeniusz Berezowski (1959-1966), Władysław Mieszczkański (1966-1970), Stanisław Jaworowski (1970-1973), Mieczysław Olszewski (1973-1982), Kazimierz Gacki (1982-1986), Stanisław Gadowski (1986-1996), Ryszard Łąpieś (1996-2009) oraz Jacek Chałko (2009 r.). Z parafii pochodzą m.in. ks. Antoni Faliński, o. Piotr Jasionowski OMI, s. Mieczysława Radzewicz CST, s. Helena Radzewicz CST, s. Czesława Radzewicz CST, s. Melania Jeleniewicz CST.

J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; W. Jemielity, *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990; S. Maciejewski, *Po ziemi suwalskiej*, Suwałki 1994; A. Żołnierowicz, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii pw. św. Anny w Smolnikach w latach 1919-1992*, Warszawa 2000 [mps BWSDE]; *Architektura sakralna. Powiat augustowski, sejneński, suwalski*, opr. J. Kotyńska-Stetkiewicz, G. Ryżewski, Białystok 2005; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Smolniki*, „Martyria” 2010, nr 9, s. 9, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 484-486; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 205.

Stare Juchy (Trójcy Przenajświętszej)

Data założenia Starych Juch pozostaje nieznana. Ponowienie lokalizacji przez Wita Gicha, komtura brandenburskiego, nastąpiło w 1461 r. Z nazwą miejscowości wiąże się legenda. Mówi ona, że za czasów Jaćwingów w lesie niedaleko Starych Juch znajdował się duży głaz, na którym składano krwawe ofiary

bogom. Od krwi spływającej po głazie w czasie obrzędów – czyli juchy – miejscowość miała wziąć swą nazwę. Osadę nawiedza wiele klęsk: w XVII w. pustoszą ją oddziały tatarskie w trakcie wojny polsko-szwedzkiej oraz zaraza, a największą liczbę ofiar pochłania epidemia dżumy (ok. 1 tys.), która przechodzi przez osadę w 1709 r. Do odbudowy i rozwoju miejscowości przyczyniło się przeprowadzenie tędy w drugiej połowie XIX w. linii kolejowej biegnącej z Kętrzyna do Elku. W trakcie I wojny światowej zniszczone zostają zabudowania majątku Szlachecka Jucha, dworzec kolejowy oraz liczne budynki prywatne. II wojna światowa nie przyniosła już takich zniszczeń, jednakże po jej zakończeniu i opuszczeniu tych terenów przez Niemców przez osadę przeszła fala szabrowników, którzy ogołocili kościół ze wszystkiego, co dało się sprzedać, a wojska sowieckie spaliły wszystkie księgi i dokumenty znalezione na plebanii.

Początkowo wieś Stare Juchy należała do parafii w Elku, jednak mieszkańcy tutejsi mieli za daleko do kościoła, dlatego wielki mistrz krzyżacki Jan Tiefen prosił biskupa Mikołaja Tüngena o utworzenie tu parafii. Biskup wyraził na to zgodę i w 1487 r. erygował nową parafię. Pierwszy proboszcz, Paweł, otrzymał 19 kwietnia 1490 r. władzę rozgrzeszania z grzechów zastrzeżonych na jeden rok. Jego następcą został proboszcz Stanisław. Na początku XVI w. Stare Juchy należały do dekanatu reszelskiego. Wraz z nastaniem reformacji kościół i parafię przejęli ewangelicy. W latach 1885-1886 wystawili oni nowy kościół, obecnie istniejący. Po zmianach, jakie dokonały wraz z zakończeniem drugiej wojny światowej, w Starych Juchach powstała znów parafia katolicka. Kanonicznie została ona reaktywowana w 1962 r. przez biskupa Tomasza Wilczyńskiego. W roku 1987 parafia obchodziła 500-lecie swego istnienia. Dziś należy do dekanatu elckiego pw. Świętej Rodziny.

Obecny kościół, wywodzący się z XVI w., w latach 1885-1886, przed jubileuszem 400-lecia ośrodka, przeszedł przebudowę okien i posadzki. Całość, utrzymaną w stylu gotyckim, zbudowano na planie prostokąta o długości 38 m i szerokości 17 m; ma 5 m wysokości (do sufitu). Fundamenty kościoła założono z granitowych głazów spajanych zaprawą wapienną, mury zaś w partiach dolnych z kamienia granitowego, a w partiach wyższych z kamieni i cegły. Za kościołem znajdują się trzy groby żołnierskie oraz ogrodzone żelaznymi płotkami groby rektorów miejscowej szkoły. Teren kościelny ogrodzony został kamiennym murkiem z żelazną bramą główną (do kościoła) oraz dwoma mniejszymi (od strony plebani i u. Elckiej). Kamienna wieża kościoła, otynkowana, o masywnej budowie (grubość murów dochodzi do 1,5 m), o przekroju kwadratu, zakończona jest namiotowym dachem, który od kwadratu u dołu przechodzi ku górze w ostrosłup ośmioboczny, zwieńczony blaszanym okrągłym daszkiem, z osadzonym na nim wysokim żelaznym krzyżem, z niżej umieszczoną blaszaną chorągiewką i sporą kulą. W wieży znajdowały się dwa duże dzwony poruszane linami. Jeden z nich został zabrany na I wojnę światową, pozostało po nim jedynie umocowanie. Drugi dzwon nadal służy parafii. Odlany został w 1647 r.

Wnętrze kościoła dzieli się na trzy nawy. Sklepienie w nawie głównej jest beczkowate, w nawach bocznych – płaskie. Strop, wykonany z drzewa modrzewiowego, podtrzymują dwa rzędy (po 12) drewnianych słupów.

Ołtarz główny w prezbiterium pochodzi z roku 1591 (nadstawa). Jest to stary holenderski tryptyk. W centrum ołtarza znajduje się krucyfiks. Na przedzie, u dołu, przed mensą znajduje się podłużny obraz olejny przedstawiający Ostatnią Wieczerzę i Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym. Po bokach ołtarza widać cztery kobiece postacie, przedstawiające cnoty. Skrzydła ołtarza wypełniają sceny z życia Chrystusa: z lewej strony – Narodzenie, a z prawej – Zmartwychwstanie. Górę ołtarza zamyka obraz Wniebowstąpienia, a pod nim znajduje się łaciński napis: „*Sic Deus dilexit mundum Filium Suum Unigenitum daret ut omnis qui credit in Eum non periret sed habeat vitam aeternum*” („Tak Bóg umiłował świat, że zesłał swego Jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, lecz miał żywot wieczny”). W 1989 r. ołtarz główny został podwyższony i postawiony na artystycznie wykonanej podstawie z drzewa modrzewiowego. Tabernakulum znajduje się na osi, w centrum kościoła, usytuowane na podstawie głównego ołtarza.

Ołtarz soborowy wykonany jest z drewna. Na jego podstawie widnieje duży napis w kształcie okręgu: „Do końca ich umiłował”. Ambona pochodzi z 1574 r. Usytuowano ją z przodu, przy pierwszym filarze od strony zakrystii. Jest ona ośmioboczna, nosi cechy stylu barokowego. Wiodą na nią drewniane schodki pod rzeźbioną bramką z wymalowaną postacią św. Pawła, a na koronie znajduje się polichromowany pelikan karmiący swe pisklęta. Ściany ambony wypełniają namalowane farbą olejną postacie Ewangelistów. Blisko ambony znajduje się duży szafkowy zegar z 1802 r.

W 1958 r. do kościoła zakupione zostały dwa drewniane polichromowane boczne ołtarze, wykonane w szkole prof. Narębskiego z Torunia. Ołtarze Matki Boskiej Ostrobramskiej i św. Józefa, stylowo zbliżone do głównego ołtarza, stanowią z nim zharmonizowaną całość. Blisko ołtarza maryjnego znajduje się figura Matki Boskiej Fatimskiej – przywieziona z Portugalii. Pomiędzy ołtarzem głównym a ołtarzem z lewej strony znajduje się stara drewniana chrzcielnica. Na ścianie w prezbiterium wiszą: Obraz Matki Boskiej ze Stoczka, a także Obraz Jezusa Miłosiernego. Nad prezbiterium u góry belka pasyjna i figury z XIX w.

W świątyni znajduje się 10 witraży: Trójcy Świętej, Serca Najświętszej Maryi Panny, św. Andrzeja i św. Izydora, św. Stanisława, św. Cecylii, św. Wojciecha, św. Brunona, św. Jadwigi i św. Andrzeja Boboli. Wszystkie pochodzą z 1969 r.

O pochodzeniu organów dowiadujemy się z dużej, czarnej, pamiątkowej tablicy, wykonanej 30 maja 1939 r. przez O. Segatza. Instrument zbudowany został w pierwotnym stanie w 1772 r. (Boetticher podaje, że w 1730) w pracowni J.C. Angemga, a ozdoby na nich wykonano w 1775 r. Umieszczone są na chórze, z prawej strony, bokiem do ołtarza. Organy posiadają dwa manualy czteroópkotawowe oraz dwuoktawowy pedał, 19 rejestrów i pedał wzmacniający głos. Sza-

fa organowa jest nowa, wykonana z modrzewia. Po renowacji 14-głosowe organy są zasilane pneumatycznie. Poświęcone zostały 22 sierpnia 1993 r.

W Starych Juchach znajduje się 5 cmentarzy: cmentarz główny, tj. parafialny, pochodzi z 1900 r. i umiejscowiony przy ul. Sportowej (w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku cmentarz ten poszerzono i otoczono kamiennym parkanem z solidną bramą, zamykaną dekoracyjnie kutymi wrotami ze stali), cmentarz przylegający bezpośrednio do cmentarza parafialnego, cmentarz przy ul. Długiej (w miejscu, gdzie miał kiedyś stać pierwszy kościół), cmentarz przy rozwidleniu dróg do Gorłówka i Gorła (należał do właścicieli majątku ziemskiego Szlachecka Jucha) oraz cmentarz przy ul. Leśnej (pochowani są tu żołnierze z I wojny światowej).

Plebania – to duży, współczesny budynek, wznoszony w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, murowany, jednopiętrowy, podpiwniczony. Strona frontowa obiektu robi wrażenie dużego dworku. Przed plebanią stoi na cokole figura Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus.

Na terenie parafii znajdują się kaplica filialna w GorłóWKu. Mieści się w jednej z sal budynku po byłej szkole podstawowej. Poświęcono ją i nadano jej tytuł pw. św. Judy Tadeusza 28 października 1992 r. Wewnątrz kaplicy znajduje się m.in. tabernakulum, ołtarz soborowy, kilka obrazów (m. in. Matki Bożej Ostrobramskiej i św. Judy Tadeusza) oraz stacje drogi krzyżowej.

W przeszłości kapłani ze Starych Juch dojeżdżali także do kaplicy w Szczecinowie. Ulokowana była również w budynku po byłej szkole. Poświęcono ją 6 sierpnia 1994 r. i nadano jej wezwanie pw. Przemienienia Pańskiego. Służyła ona do początków XXI wieku, po czym ją zamknięto.

W 1997 r., do parafii należało ok. 2500 wiernych, w 2017 r. – ok. 1800. Obecnie parafię tworzy 14 miejscowości: Bałamutowo, Dobra Wola, Gorło, GorłóWko, Jeziorowskie, Kałtki, Laśmiady, Liski, Olszewo, Orzechowo, Panistruga, Stare Juchy, Szczecinowo, Zawady Elckie.

Od 1945 r. proboszczami parafii byli: ks. Franz Nieden (1944-1945), ks. Karol Fox (1946-1953), ks. Bronisław Zarzecki (1953-1956), ks. Stanisław Orłowski (1956-1962), ks. Józef Zasas (1962-1965), ks. Tadeusz Kościuszko (1965, administrator), ks. Edward Burczyk (1965-2005), ks. Jan Adaszczyk (2005-2016), ks. Stanisław Włodarczyk (od 2016 r.). W pracy duszpasterskiej proboszczowi pomagał jeden wikariusz. Z parafii pochodzą m.in. ks. Henryk Dąbrowski, o. Kazimierz Pryzmont OFM Cap., ks. dr Jacek Graszko, ks. Mariusz Graszko, br. Jan Dadura OFM Cap., s. Maria Czabon CSSFN, s. Faustyna Dorota Ołdak MSF.

J. Kawecki, *Stare Juchy. 500 lat osady*, Białystok-Elk 1966; J. Kawecki, B. Roman, *Elk. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1970; Z. Cegielka, M. Kawecki, *Monografia Gminy Stare Juchy*, Suwałki 1998; M. Hanulak, *Dzieje Parafii Trójcy Przenajświętszej w Starych Juchach w latach 1945-2001*, Olsztyn 2002 [mps BUWM]; J. Sikora, *Z wizytą w parafii: Stare Juchy*, „Martyria” 2002, nr 10, s. 12, 24; W. Guzewicz, *Kościół i parafia ziemi elckiej*, Elk 2008, s. 155-161; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński

i in., *Elk* 2012, s. 487-489; T. Białous, *Stare Juchy. Parafia katolicka w Starych Juchach*, w: *Ksiądz Karol Fox – kapłan trudnych czasów*, red. R. Skawiński, Stare Juchy 2013, s. 77-95; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], *Elk* 2017, s. 206.

* * *

Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 22)

Summary

The article presents the church centers in Sejny (Visitation of the Blessed Virgin Mary), Skarżyn (Christ the King), Smolany (Saint Isidore), Smolniki (Saint Anna) and Stare Juchy (The Holy Trinity).

Keywords: Sejny, Skarżyn, Smolany, Smolniki, Stare Juchy, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Białous T., *Stare Juchy. Parafia katolicka w Starych Juchach*, w: *Ksiądz Karol Fox – kapłan trudnych czasów*, red. R. Skawiński, Stare Juchy 2013, s. 77-95.
- Guzewicz W., *Historia parafii i kościoła w Skarżynie*, *Elk* 2014.
- Guzewicz W., *Kościoły i parafie ziemi elckiej*, *Elk* 2008.
- Guzewicz W., *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, *Elk* 2021.
- Guzewicz W., *Sejneński ośrodek kościelny (wybrane zagadnienia)*, „Civitas et Lex” 2016, nr 2, s. 87-98.
- Guzewicz W., *Smolany*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 466.
- Guzewicz W., *Spór o diecezję*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 18, Lublin 2019, s. 25-37.
- Guzewicz W., *Wizytacje pasterskie bpa Rydzewskiego na Suwalszczyźnie i Sejneńszczyźnie w lipcu 1947 r.*, „*Studia Elckie*” 2014, nr 2, s. 221-232.
- Guzewicz W., *Przeszłość i teraźniejszość kościołów i parafii dekanatu pw. św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej*, *Elk* 2012.
- Jemielity W., *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990.
- Jemielity W., *Sejny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1358-1359.
- Kłapkowski W., *Fundacja klasztoru OO. Reformatów w Smolanach*, „*Collectanea Theologica*” 19(1938), s. 231-233.
- Kłapkowski W., *Konwent Księżdy Dominikanów w Sejnach*, Wilno 1939.
- Sawicki R., *Dzieje wsi i parafii Skarżyn. Monografia historyczno-pastoralna*, „*Znad Pisy*” 15(2006), s. 52-77.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., *Elk* 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], *Elk* 2017, s. 202.
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX w.*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1963, s. 13-294.
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134.

JAROSŁAW ĆWIKŁA *

Ks. Tomasz Jelonek, *Postacie biblijne Starego Testamentu*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2022, ss. 191.

Biblia jest święta nie dlatego, że opowiada o świętych ludziach, lecz dlatego, że opisuje Świętego Boga, który wkroczył w dzieje ludzkości i zaprosił ją do świętości. Koniecznie należy podkreślić, że autorzy biblijni nigdy nie retuszowali życiorysów swoich bohaterów, lecz zawsze przedstawiali ich takimi, jakimi byli, bądź takimi, jakimi zapamiętała ich tradycja Izraela¹. Nie dziwi więc fakt, że w swoich zapisach wspomnieli m.in. o kłamstwach Abrahama (XVIII w. przed Chr.), o lęklivości Mojżesza (XIII w. przed Chr.), czy o cudzołóstwie Dawida (XI/X w. przed Chr.).

I właśnie o takich autentycznych ludziach, „z krwi i kości”, opowiada książka ks. prof. dr. hab. Tomasza Jelonka: *Postacie biblijne Starego Testamentu*, która ukazała się w 2022 r. w Krakowie nakładem Wydawnictwa „Serafin”. Ponieważ w jej skład wchodzi ponad czterdzieści krótkich rozdziałów, by nie rozsadzić ram niniejszej recenzji, tytuły tych części nie zostaną wymienione, a co za tym idzie, passusy te nie zostaną zrecenzowane sukcesywnie jeden po drugim. A dodatkowo z tego powodu, że autorem książki jest wybitny polski biblista o uznanej renomie, niniejsza recenzja zostanie napisana w duchu szacunku dla jego dorobku i ograniczy się jedynie do kwestii ogólnych: literackich i teologicznych.

Gdy chodzi o zagadnienia literackie, to recenzowana (= prezentowana) książka została napisana językiem bardzo jasnym, prostym i komunikatywnym. Koniecznie należy podkreślić, że zachodzące na jej kartach analizy, są niezwykle zwięzłe, czytelne i klarowne, i co najważniejsze, zawsze koronowane trafnymi puentami. Właściwie to czyta się ją „na jednym oddechu”, wręcz nie można od niej „oderwać wzroku”.

* Jarosław Ćwikła – Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4325-1462>; e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com

¹ Zob. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999, s. 38.



Jeśli zaś chodzi o kwestie teologiczne, to opiniowana (= prezentowana) publikacja jawi się jako doskonały mini onomastykon postaci biblijnych Starego Testamentu, jako wartościowa lektura pomocnicza do wykładów z biblistyki. Aby to udowodnić, warto streścić cztery – przykładowo wybrane – bardzo ciekawe jej rozdziały.

Samson (s. 45-48) – to tytuł pierwszego, przykładowo wybranego, bardzo interesującego fragmentu. W passusie tym autor najpierw przytoczył najbardziej kluczowe informacje dotyczące Księgi Sędziów (hebr. שפטים – Szoftim), gdyż to właśnie ona opowiada o Samsonie. Zasygnalizował, że księga ta zanim powstała przeszła długą drogę: od tradycji ustnej, przez wstępne spisanie, aż po ostateczną redakcję. W tym miejscu warto przypomnieć, że tradycja ustna tej księgi sięga XIII w. przed Chr., wstępne spisywanie pierwszych fragmentów – X w. przed Chr., a ostateczna redakcja – IV w. przed Chr. W trakcie dalszych bardzo ciekawych analiz biblista podkreślił również, że zwój ten jest wspomnieniem czasów Izraela, gdy po epoce Mojżesza i Jozuego (XIII w. przed Chr.) nastąpiły czasy wojowników, którzy przeszli do historii jako „sędziowie” (XIII-XI w. przed Chr.). Oczywiście dodał, że w Izraelu było dwunastu, powołanych przez Boga sędziów, sześciu tzw. wielkich: Otoniel (Sdz 3, 7-11), Ehud (Sdz 3, 12-30), Barak (Sdz 4, 1 – 5, 31), Gedeon (Sdz 6, 1 – 8, 32), Jefe (Sdz 11, 1 – 12, 7) i Samson (Sdz 13, 1 – 16, 31), oraz sześciu tzw. mniejszych: Szamgar (Sdz 3, 31), Tola (Sdz 10, 1-2), Jair (Sdz 10, 3-5), Ibsan (Sdz 12, 8-10), Elon (Sdz 12, 11-12) i Abdon (Sdz 12, 13-15). Nadto wyjaśnił, że sędziowie ci byli ludowymi bohaterami albo całego Izraela, albo jednego z dwunastu jego pokoleń (= synów Jakuba: Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zabulon, Gad, Aser, Neftali, Dan, Józef i Benjamin; Rdz 35, 23-26). Autor wyakcentował także, że Księga Sędziów składa się z 21 rozdziałów, z których aż 4 zostały poświęcone samemu Samsonowi (Sdz 13, 1 – 16, 31). Gdy chodzi o Samsona, to ks. prof. Tomasz Jelonek mocno podkreślił, że był on długo wyczekiwanym dzieckiem bezdzietnego małżeństwa pochodzącego z pokolenia Dana: Manocha i jego nieznanej z imienia żony (Sdz 13, 2). Nadto zaakcentował, że to sam Anioł Pański zapowiedział narodziny tego wybitnego dziecka: *Oto poczniesz i porodzisz syna, a brzytwa nie tchnie jego głowy, gdyż chłopiec ten będzie Bożym nazirejczykiem, od chwili urodzenia. On to zacznie wybawiać Izraela z rąk filistyńskich* (Sdz 13, 5). Biblista wyjaśnił przy tym, że każdy nazirejczyk poza tym, że nigdy nie mógł strzyc głowy, musiał również unikać wina i innych napojów alkoholowych. Dalej autor omówił misję Samsona. Przypomniął, że był on wojownikiem, który w pojedynkę wyswobadzał Izraela od Filistynów i że słynął z nadludzkiej siły. Omówił przy tym jego wielkie sukcesy „militarne”. Wspomnił, że w Aszkelonie zabił trzydziestu zniechędzonych wrogów (Sdz 14, 19), że w Timnie spalił pola filistyńskie (Sdz 15, 1-8), że w Lechi osłą szczęką zabił tysiąc wyborowych żołnierzy filistyńskich (Sdz 15, 9-20), i wreszcie że w Gazie najpierw umknął zasadzce nieprzyjaciół, a następnie wyrwawszy bramę miejską, zaniósł ją do Hebronu (Sdz 16, 1-3).

Oczywiście biblista wspomniał również o zdradzie, jakiej padł ofiarą ten Boży siłacz, o tym, że to jego własna żona – Dalila zdradziła go i wydała wrogom (Sdz 16, 4-21). Wyjaśnił także, że w efekcie tej zdrady Samson najpierw został pojmany, a następnie zamknięty w więzieniu, w Gazie, a tam oślepiiony i szyderczo poniżany (Sdz 16, 21). W niezwykle ciekawy sposób opisał też, jak siłacz odzyskawszy moc Bożą, przewrócił kolumny, na których był osadzony dom zabaw i w rezultacie ten dom runął, a obecni w nim ludzie zginęli. Niestety, pod gruzami zginął również i Samson (Sdz 16, 22-31). Arcyciekawy rozdział, wręcz uczta intelektualna dla miłośników Biblii i historii biblijnej.

Drugim niezwykle interesującym rozdziałem książki jest *passus* zatytułowany *Trzech Izajaszów* (s. 101-104). Ks. prof. Tomasz Jelonek najpierw omówił w nim zjawisko profetyzmu biblijnego. W ciekawy sposób przypomniał, że izraelski ruch prorocki dzielił się na dwie epoki, na czasy proroków „niepiśmiennych” (XVIII-VIII w. przed Chr.), a więc takich, którzy nie pozostawili po sobie żadnych ksiąg, oraz na czasy proroków–pisarzy (VIII-IV w. przed Chr.), których zwoje z czasem umieszczono w kanonie biblijnym. Nadto dodał, że przedstawicielami pierwszej grupy proroków byli m.in.: Eliaz (IX w. przed Chr.) i Elizeusz (IX w. przed Chr.), z kolei drugiej – m.in. Izajasz (VIII w. przed Chr.). I właśnie temu ostatniemu, i jego księdze, autor poświęcił dalszą część rozdziału. W interesujący sposób przypomniał, że Księga Izajasza (hebr. יִשְׁעִיָּה – Jiszaja) wyraźnie dzieli się na trzy części: Iz 1-39 (pierwsza część), Iz 40-55 (druga część) oraz Iz 56-66 (trzecia część). Podkreślił przy tym, że już pobieżna lektura tych części pozwala stwierdzić, że akcja opisywanych w nich wydarzeń, rozgrywa się na przestrzeni ok. 300 lat, od VIII do V w. przed Chr. W efekcie przypomniał, że sam prorok Izajasz – którego imię widnieje w tytule księgi – nie mógł jej napisać; żył on bowiem w Judei, w VIII w. przed Chr. Nadto autor wyakcentował, że ten genialny prorok mógł co najwyżej rozpocząć pisanie tej księgi – i to jedynie – pierwszej jej części (Iz 1-39), którą następnie jego uczniowie zredagowali w VI w. przed Chr., a którą dziś umownie nazywa się Księgą Gróźb (Iz 1-39), Księgą Proto-Izajasza. Pozostałe zaś części: Iz 40-55 i Iz 56-66 napisali późniejsi uczniowie i naśladowcy Proto-Izajasza, których prawdziwych imion już nigdy nie poznamy, a których umownie nazywa się: Deutero-Izajaszem i Trito-Izajaszem. Oczywiście biblista sprecyzował, że Deutero-Izajasz, autor genialnego *passusu* Iz 40-55 (= Księga Pocieszenia), żył na wygnaniu w Babilonii (VI w. przed Chr.), z kolei Trito-Izajasz, twórca zwoju Iz 56-66 (= Księga Tryumfu) – po powrocie Judejczyków z niewoli babilońskiej (V w. przed Chr.). Ks. prof. Tomasz Jelonek udowodnił także, że te trzy dzieła: Iz 1-39, Iz 40-55 oraz Iz 56-66, pomimo różnych autorów i długiego procesu powstawania, idealnie korespondują ze sobą, tworząc spójne dzieło. Warto wspomnieć, że w pierwszej części (Iz 1-39) odnotowane zostały takie *passusy* jak: pieśń o winnicy (Iz 5, 1-7), zapis o powołaniu Proto-Izajasza (Iz 6, 1-13), fragment o znaku Emmanuela (Iz 7, 10-25), czy zapowiedź kary dla Asyrii (Iz 10, 24-34). Z kolei w drugiej odsłonie (Iz 40-55) – pieśni o Słudze

Jahwe: pierwsza (Iz 42, 1-9), druga (Iz 49, 1-7), trzecia (Iz 50, 4-9) i czwarta (Iz 52, 13 – 53, 12). W trzeciej części (Iz 56-66) zaś: zapis o chwale odnowionej Jerozolimy (Iz 60, 1-22), fragment o posłannictwie Trito-Izajasza (Iz 61, 1-11), passus o rozprawie Boga z bałwochwalcami (Iz 65, 1-14), czy przepowiednie o rzeczach przyszłych (Iz 66, 18-24). Bardzo ciekawy rozdział.

Kohelet (s. 159-162) – to tytuł trzeciego, przykładowo wybranego, bardzo interesującego rozdziału. Teolog najpierw przypomniał w nim najbardziej kluczowe informacje dotyczące Księgi Koheleta (hebr. קהלת – Kohelet). W trakcie arcyciekawych analiz poruszył m.in. kwestię autorstwa tej księgi. Po pierwsze, bardzo mocno podkreślił, że chociaż z jej tytułu wynika, że jej autorem jest król Salomon (Koh 1, 1.12); że chociaż tradycje: żydowska i chrześcijańska przez długie wieki twierdziły, że właśnie ten władca jest jej autorem, to jednak na pewno nie on ją napisał. Biblista przypomniał bowiem, że księga ta została napisana nie z perspektywy króla, lecz poddanego, i nie językiem hebrajskim „złotego wieku” czasów Izraela, czyli okresu rządów Salomona (X w. przed Chr.), lecz – epoki hellenistycznej, a dokładniej językiem III w. przed Chr. Po drugie, ks. prof. Tomasz Jelonek bardzo mocno podkreślił, że już nigdy nie poznamy imienia prawdziwego autora tej księgi, że hebrajski rzeczownik widniejący w jej tytule: קהלת (Kohelet) to nie imię autora, lecz jego „pseudonim”. A wyjaśnił to następująco: wspomniał, że w oryginalnych, hebrajskich zapisach kanonicznych Starego Testamentu pojawiają się dwa ważne dla badanej kwestii rzeczowniki, קהל (qahal), oznaczający „zgromadzenie”, „zebranie liturgiczne” oraz קהלת (Kohelet), który określa „mówcę”, „tego, który przemawia na zgromadzeniu liturgicznym”. A zatem w prosty sposób biblista wyjaśnił, że קהלת (Kohelet) to nie imię własne autora księgi, lecz nazwa funkcji, jaką on piastował w swojej wspólnotce. Dalej teolog bardzo mocno zaznaczył, że tenże wybitny mówca synagogalny sukcesywnie spisywał swoje przemyślenia, które z czasem weszły w skład przypisywanej mu księgi (III w. przed Chr.). Oczywiście wspomniał, że chociaż zwój ten idealnie koresponduje z całym *Corpus Biblicum*, to jednak bardzo mocno wyróżnia się w nim swoją oryginalnością i nietuzinkowością. Wyakcentował bowiem, że Kohelet ani razu na kartach swej księgi nie określił Boga terminem יהוה (Jahwe), lecz אֱלֹהִים (Elohim), że ani razu nie wspomniał w niej o przymierzu Boga z Izraelem, i wreszcie że w ogóle nie wzmiankował w niej o kulcie świątynnym. Nadto autor dodał, że Eklezjastes (= Kohelet) miał odwagę w swoim opus vitae nazwać marnością (הֶבֶל – hewel) zarówno cały świat stworzony przez Boga, jak i życie ludzkie oraz mądrość. A do tego nie był zdolny żaden inny pisarz biblijny. Bardzo interesujący rozdział.

I wreszcie czwarty, przykładowo wybrany, bardzo ciekawy fragment książki – *Eleazar* (s. 167-168). W passusie tym autor wspomniał m.in., że po niespodziewanej śmierci Aleksandra Macedońskiego (323 r. przed Chr.), jego ogromne imperium obejmujące m.in. Macedonię, Azję Mniejszą, Egipt, Persję, Iran i Babilonię, rozpadło się na dwie części. Jedną przypadła Ptolemeuszom,

władającym m.in. w Egipcie i Libanie, druga zaś – Seleucydom rządzącym m.in. Babilonią i Syrią. W niezwykle interesujący sposób przypomniał również, że w już IV w. przed Chr. Izraelici znaleźli się pod okupacją Ptolemeuszów. Podkreślił, że władcy z tego rodu nie byli zbyt uciążliwymi okupantami. Gdyby więc nie ich polityka fiskalna wymierzona w okupowane narody, to okupowani mogliby czuć się względnie wolnymi. I tak właśnie czuli się do II w. przed Chr. Wtedy to bowiem Seleucydzi wyparli wspomnianych Ptolemeuszów z zajmowanych przez nich terenów i wprowadzili na nich „własne porządki”. Ks. prof. Tomasz Jelonek mocno wyakcentował, że Seleucydzi w przeciwieństwie do swoich poprzedników, wszczęli prześladowania na tle religijnym: zmuszali pokonane narody do poddania się permanentnej hellenizacji ze wszystkimi tego konsekwencjami. Gdy chodzi o Żydów, to za panowania Seleucydów zabroniono im przestrzegania zasad Tory. Nadto zmuszano ich do ćwiczeń cielesnych w gimnazjonach, w których ćwiczano nago. I właśnie w tak tragicznych czasach przyszło żyć starcowi Eleazarowi, bohaterowi Drugiej Księgi Machabejskiej (grec. Μακκαβαίων Β – Makkabaion Beta). Biblista w pasjonujący sposób opisał jego mężną postawę wobec okupantów (2 Mch 6, 18-31). Wyakcentował, że publicznie zmuszono go do wyparcia się wiary w Jahwe, a znakiem tego miało być zjedzenie przez niego zakazanej dla Żydów wieprzowiny. Teolog przypomniał, że najpierw siłą włożono mu ją do ust, on jednak ją wypluł (2 Mch 6, 18-20); następnie poproszono go, by tylko udawał, że je wieprzowinę, a zamiast niej skosztował dozwolone dla Żydów mięso, również odmówił zjedzenia. Nie chciał bowiem stać się zgorszeniem dla młodzieży i słabych w wierze (2 Mch 6, 21-24). Niestety, swoją mężną postawą rozsierdził oprawców, i w efekcie ci skazali go na męczeńską śmierć (2 Mch 6, 28). Autor mocno podkreślił, że starzec Eleazar stał się wzorem dla wszystkich ludzi, wszystkich epok, którzy muszą wybierać między wiernością Bogu, a śmiercią doczesną i to męczeńską (2 Mch 6, 18-31). On bowiem mężnie wytrwał przy Bogu, mimo że mógł uratować swoje życie. Fascynujący rozdział.

Konkludując, należy stwierdzić, iż recenzowane (= prezentowane) opracowanie: *Postacie biblijne Starego Testamentu* to bardzo dobra publikacja, to wartościowy mini onomastykon postaci Starego Testamentu, a zarazem godna polecenia literatura pomocnicza do wykładów z biblistyki. Jego zaś autor: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek to wybitny biblista, świetnie „władający piórem”, który w prostych słowach potrafi pisać o zawłościach Biblii i jej bohaterach. Publikacja godna polecenia.

WOJCIECH GUZEWICZ*

Milczeń ale życiem wołać, Z ojcem Mateuszem Kolbuszem EC przeorem eremu kamedułów na krakowskich Bielanych rozmawia Grzegorz T. Sokołowski, Kraków 2024, ss. 318.

Miejscem, gdzie toczy się fabuła książki pt. *Milczeń ale życiem wołać* jest Erem Srebrnej Góry na Bielanych w Krakowie (notabene kolebka polskich kamedułów), erygowany w 1604 r. Jest to jeden z dwóch istniejących obecnie ośrodków kamedulskich na terenie Polski. Drugi, gdzie kameduli pozostają do chwili obecnej, znajduje się w Bieniszewie koło Kazimierza Biskupiego, erygowany w 1663 r. Warto dodać, iż w dawnej Rzeczypospolitej było jeszcze 6 innych ośrodków kamedulskich, tj. w Rytwianach (Erem Złotego Lasu z kościołem pw. Zwiastowania NMP, erygowany 1617 r.; klasztor został skasowany przez władze zaborcze w 1819 r.; obecnie znajduje się tam ośrodek diecezji sandomierskiej), na Bielanych w Warszawie (Erem Góry Królewskiej z kościołem pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, erygowany w 1641 r.; skasowany przez władze zaborcze w 1902 r.; obecnie mieści się tam Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), w Pożajściu koło Kowna (Erem Góry Pokoju z kościołem pw. Nawiedzenia NMP, ufundowany w 1662 r.; przekazany przez władze zaborcze w 1831 r. wspólnocie prawosławnej; obecnie zajmują go Siostry św. Kazimierza), na Wigrach (Erem Wyspy Wigierskiej z kościołem pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, erygowany w 1667 r.; skasowany przez władze zaborcze w 1800 r., obecnie znajduje się tam parafia oraz ośrodek (fundacja) prowadzony przez diecezję elcką), w Szańcu koło Pińczowa (Erem Margrabski z kościołem pw. św. Józefa, założony w 1772 r., skasowany w 1819 r.; jedynym po nim śladem pozostała wieś Kameduły, natomiast ołtarz z kościoła kamedulskiego znajduje się w kościele w miejscowości Chrobierz), w Milatynie Nowym koło Lwowa, założony w 1738 r., ale zniesiony w 1745 r. z powodu niemożności zachowania kamedulskiej dyscypliny zakonnej. Wszystkie wy-

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



mienione eremy podlegały bezpośrednio Kongregacji Kamedułów Góry Koronnej (Eremem macierzystym jest Sacro Eremo Tuscolano we Frascati pod Rzymem)¹.

Prezentowana książka – to jedyny tak obszerny wywiad rzeka, w którym przełożony Eremu na Srebrnej Górze (ojciec Mateusz Kolbus EC) opowiada o życiu codziennym kamedułów (*Codziennosc na Srebrnej Górze w Krakowie*), powołaniu, wyborze i drodze do eremu (rozdział I), kamedułach i ich regule zakonnej (rozdział II), kandydatach na kamedułów i ich formacji (rozdział III), pustyni i Bożym prowadzeniu (rozdział IV), poście i sensie ascezy (rozdział V), milczeniu i wartości słowa (rozdział VI), modlitwie (rozdział VII), Matce Bożej, Królowej Pustelników (rozdział VIII), kryzysie i nocy ciemnej (rozdział IX) i śmierci i życiu wiecznym (rozdział X). Porusza zatem istotne treści życia zakonnego białych mnichów, ale nie tylko. Wołanie pustyni, którego świadkiem jest nasza epoka było znane ludziom wszystkich religii i czasów. Słyszeli je wyznawcy hinduizmu, buddyzmu, judaizmu i chrześcijaństwa. Jednak motywacje odejścia na pustynię były różne i są złożone. Tutaj, to znaczy w przypadku kamedułów, mamy do czynienia przede wszystkim z pragnieniem doskonałości. Mnisi poszukują „czegoś”. Odchodzą na pustynię szukać samego Boga, odpowiadać na wołanie tajemniczej Osoby wzywającej do udziału w Jego życiu. Jest to zatem motywacja pozytywna (nie ma i nie może być tu miejsca wyłącznie dla ucieczki przed udrękami codziennego życia, hałasem, tłumem czy chaosem).

Wybierając inną motywację aniżeli pozytywną nie sposób być kamedułą. Już sam harmonogram pobytu w Eremie wymaga nie lada wysiłku. Każdy bowiem dzień rozpoczynają pobudką o godz. 3.30, by już o 3.45 znaleźć się w kościele i uwielbiać Boga *Godziną czytań*, która trwa bez mała godzinę w postawie stojącej (zresztą prawie wszystkie psalmy i modlitwy odmawiają na stojąco, w sumie jest to kilka godzin dziennie). Potem następuje godzinne *Lectio divina* (czytanie duchowne), a dalej *Jutrznia*, Msza św. i *Modlitwa przedpołudniowa*. O godzinie ok. 7.30 wracają do celi, by w samotności spożyć śniadanie (goście odbywający swoje rekolekcje otrzymują „bogate” śniadanie w porównaniu z zakonnikami, tj. kilka kromek chleba, masło lub serek, czasami do tego dżem). Dalej jest praca – mnisi (ale także goście, którzy wyrażają na to zgodę) sprawują zwykle stałe, przydzielone przez przeora funkcje takie

¹ Warto dodać, iż jest to jedna z trzech kongregacji kamedulskich występujących na świecie. Oprócz niej są jeszcze Kongregacja Kamedulska Zakonu Świętego Benedykta z domem generalnym w Camaldoli oraz Kongregacja Kamedułów Cenobitów (dziś już nie istniejąca). Najliczniejsza i najbardziej prężna jest Kongregacja Kamedulska Zakonu Świętego Benedykta, a więc ta, która zachowała zlecone przez Romualda z Rawenny współistnienie cenobitów i eremitów oraz przestrzega zasady, że przed przyjęciem do życia pustelniczego mnich musi przejść kilkuletnią formację we wspólnocie cenobickiej. Kongregacja Kamedułów Góry Koronnej, która zrezygnowała z zachowania mnichów cenobitów, a tym samym prowadzenia formacji wstępnej we wspólnocie cenobickiej jest najmniej liczna i ma ok 60 pustelników, z których większość wywodzi się z Polski.

jak np. kucharz, furtian czy ogrodnik. W południe wszyscy gromadzą się w kościele na *Modlitwie południowej* i odmawiają *Anioł Pański*. „W kwadrans później w przedsionku ustawia się kolejka braci. Ostrożnie, aby niczego nie rozlać, eremici odchodzą w milczeniu z ciepłym posiłkiem do cel. Na obiad przypadają zazwyczaj po trzy menażki. W pierwszej zupa, w drugiej danie z warzyw – wyjąwszy piątki i inne dni tzw. abstynencji – rarytas (zwany u kamedułów pietancją) w postaci ryby bądź jajka” (s. 12-13). Po głównym posiłku czas wolny – tzw. sjesta. O godz. 14.15 jest wspólny różaniec, a dalej *Godzina popołudniowa* i *Litania loretańska*. Studium w celi (lub praca) odbywa się do godziny 16.45, po czym następuje kolacja. O godz. 17.30 wszyscy są z powrotem w kościele i odmawiają *Nieszpory* oraz *Anioł Pański*, następnie w celi godzinne *Lectio divina*. Wspólne modlitwy kończą *Kompletą* i obrzędem pokropienia wodą święconą. Jeśli do tego dodamy stałe milczenie i liczne pokuty, w tym wyznawanie swoich win przed braćmi w każdą sobotę przed modlitwami wieczornymi – to nie sposób odnaleźć się tam i przebywać bez zaproszenia samego Boga.

W rozmowie z Grzegorzem Sokołowskim przeor krakowskich kamedułów „uchylając nieco drzwi zakrytego świata eremów, daje nam szansę, aby zaproszony na spotkanie czytelnik zdołał w sobie odmitologizować wyobrażenia o takiej formie życia, a równocześnie pozwala z wielką delikatnością poczuć technienie prawdziwej mistyki” (s. 5) – robi to, dodajmy, z prawdziwą erudycją, wręcz encyklopedyczną wiedzą. Intencją Autora nie było jednak danie monografii życia pustelniczego, a jedynie przedstawienie ogólnego zarysu tegoż życia. Niewątpliwie cel ten Autor osiągnął. Pozycja ta, ukazując duży zakres wiedzy o życiu pustelniczym, może stać się swoistym vademecum oraz okazją do refleksji nad tajemnicą człowieka podążającego Drogami Boga, inspiracją i pomocą w zrozumieniu drugiego, a także zachętą do radosnego uwielbiania Pana za bogactwo Jego charyzmatów danych Kościołowi.

Komu należy polecić tę książkę? W pierwszym rzędzie samym pustelnikom i tym, którzy czują w sobie powołanie pustelnicze. Powinni ją przeczytać także kapłani i wszyscy ci, którzy odpowiadają za to życie w Kościele. Z pewnością książka pomoże im ściślej określić, kim jest pustelnik i jakie jest jego miejsce w Kościele. Cała książka jest bardzo spójna i przejrzysta. Czytelnik postronny pozyska nie tylko wiedzę szczegółową o życiu pustelniczym, rzeczach, ludziach i zdarzeniach z tym związanych, ale może zaczerpnąć z niej życiodajny pokarm dla swego rozwoju. Czy nie taka jest właśnie misja pustelnika?

MARCIN SIENKOWSKI*

**Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*,
przeł. A. Błyszcz, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2023, ss. 272.**

Po blisko dziesięciu latach od ustąpienia z urzędu (papieża)¹ ukazała się (kolejna) książka Benedykta XVI pt. *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*. Znamienne, że publikacja ta ujrzała światło dzienne dopiero po śmierci Autora². Jak się okazuje, zdecydował o tym sam papież senior, który nie omieszczał podać powodu swojej decyzji już na początku swego dzieła.

Na książkę składa się wstęp, wprowadzenie i sześć rozdziałów. Autorem wstępu jest Elio Guerriero (włoski teolog i historyk, autor m.in. biografii Benedykta XVI pt. *Świadek prawdy*), któremu papież senior powierzył pracę nad wydaniem książki. We wstępie mówi m.in. o trudnościach, jakie napotykał Benedykt, gdy po swojej abdykacji opublikował jakiegokolwiek tekst oraz o po-myśle wydania wszystkich prac (powstałych po ustąpieniu) w jednej książce.

Na początku wprowadzenia Benedykt XVI informuje, że po wyborze papieża Franciszka zdobył się na powrót do pracy teologicznej. Zaowocowała ona przemyśleniami i tekstami, które utworzyły cykl pism składających się na wydaną książkę. Następnie dokonuje on krótkiej i ogólnej charakterystyki poszczególnych tekstów zebranych w sześciu rozdziałach. Niektóre z nich zostały przygotowane i opublikowane wcześniej (z różnych powodów i okazji). Niekiedy ich ponowne wydanie wiązało się ze zmodyfikowaniem i poprawieniem treści. Natomiast niektóre pisma nie były wcześniej ogłaszane i po raz pierwszy trafiają w ręce odbiorców.

W sześciu rozdziałach, z których każdy posiada odrębny tytuł, znajduje się łącznie szesnaście tekstów Benedykta XVI. Są to teksty różnego rodzaju (artykuły, przesłania, podziękowania, wprowadzenia, wymiana korespondencji,

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

¹ Benedykt XVI ustąpił z urzędu 28 lutego 2013 r., a decyzję o rezygnacji ogłosił 11 lutego 2013 r.

² Papież senior zmarł 31 grudnia 2022 r.



wywiady, przemówienia). Dotyczą one różnych zagadnień: religii, wiary, dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, teologii dogmatycznej i moralnej.

Ponieważ nie sposób w tej recenzji odnieść się do każdego tekstu zawartego w książce, zostaną tu przywołane tylko dwa artykuły z rozdziału czwartego. Jeden z nich jest poświęcony kapłaństwu, a drugi Eucharystii. Sam Autor podkreśla, że tekstem pt. *Katolicie kapłaństwo* stara się uzupełnić rozumienie powołania wypracowane i przedstawione w dekrecie o kapłaństwie Soboru Watykańskiego II. Zdaniem Benedykta XVI, dominuje w nim ujęcie duszpasterskie. Dlatego nowa propozycja dotyczy spojrzenia na kapłaństwo w świetle dzieła Jezusa Chrystusa dokonanego na krzyżu. Problematyka katolickiego kapłaństwa została przedstawiona przez papieża w zestawieniu z jej rozumieniem w ujęciu Lutra. W interesujący sposób papież tłumaczy pojęcie kapłaństwa ściśle powiązanego ze słuchaniem i wypełnianiem słowa Bożego, z powołaniem, z Eucharystią i z celibatem. Powołuje się przy tym na teksty biblijne, które jemu samemu ułatwiały rozumienie i realizowanie kapłaństwa.

Pogłębioną refleksję na temat Ciała i Krwi Chrystusa znajdujemy w tekście pt. *O znaczeniu komunii*. Papież senior wyjaśnia, że zawarł w nim nowe określenie (nową definicję) tego, co nazywamy spożywaniem Ciała i Krwi Chrystusa. Ukazuje w nim kształtowanie się związku Mszy św. (Eucharystii) z przyjmowaniem Komunii św., z którą z kolei ściśle wiąże się sakrament pokuty. Eucharystia w swej istocie złączona jest z Chrystusem Zmartwychwstałym, a nie tylko z żydowską Paschą (ostatnią wieczerzą). Ponadto jest zrozumiała tylko w łączności z ofiarą z siebie na krzyżu (śmierć przemieniona w dar miłości). Te aspekty pozwalają lepiej zrozumieć, co znaczą słowa Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę”. Papież konsekwentnie wykazuje, czym różni się katolickie rozumienie Eucharystii od protestanckiego spożywania posiłku, a także transsubstancjacja od konsubstancjacji. W tym kontekście widzi potrzebę skorelowania ze sobą pojęcia substancji z pojęciem relacji. Jego zdaniem, przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa oznacza pozwolenie na objęcie siebie życiem Jezusa w dynamice zmartwychwstania (s. 197).

Powyższe (wybrane) refleksje Benedykta XVI niewątpliwie wpisują się w odpowiedź na pytanie postawione w tytule jego książki. O istocie chrześcijaństwa w dużym stopniu decydują kwestie typu Eucharystia i kapłaństwo. Te i podobne im zagadnienia stale powracają w dyskusji na temat chrześcijaństwa, które polega na przemianie życia i świata. Nawet jeśli w dużej mierze zostały już opracowane, wciąż powracają w kontekście nowych problemów i pytań (zwłaszcza o tożsamość). Potrzebę ponownego ich przemyślenia i analizy dostrzegali papież senior. Można powiedzieć, że jego podejście do religii i teologii wraz z zaproponowanymi rozwiązaniami stanowi jego testament duchowy. Kto dziś poszukuje pogłębionego i zgodnego z katolicyzmem rozumienia ważnych kwestii wiary, ten powinien zapoznać się z książką Benedykta XVI. Warto to uczynić również ze względu na samego papieża, którego osoba i dzieło długo jeszcze będą inspirować nie tylko teologów.

Lista Recenzentów / The List of Reviewers „Studia Elckie” 26(2024), nr 1-4

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim Recenzentom (44) za podjęty trud i wnikliwe uwagi na temat artykułów opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2024 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy do następujących osób:

The Editorial Board of “Studia Elckie” wishes to thank all the Peer Reviewers (44) for their hard work and diligence in reviewing articles sub-mitted for publication in 2024 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

BOLIVIA

- Jozef **Smyksy** CSsR, Universidad Católica Boliviana San Pablo

CANADA

- Andrzej **Jastrzębski** OMI, St. Paul University, Ottawa

CZECH REPUBLIC

- Mariusz G. **Kuźniar**, Charles University, Prague

ITALY

- Franciszek **Krasoń** SDB, Salesian Pontifical University, Rome
- Tadeusz **Lewicki** SDB, Salesian Pontifical University, Rome
- Mirosław **Wachowski**, Pontifical Lateran University, Rome

LITHUANIA

- Salomėja **Karasevičiūtė**, Marijampolė College
- Algimantas **Katilius**, The Lithuanian Institute of History, Vilnius
- Andrius **Vaitkevičius**, Klaipėda University
- Kęstutis **Žemaitis**, Vytautas Magnus University, Kaunas

PHILIPPINES

- Jeanette Isabelle V. **Loanzon**, University of Santo Tomas, Manila
- Delfo C. **Canceran** OP, De La Salle University, Manila



SLOVAKIA

- Branislav **Kluska**, Catholic University in Ružomberok
- Jozef **Kutarňa**, St. Elisabeth University, Bratislava
- Tibor **Reimer**, Comenius University Bratislava

SPAIN

- Marek **Rackiewicz** CSsR, San Damaso Ecclesiastical University, Madrid

TANZANIA

- Jacek **Gorka** OFM, Jordan University College, Morogoro

UNITED KINGDOM

- Monika **McNeill**, Glasgow Caledonian University, Scotland

USA

- Robert A. **Delfino**, St. John's University, New York, NY
- Andrew **Gniadek**, Independent Scholar
- Curtis L. **Hancock**, Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO
- John F.X. **Knasas**, University of St. Thomas, Houston, TX
- Bradford **McCall**, Independent Scholar
- A. William **McVey**, Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT
- Thomas A. **Michaud**, Professor Emeritus
- Peter A. **Redpath**, CEO, Aquinas School of Leadership, LLC
- Paweł **Tarasiewicz**, Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO

VATICAN

- Szczepan T. **Praškiewicz** OCD, Independent Scholar

POLAND

- Andrzej **Adamski**, WSiLiZ w Rzeszowie
- Przemysław **Artemiuk**, UKSW
- Mirosław **Chmielewski** CSsR, KUL
- Imelda **Chłodna-Błach**, KUL
- Wojsław **Czupryński**, UWM
- Piotr **Jaroszyński**, KUL
- Karol **Jasiński**, UWM
- Krzysztof **Kaucha**, KUL
- Andrzej **Kopiczko**, UWM
- Dariusz **Kurzydło**, UKSW
- Grzegorz **Lęcicki**, Professor Emeritus
- Paweł **Mąkosa**, KUL
- Jan Kazimierz **Przybyłowski**, UKSW
- Aneta **Rayzacher-Majewska**, UKSW
- Tadeusz **Syczewski**, KUL
- Lucjan **Świto**, UWM

Zasady dla Autorów

Poniżej znajdują się zasady dla Autorów, które dotyczą informacji podstawowych, wymagań formalnych, standardów etycznych, procedury recenzowania oraz polityki antyplagiatowej. Wszystkie zasady są również dostępne na stronie internetowej czasopisma: <http://www.studielckie.pl/>

INFORMACJE PODSTAWOWE

1. Redakcja przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim i hiszpańskim.
2. Do publikacji są brane pod uwagę tylko te artykuły, które spełniają następujące wymagania:
 - nie były wcześniej publikowane,
 - nie są zgłoszone do publikacji w innym czasopiśmie,
 - spełniają następujące zasady i standardy:
 - wymagania formalne dotyczące artykułów,
 - standardy etyczne,
 - procedura recenzowania,
 - polityka antyplagiatowa.
3. Przesłany tekst powinien mieścić się w jednej z następujących kategorii:
 - artykuły naukowe (poruszające zagadnienia z zakresu czterech dziedzin):
 - nauki humanistyczne (filozofia, historia, nauki o kulturze i religii)
 - nauki społeczne (pedagogika, nauki o komunikacji społecznej i mediach, prawo kanoniczne)
 - nauki teologiczne (nauki teologiczne, nauki biblijne)
 - nauki o rodzinie
 - materiały historyczne,
 - recenzje,
 - sprawozdania.
4. Dwa numery w roku (pierwszy i trzeci) mają charakter tematyczny, to znaczy, że określony problem naukowy prezentują i rozwiązują z różnych perspektyw.
5. Czasopismo nie pobiera żadnych opłat ani za przyjmowanie, ani za redagowanie artykułów.
6. Autorów zainteresowanych nadesłaniem artykułu prosimy o kontakt z sekretarzem redakcji. Adres e-mail: studielckie@gmail.com

WYMAGANIA FORMALNE

1. Do artykułu autor dołącza następujące informacje:



- imię (imiona) i nazwisko,
 - afiliację akademicką,
 - adres e-mail,
 - identyfikator ORCID.
2. Artykuł powinien zawierać:
 - tytuł w języku angielskim,
 - streszczenie w języku oryginalnym oraz angielskim (100-150 słów każde),
 - słowa kluczowe w języku oryginalnym oraz angielskim (1-5 słów),
 - bibliografię.
 3. Długość artykułu powinna mieścić się w przedziale od 25 000 do 40 000 znaków (łącznie ze spacjami oraz przypisami, lecz bez bibliografii).
 4. Ważne jest uwzględnienie następujących wytycznych:
 - podejmowany problem jest wyraźnie postawiony, a cel jasno określony,
 - znaczenie pojęć jest dokładnie wyjaśnione,
 - metoda badań jest opisana i odpowiada celowi,
 - źródła i literatura są odpowiednie i wystarczające,
 - wszystkie tezy są dobrze uzasadnione,
 - artykuł jest jasny, zwięzły i interesujący,
 - podsumowanie zawiera dokładne, zrozumiałe i poparte treścią wnioski.

STANDARDY ETYCZNE

1. Dla autorów
 - Autor jest zobowiązany do rzetelnego i etycznego prowadzenia i prezentowania badań naukowych.
 - Autor tekstu powinien wyraźnie wskazać i udokumentować źródła, które umożliwiają sprawdzenie ogłaszanych wyników badań.
 - Artykuł jest intelektualną własnością autora.
 - Czasopismo nie pobiera żadnych opłat ani za zgłoszenie, ani za redagowanie artykułów.
 - Zgłaszając artykuł autor wyraża tym samym zgodę na proces recenzyjny.
 - Autor nie ma prawa dopuścić się plagiatu, autoplagiatu, fałszowania danych itp. Tego typu działania są pogwałceniem standardów etycznych i niedopuszczalnym nadużyciem, któremu stanowczo sprzeciwia się redakcja.
 - Korzystanie z tekstów obcych autorów musi być tak udokumentowane, aby nie było wątpliwości, kto jest ich twórcą. Informacje i dane pozyskane prywatnie (np. rozmowa, korespondencja) mogą być wykorzystane tylko za zgodą ich autora.
 - Jeśli zajdzie taka potrzeba, autor może zostać poproszony o przedstawienie danych badawczych, które posłużyły mu do zaprezentowania wniosków zawartych w jego artykule.
 - W celu przeciwdziałania zjawiskom określanym jako „ghostwriting” i „guest authorship” autorzy są obowiązani do przestrzegania „zapory ghostwriting”. Z „ghostwriting” mamy do czynienia, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie artykułu, ale nie ujawnił swojego udziału jako jeden z autorów. Wszyscy współautorzy muszą być zgodni, co do prezentowanych wyników badań, ponieważ są za nie w pełni odpowiedzialni. Zjawisko „guest authorship” polega na uwzględnieniu konkretnej osoby jako tej, która co prawda nie wzniosła istotnego wkładu

do artykułu, ale pracowała na rzecz jego ostatecznego kształtu. Wtedy należy ją uwzględnić np. w części „Podziękowania”. Czytelnicy powinni mieć pewność, że autorzy publikacji w rzetelny i uczciwy sposób prezentują wyniki swojej pracy, niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanych podmiotów. Autorzy mają obowiązek informowania redakcji o źródłach finansowania swego artykułu.

- Autor ma obowiązek we właściwy sposób cytować te publikacje, które miały wpływ na prezentowane wnioski i zostały wykorzystane w celu uzasadnienia własnych badań.
- Po otrzymaniu dwóch recenzji i zawartych w nich uwagach autor ma obowiązek ustosunkowania się do nich oraz wprowadzenia sugerowanych poprawek lub zmian w tekście.
- Jeśli już po opublikowaniu tekstu autor zauważy w nim znaczące błędy, powinien niezwłocznie poinformować o tym redakcję. W takim wypadku we współpracy z redaktorem naczelnym i wydawnictwem należy opublikować erratę, aneks, sprostowanie lub wycofać artykuł.
- Ten sam artykuł nie może być opublikowany w więcej niż jednym czasopiśmie. Zgłoszenie tekstu do publikacji jest równoznaczne z deklaracją, że nie został on wcześniej opublikowany ani nie jest złożony w redakcjach innych czasopism.
- Ponadto w innych przypadkach „Studia Elckie” stosują wytyczne dla autorów sformułowane przez Komitet ds. Etyki Publikacji oraz zdefiniowane w opracowaniu Odpowiedzialna publikacja naukowa: międzynarodowe standardy dla autorów.

2. Dla członków redakcji

- Do zadań redakcji należy m.in.: dbanie o przestrzeganie standardów etycznych, troska o jakość publikowanych tekstów, dopilnowanie poprawności całego procesu recenzyjnego, decydowanie o tym, które artykuły zostaną opublikowane, w razie konieczności publikowanie erraty, korekty lub sprostowania.
- Redakcja ponosi odpowiedzialność za wszystkie treści umieszczone w czasopiśmie (o ile nie podano inaczej).
- Artykuły podlegają ocenie pod względem zachowania standardów etycznych, ich jakości oraz zgodności z przyjętym celem i zakresem czasopisma. Redakcja w żaden sposób nie dyskryminuje autorów pod względem ich pochodzenia, narodowości, poglądów politycznych, płci, rasy ani wyznania.
- Członkowie redakcji są zobowiązani do dbałości o rzetelność naukową i etyczną publikowanych artykułów. Wszelkie podejrzenia o nieuczciwe praktyki są badane i demaskowane w procesie wyjaśniającym. Wykrycie jakichkolwiek nadużyć etycznych (np. plagiat, fałszerstwo, manipulacja) należy zgłosić redaktorowi naczelnemu czasopisma (sienkowskimarcin@interia.pl). Takiego zgłoszenia może dokonać członek redakcji, recenzent, czytelnik oraz osoba, która podejrzewa brak rzetelności lub dostrzega nadużycia etyczne.
- Odpowiedzialność za naruszenie zasad etycznych, a szczególnie za plagiat ponosi autor, który dopuścił się tego rodzaju nadużycia. W konsekwencji jego tekst zostaje usunięty z czasopisma. W takim wypadku na stronie internetowej pojawia się informacja o usunięciu artykułu z czasopisma i z elektronicznych baz danych, do których został przyjęty (w przypadku tekstu drukowanego redakcja zamieszcza stosowne oświadczenie w kolejnym numerze czasopisma). Ponadto o zaistniałej sytuacji i jej konsekwencjach zostają powiadomieni: autor, instytucje zatrudniające

ce autora, recenzenci i osoby poszkodowane. Jeżeli autor dopuścił się nadużyć etycznych w stopniu niewielkim, po odpowiedniej korekcie jego artykuł może zostać ponownie opublikowany.

- Redakcja jest zobowiązana do nieujawniania informacji związanych z całym procesem redakcyjnym.
- Jakakolwiek skarga na czasopismo lub redakcję powinna być pisemna. Jeśli dotyczy ona czasopisma lub członków redakcji, to musi być adresowana do redaktora naczelnego (studiaelckie@gmail.com), a jeśli dotyczy redaktora naczelnego, to powinna być skierowana do wydawcy (centrumelk@gmail.com) oraz podana do wiadomości redaktora naczelnego. Przykładowe przedmioty skargi to: naruszenie praw autora, brak sprawnej komunikacji, przewlekłość czy brak działań ze strony redakcji. Osoba skarżąca powinna otrzymać pisemne zawiadomienie o załatwieniu sprawy w terminie do 30 dni od daty złożenia skargi.
- Redakcja może wycofać artykuł lub zdecydować o korekcie artykułu już opublikowanego. Nieopublikowane teksty nie mogą być wykorzystywane w procesie wydawniczym bez zgody autora.
- Ostateczną decyzję o opublikowaniu artykułu podejmuje redaktor naczelny. Opiera się ona na przestrzeganiu standardów etycznych, wartości naukowej tekstu, jego zgodności z celem i zakresem czasopisma oraz na ocenie wydanej przez recenzentów.
- W pozostałych przypadkach „Studia Elckie” stosują wytyczne dla członków redakcji zawarte w opracowaniu Odpowiedzialna publikacja naukowa: międzynarodowe standardy dla redaktorów.

3. Dla recenzentów

- Wszystkie artykuły naukowe przechodzą proces recenzji, który jest opisany w załączce pt. Procedura recenzowania.
- Recenzent musi być ekspertem w danej dziedzinie, a wydana przez niego ocena powinna być obiektywna.
- Ponieważ recenzenci biorą udział w procesie redakcyjnym, mają znaczący wpływ na decyzje dotyczące publikacji artykułów. Dokonywana przez nich ocena tekstów i sugerowane poprawki rzutują na ostateczny kształt artykułów.
- Recenzent ma określony czas na wykonanie recenzji. W przypadku opóźnień lub rezygnacji z wykonania recenzji recenzent ma obowiązek niezwłocznie zawiadomić o tym redakcję.
- Wgląd w recenzowane artykuły mają tylko osoby upoważnione: autor, członkowie redakcji, recenzenci.
- Ocena artykułu wystawiona przez recenzenta może dotyczyć tylko i wyłącznie kwestii merytoryczno-formalnych. Jakiegokolwiek uwagi pod adresem autora są niedopuszczalne.
- Obowiązkiem recenzenta jest ujawnienie wszystkich przypadków, które wskazują na podobieństwo recenzowanego artykułu do innych tekstów. Recenzent powinien zwrócić uwagę, które istotne teksty nie zostały uwzględnione przez autora.
- Recenzowane artykuły są traktowane jako poufne. Dlatego recenzentom nie wolno wykorzystywać recenzowanych tekstów w czasie procedury recenzyjnej. W przypadku dostrzeżenia konfliktu interesów między recenzentem i autorem recenzent powinien zrezygnować z procedury recenzowania. Konflikt interesów jest

rozumiany jako: zależność służbowa, bezpośrednia współpraca naukowa, bezpośrednio relacje osobiste itp.

- Zasady dotyczące recenzentów przyjęte przez redakcję czasopisma „Studia Elckie” są zgodne z wytycznymi Komitetu ds. Etyki Publikacji.

PROCEDURA RECENZOWANIA

1. Po wstępnej i pozytywnej ocenie artykułu dokonanej przez redakcję powoływani są dwaj kompetentni i niezależni recenzenci. Recenzentami są samodzielni pracownicy naukowcy.
2. Aby artykuł mógł zostać opublikowany, potrzebne są dwie pozytywne recenzje. W przypadku, gdy jeden recenzent zarekomenduje artykuł do publikacji, a drugi go odrzuci, do oceny tekstu wyznaczany jest trzeci recenzent. Dwie negatywne recenzje kończą proces recenzji artykułu, który zostaje odrzucony.
3. Stosowany jest proces podwójnie ślepej recenzji. Autor i recenzenci pozostają anonimowi względem siebie. Tekst powinien być tak przygotowany, aby uniemożliwić recenzentowi identyfikację tożsamości autora. Recenzenci i autorzy artykułów nie są afiliowani do tej samej uczelni ani nie zachodzi konflikt interesów między nimi (zależność służbowa, bezpośrednia współpraca naukowa, bezpośrednio relacje osobiste). Recenzentami nie mogą być członkowie redakcji „Studiów Elckich”.
4. Recenzentom nie wolno wykorzystywać recenzowanych artykułów przed ich publikacją.
5. Recenzent ma obowiązek zawiadomić redakcję, gdy dostrzeże ewentualne podobieństwo recenzowanego artykułu do jakichkolwiek wcześniej publikowanych treści.
6. Recenzja ma formę pisemną i musi zawierać jednoznaczną i umotywowaną decyzję, która przybiera postać jednego z trzech wariantów:
 - przyjąć do publikacji artykuł w przedstawionej formie,
 - przyjąć do publikacji artykuł po wprowadzeniu sugerowanych poprawek,
 - odrzucić artykuł.
7. Kryteria decydujące o dopuszczeniu artykułu do publikacji lub o jego odrzuceniu znajdują się w formularzu recenzji, który jest dostępny w trzech wersjach językowych: polski, angielskim, włoskim.
8. Po otrzymaniu recenzji, której przygotowanie nie powinno przekraczać czterech tygodni redakcja informuje autora o decyzji recenzenta, a także o sporządzonych przez niego uwagach. Wtedy autor ma możliwość ustosunkowania się do nich oraz wprowadzenia poprawek lub zmian w tekście.
9. Na podstawie pozytywnych recenzji oraz po uwzględnieniu zawartych w nich uwag ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny.
10. Po opracowaniu redakcyjnym, składzie i łamaniu komputerowym autor otrzymuje artykuł do korekty autorskiej.
11. Nazwiska recenzentów poszczególnych artykułów nie są ujawniane. Raz w roku czasopismo publikuje ogólną listę recenzentów na stronie internetowej.
12. Procedura recenzowania artykułów przyjęta przez redakcję uwzględnia m.in. zalecenia Ministerstwa Edukacji i Nauki: Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce.

13. Redakcja dokłada wszelkich starań, aby dochować najwyższych standardów na każdym etapie recenzowania artykułów. W tym celu stosuje się do zaleceń rekomendowanych przez Committee on Publication Ethics (COPE).

POLITYKA ANTYPLAGIATOWA

1. Czasopismo „Studia Elckie” nie toleruje żadnej formy plagiatu ani innych nadużyć (np. autoplagiat, fałszowanie lub manipulowanie wynikami badań). Dlatego w przypadku podejrzeń lub oskarżeń o plagiat podejmujemy kroki niezbędne w celu zbadania i wyjaśnienia zaistniałej sytuacji.
2. Polityka antyplagiatowa prowadzona przez redakcję ma na celu zapobieganie plagiatom, ochronę i poszanowanie opublikowanych wyników badań, kształtowanie uczciwych postaw wśród osób zajmujących się pracą badawczą, pomoc autorom w zachowaniu oryginalności wyników ich pracy. Jest również wyrazem troski o reputację czasopisma.
3. Redakcja czasopisma przestrzega przed łamaniem i naruszaniem zasad etycznych obowiązujących w nauce oraz zasad polityki antyplagiatowej, o których tu mowa. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej i naruszenia tego rodzaju zasad będą demaskowane i dokumentowane.
4. Przed przesłaniem artykułu do publikacji autor jest proszony o upewnienie się, że wie:
 - czym jest plagiat,
 - jakie konsekwencje pociąga za sobą dopuszczenie się plagiatu.
5. Zgłoszenie tekstu do publikacji oznacza, że autor wyraźnie uznał i rzetelnie udokumentował wkład tych autorów, na których badania powołuje się w swoim artykule.
6. W celu niedopuszczenia do publikacji artykułu, który zawiera plagiat redakcja wykorzystuje systemy i programy służące do jego wykrycia.
7. Całkowitą odpowiedzialność za plagiat ponosi autor, który dopuścił się tego rodzaju nadużycia. W konsekwencji jego tekst zostaje usunięty z czasopisma. W takim wypadku na stronie internetowej pojawia się informacja o usunięciu artykułu. Ponadto o zaistniałej sytuacji i jej konsekwencjach zostają powiadomione instytucje zatrudniające autora, recenzenci i osoby poszkodowane.
8. Polityka antyplagiatowa przyjęta przez redakcję uwzględnia m.in. wytyczne COPE.

Spis treści / Contents

„Studia Elckie” 26(2024), nr 1

Wokół encykliki „Fides et ratio” – 25 lat po ogłoszeniu / About the Encyclical “Fides et Ratio” – 25 Years After Its Announcement

Od Redakcji / Editorial 7-8

Philosophy

Paweł **Tarasiewicz**, *From Revelation to Faith and Reason. A Personalist Insight
from John Paul II’s Fides et ratio* 9-18

Marcin **Sieńkowski**, *Przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania wiary
na podstawie „Fides et ratio” Jana Pawła II i „Lumen fidei” Franciszka /
Objective and Subjective Conditions of Faith in Light of “Fides et Ratio”
by John Paul II and “Lumen Fidei” by Francis* 19-31

Communication and Media Studies

A. William **McVey**, *Fides et Ratio: Rhetoric of Communal Perfection.
John Paul II, Thomas Aquinas, Fulton Sheen & John Wesley* 33-54

Theology

Anna **Zellma**, *Misja teologii we współczesnym świecie – (re)interpretacja
encykliki „Fides et ratio” / The Mission of Theology in the Modern World
– A (Re)interpretation of the Encyclical “Fides et ratio”* 55-69

Andrzej **Jastrzębski** OMI, *Fides et ratio: teologia versus psychologia /
Fides et Ratio: Theology Versus Psychology* 71-83

Rafał **Kraśnicki**, *Sens życia i sens wszechświata według Josepha Ratzingera
i Steve’a Stewarta-Williamsa. Studium porównawcze / The Meaning of Life
and the Meaning of the Universe According to Joseph Ratzinger and Steve
Stewart-Williams. A Comparative Study* 85-97

Salomėja **Karasevičiūtė**, *The Mind’s Ability to Recognize the Truth* 99-106

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 19) / Churches and Parishes of the Diocese of Elck (Part 19)* 107-122

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Ks. Marian Salamon, *Uwarunkowania historyczne i społeczno-kulturowe religijności na terenie obecnej diecezji elckiej w latach 1945-2000*, Elck 2024, ss. 82. 123-124

„Studia Elckie” 26(2024), nr 2

- Od Redakcji / Editorial 131

Philosophy

- Peter A. **Redpath**, *Aquinas on Philosophy as Prudent Desire, Pursuit, and Job of the Wise Man and Culture: To Understand First Principles and Causes of the Whole Truth about Everything* 133-141
- Daniel P. **Thero**, *Two Varieties of Akrasia* 143-152

Education

- Arleta **Suwalska**, *Values in the School Subject of Ethics in the 2015 National Core Curriculum for Upper Secondary Schools of General Education in Finland* 153-163
- Tibor **Reimer**, Daniela **Depešová**, *Development of Soft Skills in Religious Education* 165-181

History

- Kęstutis **Žemaitis**, *Religious Literature and the Work of the „Poor Sisters” Banned by the Soviet Authorities* 183-190

Canon Law

- Bartosz **Skawiński**, *Synodalność – prawo i obowiązek wszystkich wiernych / Sinodality – The Right and Duty of all the Faithful* 191-206

Theology

- Agnieszka **Wojtyra**, *Meaning in Life among Young People in Poland. A Sociological and Theological Perspective* 207-223

Culture and Religion Studies

- Algimantas **Katilius**, *Conflicts over the Language of Additional Service in the Samogitian (Telšiai) Diocese: The Cases of Zarasai and Čekiškės Parishes*225-248

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 20) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 20)* 249-262

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Nadbużanin [Józef Barwiński], *Józef Koniuszewski. Wspomnienia z czasów prześladowania Unitów na Podlasiu*, Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej UNITAS, Siedlce 2021², ss. 98. 263-265
- Marcin **Sieńkowski**: Joseph Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, t. 3, cz. 1, przeł. J. Merecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, ss. 486. 267-269

„Studia Elckie” 26(2024), nr 3

Świeccy i duchowni w Kościele / Lay Faithful and Clergy in the Church

- Od Redakcji / Editorial 277-278

Theology

- Rafał **Pokrywiński**, *States in the Mystical Body of Christ based on John Torquemada's "Summa de Ecclesia"*279-290
- Dariusz **Chmielewski**, *Wyświęceni i poślubieni – obok czy razem? / Ordained and Married – Side by Side or Together?* 291-310
- Anna **Zellma**, *Lay Faithful Involvement in the Contemporary Church – The Polish Context*311-324
- Wojśław **Czupryński**, *Presbyters and Lay Faithful in the Process of Parish Building in the Face of Today's Challenges* 325-338
- Jakub **Jakubowski**, *Mistagogia sakramentu pokuty i pojednania we Wskazaniach Konferencji Episkopatu Polski dotyczących przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania i jej recepcja w materiałach formacyjnych Nowe życie / Mystagogy of the Sacrament of Penance and Reconciliation in the Guidelines of the Polish Episcopal Conference Regarding Preparation for the Sacrament of Confirmation and its Reception in the Formation Materials New Life*339-357

Family Studies

- Tomasz **Kopiczko**, *Świętowanie zwyczajów w polskich rodzinach jako element wychowania w wierze / Celebrating Customs in Polish Families as an Element of Education in Faith* 359-376

History

- Andrzej B. **Krupa**, *Utworzenie Wydziału do Spraw Wyznań w Elblągu w 1975 roku / Establishment of the Department for Religious Affairs in Elbląg in 1975* 377-389

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 21) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 21)* 391-404

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Ks. Zdzisław Mazur, *Pro memoria*, wybór tekstów: Łukasz Kawaliło, Rzeszów 2024, ss. 309. 405-406

Reports

- Marcin **Sieńkowski**, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Wspólna droga – różne zadania. Świeccy i duchowni w Kościele”, WSD w Elku, 27 stycznia 2024 r.* 407-409

„Studia Elckie” 26(2024), nr 4

- Od Redakcji / Editorial* 417-418

Philosophy

- Andrew **Gniadek**, *The Human Person and the Structures of Presence and Absence* 419-432

- Curtis L. **Hancock**, *Plotinus on Eternity and Time* 433-446

Education

- Arleta **Suwalska**, *Educational Change in the Finnish Upper Secondary School Curriculum: Selected Aspects of Health Education* 447-458

Culture and Religion Studies

- Natalia **Wójcicka**, *Testing the Importance of the Meaning of Life in the Relationship of Religious Struggles to Spiritual Growth and Decline* 459-472

Theology

Eduardo Mauricio Justiniano **Cárdenas**, *Ensayo sobre algunos aspectos de la conciencia y la autoconciencia en la persona de Jesucristo / Essay on some Aspects of Consciousness and Self-Awareness in the Person of Jesus Christ*473-486

Maciej **Cieślukowski**, *Podstawy teologiczne duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością intelektualną / Theological Foundations of the Ministry for People with Intellectual Disability* 487-500

Family Studies

Tomasz **Kopiczko**, *Priorytety w katechezie rodzinnej w polskiej rzeczywistości duszpasterskiej. Propozycja pastoralna / Priorities in Family Catechesis in Polish Pastoral Reality. A Pastoral Proposal* 501-520

Communication and Media Studies

Anna **Gawrońska-Piotrowska**, *Sluchalność podcastów w Polsce na przykładzie studentów w wieku 19-24 lata / Podcast listening in Poland upon the Example of Students aged 19-24* 521-540

Historical Resources

Wojciech **Guzewicz**, *Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 22) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 22)* 541-558

Reviews

Jarosław **Ćwikła**: Ks. Tomasz Jelonek, *Postacie biblijne Starego Testamentu*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2022, ss. 191.559-563

Wojciech **Guzewicz**: *Milczeć ale życiem wolać*, Z ojcem Mateuszem Kolbusem EC przeorem eremu kamedułów na krakowskich Bielanych rozmawia Grzegorz T. Sokołowski, Kraków 2024, ss. 318. 565-567

Marcin **Sieńkowski**: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, przeł. A. Błyszcz, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2023, ss. 272. 569-570

Lista Recenzentów / The List of Reviewers571-572

Zasady dla Autorów 573-578

Spis treści / Contents „Studia Elckie” 26(2024), nr 1-4 579-583