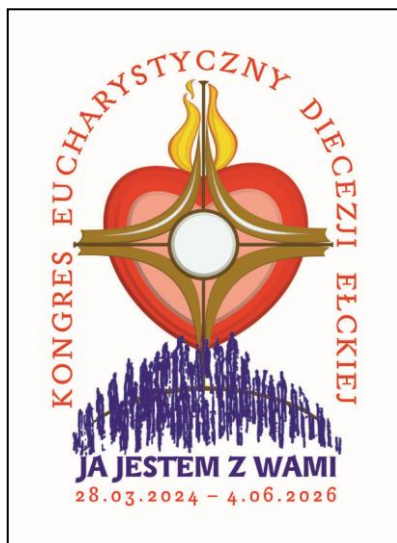


STUDIA EŁCKIE

28 (2026) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 28(2026), nr 2

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2026

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/28-2026-nr-2>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny

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

Sekretarze redakcji

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

Redaktorzy tematyczni

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

Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España
Język włoski ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
Język polski ▪ Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Redaktor statystyczny

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

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	127
--------------------------------------	-----

Philosophy

Francisco Manuel Villalba Lucas , <i>De la indigencia nativa al carácter constitutivo del don, una propuesta ontológica, ética y política de la relacionalidad humana / From Native Destitution to the Constitutive Character of the Gift: An Ontological, Ethical, and Political Proposal of Human Relationality</i>	129-139
Arthur William McVey , <i>Metaphysical Telos and Dialectical Dialogue in Peter A. Redpath: A Structural Exploration in Aristotelian-Thomistic Philosophy</i> ..	141-163

Theology

Paul Ekwenyu , <i>Challenges of Inadequate Catechesis: A Hindrance to Stable Families in Soroti Catholic Diocese (Uganda)</i>	165-179
Arvydas Ramonas , <i>The End of Everything as Transcensus and Transformatio in S. Bulgakov's "Apocalypse of John"</i>	181-200
Hubert Siepert , <i>Teologiczna interpretacja technologicznej działalności człowieka. przyczynek do teologii kontekstualnej / Theological Interpretation of Human Technological Activity: A Contribution to Contextual Theology</i> ...	201-215

Kongres Eucharystyczny Diecezji Elckiej (2024-2026)

Ryszard Sawicki , <i>Niedzielne praktyki religijne w parafiach Diecezji Elckiej. Analiza wskaźników dominantes i communicantes oraz ich zróżnicowanie geograficzne w badaniu ISKK 2025 / Sunday Religious Practices in the Parishes of the Diocese of Elk: An Analysis of the Dominantes and Communicantes Indicators and Their Geographical Differentiation in the 2025 ISKK Study</i>	217-231
Przemysław Pastewski , <i>The Devaluation of the Celebration of the Lord's Day: Between Theological Norms and Everyday Life</i>	233-244

Andrzej Kuflikowski , <i>Kryzys czy transformacja? Eucharystyczna świadomość młodzieży a wyzwania formacji pastoralnej Kościoła / Crisis or Transformation? Eucharistic Awareness of Youth and the Challenges of the Church's Pastoral Formation</i>	245-259
---	---------

Reviews

Andrzej F. Dziuba : Tomasz Pelech, <i>Obraz muzułmanów jako „obcych” w „Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem”. Studia nad warsztatem literackim Rajmunda z Aguilers</i> , Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2025, ss. 330.	261-264
Marcin Sieńkowski : Timothy Dolan, Scott Hahn, <i>Wielu jest powołanych. Odkrywając na nowo chwałę kapłaństwa</i> , Wydawnictwo JP2, Poznań 2025, ss. 137.	265-267

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Artykuły w drugim numerze czasopisma z 2026 r. podejmują różnorodne tematy i problemy z zakresu filozofii i teologii. Spośród ośmiu tekstów pięć zostało napisanych w języku angielskim, a trzech autorów pochodzi z zagranicy (Hiszpania, Litwa, USA).

Warto dodać, że jeden z artykułów jest poświęcony osobie i dziełu (filozofii) śp. prof. Petera A. Redpatha (McVey), który przez ostatnie lata współpracował z naszym czasopismem¹. Z kolei w trzech innych artykułach została podjęta problematyka związana z Eucharystią (Kuflikowski, Pastewski, Sawicki), co jest istotne również i z tego względu, że w Diecezji Elckiej dobiegł końca Kongres Eucharystyczny (2024-2026).

Ponadto informujemy, że 26 czerwca 2026 r. została wypełniona ankieta ICI Journals Master List 2025. W związku z tym po raz kolejny kwartalnik „Studia Elckie” będzie poddany ocenie wykonywanej przez Index Copernicus – globalną bazę czasopism naukowych. Ewaluacja ta uwzględnia m.in. umiędzynarodowienie czasopisma, standardy etyczne i pracę redakcyjną. Wyniki oceny poznamy za kilka miesięcy.

Oprócz artykułów naukowych w tym numerze publikujemy także recenzje dwóch książek.

Pełne treści wszystkich publikowanych tekstów znajdują się na stronie internetowej czasopisma, do odwiedzenia której uprzejmie namawiamy i zapraszamy: <https://www.studiaeckie.pl> (na dzień 30 czerwca 2026 r. liczba odsłon strony wynosiła 246093, co oznacza, że w ciągu ostatniego półrocza średnia liczba wejść w miesiąc to 6300²).

ks. Marcin Sieńkowski
w imieniu redakcji

¹ Por. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 27(2025), nr 2, s. 139.

² Por. tenże, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 27(2025), nr 4, s. 420.

FRANCISCO MANUEL VILLALBA LUCAS*

De la indigencia nativa al carácter constitutivo del don, una propuesta ontológica, ética y política de la relacionalidad humana

Resumen: Este artículo explora la indigencia originaria del ser humano no como una deficiencia a superar, sino como la base ontológica, ética y política de la relacionalidad. A través del diálogo con autores como Marcel Mauss, Derrida, Marion, Levinas y Weil, y, con el aporte de cosmovisiones indígenas y africanas, se propone que el don no es una práctica secundaria, sino la estructura constitutiva del ser humano y de la comunidad. Desde una antropología de la apertura, se defiende que la vulnerabilidad compartida es el fundamento de toda ética y de toda justicia posible, y que la lógica del don permite repensar tanto la subjetividad como las estructuras sociales, políticas y ecológicas contemporáneas.

Palabras clave: Don, Indigencia, Relacionalidad, Vulnerabilidad, Subjetividad.

From Native Destitution to the Constitutive Character of the Gift: An Ontological, Ethical, and Political Proposal of Human Relationality

Abstract: This article explores the native indigence of the human being not as a deficiency to be overcome, but as the ontological, ethical, and political foundation of relationality. Drawing on thinkers such as Marcel Mauss, Derrida, Marion, Levinas, and Weil, alongside contributions from Indigenous and African worldviews, it argues that the gift is not a secondary practice but a constitutive structure of human subjectivity and community. From an anthropology of openness, it defends the idea that shared vulnerability is the ground of all ethics and justice, and that the logic of the gift allows us to rethink both subjectivity and contemporary social, political, and ecological frameworks.

Keywords: Gift, Indigence, Relationality, Vulnerability, Subjectivity.

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



Introducción

Este artículo se sitúa entre la antropología filosófica, la fenomenología contemporánea y la filosofía política, y parte de una pregunta sencilla y radical: ¿qué implica afirmar que el ser humano nace vulnerable y dependiente? La hipótesis que guía la investigación sostiene que esta indigencia originaria no constituye una deficiencia a superar, sino la misma condición de la relationalidad y del don. Nacer pobre en recursos, tiempo y saber no es solo un dato biológico, sino una categoría ontológica: indica que el sujeto no se basta a sí mismo y que solo puede llegar a ser alguien a través de los otros.

Frente al ideal moderno de autosuficiencia y al modelo de un sujeto soberano que se concibe como dueño de sí, se propone aquí una antropología de la apertura: el ser humano se comprende como ser expuesto, necesitado y llamado, configurado por vínculos que lo preceden. Esta exposición inicial no es un accidente que debe ser neutralizado por la técnica o por la acumulación, sino el suelo sobre el que se despliega la comunidad, el lenguaje, la educación y la justicia. La vulnerabilidad compartida aparece así, como el punto de partida de toda ética posible y de toda forma de convivencia que no reduzca al otro a recurso, amenaza o competidor.

En diálogo con autores como Marcel Mauss, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas y Simone Weil, así como con diversas cosmovisiones indígenas y africanas, el texto propone que el don no es una práctica moral marginal, sino la estructura constitutiva del ser humano y de la comunidad. El don no se añade a una subjetividad ya formada, sino que contribuye a formarla: ser significa haber sido dado y seguir recibiendo. Desde esta perspectiva, la indigencia nativa no solo permite el don, sino que lo exige: solo un sujeto que no se basta a sí mismo puede acoger lo que viene de fuera y, a partir de ahí, aprender a dar.

El texto se organiza en cuatro movimientos. En primer lugar, se presenta la pobreza originaria como categoría físico-ontológica y condición de apertura a la alteridad. En segundo lugar, se reconstruyen algunas líneas fundamentales de la tradición filosófica del don en la modernidad y la contemporaneidad, subrayando sus tensiones internas. En tercer lugar, se argumenta que la indigencia estructural del ser humano constituye la matriz ontológica de todo acto de donación y acogida. Por último, se exploran las implicaciones éticas, políticas y ecológicas de una comunidad pensada desde la lógica del don, más allá de los modelos centrados en el contrato, la equivalencia y la mera redistribución de bienes.

1. Comprender la pobreza nativa

1.1 Indigencia constitutiva y dependencia originaria

La expresión “indigencia nativa” remite aquí a una condición estructural y permanente del ser humano, anterior a toda experiencia concreta de escasez económica o carencia material. No se trata de una anomalía que deba superarse

por medio del progreso técnico o la autonomía, sino de una estructura antropológica fundamental: el ser humano nace necesitado, incompleto, y permanece así en diversos grados a lo largo de su vida. Esta fragilidad no es un defecto que debe corregirse, sino el umbral mismo del que emerge la posibilidad de la relación, del lenguaje, del aprendizaje y de la comunidad. La pobreza originaria no empobrece, sino que habilita: abre al otro, al mundo, a la cultura, y pone en marcha el proceso de constitución del sujeto como ser relacional. Desde el nacimiento, el ser humano manifiesta una dependencia radical: no puede subsistir sin el cuidado de otros. La prolongada infancia, la necesidad de mediación simbólica para acceder al mundo, el aprendizaje del lenguaje y la transmisión cultural son signos evidentes de que el individuo humano no se basta a sí mismo. Esta “debilidad evolutiva” ha sido, paradójicamente, la base de su desarrollo simbólico, afectivo y social. En la Política, Aristóteles señala que el ser humano solo fuera de la comunidad es una “bestia o un dios”¹. Esta célebre expresión subraya que la autosuficiencia no es un ideal humano, sino una ficción peligrosa: la humanidad se realiza en la interdependencia.

Emmanuel Levinas, desde una perspectiva fenomenológica, radicaliza esta intuición: el yo no es un principio autónomo que elige relacionarse, sino un sujeto ya comprometido, ya expuesto, ya requerido por el otro². La alteridad no viene después del yo: lo constituye desde el principio. Ser humano es, antes que nada, ser responsable, y esa responsabilidad nace de la vulnerabilidad compartida. Las cosmovisiones indígenas, por otro lado, ofrecen una confirmación radical de esta idea. En muchas culturas andinas, amazónicas o mesoamericanas, el ser humano no se piensa como dueño de sí ni del mundo, sino como parte de un entramado de relaciones vivas, que incluye a la tierra, al tiempo, a los ancestros y a los espíritus. No se es “rico” por poseer mucho, sino por saberse parte de una red de reciprocidades que nutren y exigen. La dependencia no es una tara: es el signo de una pertenencia profunda.

1.2 Ontología de la apertura

Si se acepta que la pobreza nativa no es meramente una falta de bienes, sino una forma de apertura ontológica, entonces se transforma radicalmente la comprensión del sujeto. El ser humano no es un ente cerrado, autónomo y autosuficiente, sino un ser atravesado por la necesidad, abierto al otro y al mundo, llamado a recibir. Simone Weil³, al reflexionar sobre el sufrimiento y la gracia, afirma que es precisamente en la necesidad donde puede irrumpir lo más alto, aquello que no se impone por fuerza sino que se acoge. En su lenguaje teológico-filosófico, la gracia necesita de la indigencia para manifestarse. La necesidad, lejos de ser simple pasividad, es una disposición activa hacia lo otro: una forma de espera, de esperanza, de atención. Martin Heidegger, por su parte, describe al *Dasein* como un ser arrojado, incompleto, expuesto a la finitud, a la muerte y al

¹ Aristóteles, *Política*, I, 1253a.

² E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977.

³ Cf. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, p. 30-40.

tiempo⁴. Esta estructura ontológica no se supera con proyectos o técnicas: es la condición de posibilidad del pensamiento, del cuidado y del lenguaje. El ser humano no se da a sí mismo, sino que está siempre ya implicado en un mundo que lo excede. Levinas retoma esta intuición heideggeriana, pero la convierte en una ética: el rostro del otro, vulnerable, indefenso, me obliga, me llama, me convoca. No hay ética sin vulnerabilidad. Y no hay vulnerabilidad sin la apertura que permite el don⁵. En las filosofías indígenas, esta ontología de la apertura se articula como una economía simbólica: vivir es estar en deuda permanente con la tierra, con los ancestros, con la comunidad⁶. La pobreza es aquí sinónimo de pertenencia, no de exclusión. Se vive para recibir y dar; no para acumular. Las economías del don no buscan eliminar la necesidad, sino acogerla como fuente de comunión.

2. La tradición filosófica del don

2.1 El don como problema filosófico

Desde que Marcel Mauss publicara su influyente *Ensayo sobre el don* en 1925, el fenómeno del dar ha dejado de entenderse como un gesto espontáneo o individual, para ser reconocido como una práctica estructurante de las relaciones sociales. Mauss mostró cómo en las sociedades arcaicas el don no era un gesto espontáneo, sino una institución compleja basada en una triple obligación: dar, recibir y devolver⁷. El don genera, por tanto, una deuda simbólica que funda comunidad. En este marco, el acto de donar no es un simple movimiento individual, sino una práctica estructurante que articula el tejido social, confiriendo sentido a la pertenencia, el reconocimiento y la reciprocidad. Pero con Mauss también se abre una aporía fundamental que atravesará el pensamiento contemporáneo: ¿es posible un don verdaderamente gratuito? ¿Puede existir una donación que no implique algún tipo de retorno, sea material, simbólico o afectivo, y que no esté ya inscrita en una economía de reconocimiento?

Jacques Derrida retoma esta inquietud y la lleva a sus últimas consecuencias. En *Dar el tiempo*⁸, afirma que todo don que se reconoce como tal está ya contaminado por la reciprocidad. Para que haya un “don puro”, este no debe ser reconocido ni como acto ni como donación, ni por el donador ni por el receptor. Si es percibido, contabilizado, agradecido o devuelto, se transforma en inversión, deuda o contrato. Así, el don puro se vuelve un imposible necesario: una figura paradójica que desborda toda lógica y que siempre escapa a su propia presencia. Esta imposibilidad, sin embargo, no anula el don, sino que lo sitúa en un horizonte de exigencia ética radical. Precisamente porque no puede realizarse

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, París 1982.

⁶ G. Cajete, *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*, Durango 1994.

⁷ M. Mauss, *El don*, Madrid 1979.

⁸ Cf. J. Derrida, *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, Barcelona 1995, p. 1-40.

plenamente sin traicionarse, el don se convierte en una aspiración que desestabiliza las categorías tradicionales de propiedad, mérito y justicia. En este sentido, Derrida no niega el don, sino que lo preserva como promesa incondicional, como interrupción de toda economía del cálculo y como apertura a lo otro en su alteridad irreductible.

Jean-Luc Marion, desde la fenomenología, replantea este problema ofreciendo un giro decisivo: el don no debe pensarse desde el acto del sujeto que da, sino desde la saturación del fenómeno que se da por sí mismo. En *Siendo dado*⁹, Marion propone una fenomenología del “dado” (le donné), es decir, de aquello que irrumpe más allá de la intencionalidad del sujeto, excediendo sus categorías y resistiéndose a ser poseído. El don sería entonces una manifestación del exceso, una aparición que se impone al sujeto. Donar, entonces, no es tanto un acto voluntario como un acontecimiento de donación que excede la economía del interés. El don, en este marco, no depende de una intencionalidad previa ni de un sujeto autónomo, sino que acontece como irrupción de sentido que precede y constituye al yo. Así entendido, el don no es algo que se controla ni se produce, sino algo que se recibe sin garantía ni cálculo: una gracia que transforma al sujeto al margen de su voluntad.

Estos tres enfoques, Mauss, Derrida, Marion, configuran una constelación de sentidos en torno al don: como dispositivo social de reciprocidad, como aporía ética y como fenómeno saturado. Lo que comparten es su cuestionamiento de la lógica moderna del intercambio simétrico y de la equivalencia. En todos ellos, el don revela lo inasimilable, lo no-reducible a cálculo o contrato.

2.2 El don como acción constitutiva

No obstante, más allá de la paradoja de la gratuidad y del análisis fenomenológico del exceso, este trabajo propone recuperar el don como gesto originario, como acto constitutivo del vínculo, del sujeto y de la comunidad. Es decir, el don no es simplemente una práctica que circula entre sujetos ya constituidos, sino la matriz desde la cual surgen tanto el yo como el nosotros. Paul Ricoeur ofrece una clave decisiva en esta dirección. En *Sí mismo como otro*¹⁰, sostiene que la identidad personal se forma narrativamente a través de los actos de dar, recibir, prometer y perdonar. Estos actos no son simples comportamientos: son configuradores de sentido, porque inscriben al sujeto en una temporalidad ética. Dar, en este contexto, es abrir un relato común, es instituir un horizonte compartido que va más allá del presente. A diferencia del contrato, que se basa en la equivalencia formal y en la lógica del equilibrio, el don, introduce una dimensión de exceso, de asimetría y de riesgo. Dar implica exponerse, interrumpir la contabilidad y asumir una vulnerabilidad radical. Quien recibe no controla el don: es transformado por él. En esta relación, el sujeto no permanece idéntico a sí mismo, sino que se constituye como donatario.

⁹ Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado*, Madrid 2008, Cap. I-II.

¹⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996.

El antropólogo David Graeber ha señalado que la modernidad ha empobrecido radicalmente el sentido del don al reducirlo a una forma encubierta de transacción. En las economías capitalistas, la deuda debe ser saldada; en las sociedades tradicionales, la deuda permanece como vínculo. Esta “deuda creativa” no oprime ni anula, sino que une y proyecta. Lo no devuelto no es una falta, sino una memoria compartida¹¹.

Las culturas tradicionales han comprendido esto desde antiguo. Sistemas como el potlatch entre los pueblos del noroeste americano¹², la xenia griega o los rituales de reciprocidad en el mundo andino no buscan equilibrar las cuentas, sino intensificar la red de relaciones simbólicas. El prestigio no se adquiere acumulando, sino dando más de lo que se recibe. El don se convierte así en acto político, espiritual y ontológico. Desde esta perspectiva, Jean-Luc Marion introduce una afirmación decisiva: el don no necesita un receptor previo: lo crea¹³. Esta idea, que retoma y radicaliza la noción de “don sin sujeto”, transforma completamente la comprensión de la subjetividad: el yo no preexiste a la donación, sino que emerge como efecto de ella. La identidad personal, entonces, no es resultado de una decisión autónoma, sino de una donación recibida. Esta ontología del don nos permite pensar una subjetividad no como sustancia, sino como exposición; no como propiedad de sí, sino como apertura al otro. Ser es poder recibir y existir es haber sido donado. En este sentido, el don no es un suplemento ético ni una virtud ocasional, sino la forma originaria de la relacionalidad humana.

3. La condición nativa del hombre como condición del don

3.1 La indigencia nativa como apertura al don

El don no se da en el vacío, sino que necesita un espacio receptivo, una apertura radical, una falta desde la cual pueda irrumpir. En este sentido, la pobreza originaria del ser humano, su indigencia física, simbólica y ontológica, no es un obstáculo para el don, sino precisamente su condición de posibilidad. Solo quien no se basta a sí mismo, quien no posee todo, quien no domina su ser, puede recibir sin apropiarse, y así ser transformado. La antropología contemporánea ha mostrado que en muchas culturas tradicionales, lejos de concebir la pobreza como una deficiencia o un estigma, se la interpreta como un signo de pertenencia y de necesidad mutua. En el pensamiento andino, por ejemplo, estar necesitado es la premisa para estar vinculado. Nadie se sostiene solo, y esa insuficiencia no es un problema a erradicar, sino un principio relacional a cultivar. La interdependencia se convierte así en virtud y en equilibrio. Jean-Luc Marion insiste en que el don, para manifestarse como fenómeno, requiere tres elementos: distancia, alteridad y receptividad. Donar no es imponer, ni sim-

¹¹ D. Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, Nueva York 2011.

¹² F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897.

¹³ J.-L. Marion, *Siendo dado*, op. cit., cap. I-II.

plemente transferir un objeto: es dejar acontecer algo que solo puede ser acogido. Y esto presupone una grieta, una herida, un espacio abierto. El sujeto indigente, por tanto, no es menos que el donador: es el lugar donde el don puede tener lugar. Sin necesidad, no hay recepción posible; sin falta, no hay transformación.

Esta perspectiva subvierte el imaginario moderno del don como flujo descendente: el fuerte da al débil, el que posee entrega a quien no tiene. En cambio, desde una ontología relacional, el don parte precisamente de la carencia. Como ya vimos en Marion, el don no necesita un receptor: lo crea. Este giro es decisivo: el don inaugura al sujeto, lo constituye, lo hace ser. La pobreza, entendida como hendidura ontológica, se convierte así en espacio fértil. No como simple negatividad, sino como umbral para lo inesperado. Allí donde hay falta, puede irrumpir lo otro; allí donde hay incompletud, puede abrirse la posibilidad del vínculo. Como señala Simone Weil, “*la gracia solo entra en las almas vacías*”¹⁴. Esta concepción también está presente en las cosmovisiones africanas, como en la filosofía del ubuntu, donde la persona no es tal por sí sola, sino porque pertenece a una red de relaciones. “Soy porque somos”, dice el adagio. Y ese “ser con” se funda precisamente en la conciencia de necesitar al otro. La riqueza no es la acumulación, sino el estar abierto a compartir. La pobreza no es, entonces, una realidad a negar o eliminar por completo, sino un punto de partida que nos recuerda nuestra condición de criaturas finitas, vulnerables y constitutivamente ligadas a los demás. Una sociedad que niega esta dimensión, que absolutiza la autosuficiencia y tecnifica la existencia hasta hacerla invulnerable, se vuelve inhóspita al don: no puede ya acoger, porque no reconoce su propia necesidad.

3.2 El riesgo y la ética del donar

Donar y recibir son actos profundamente éticos. No se trata de movimientos mecánicos ni transacciones sin implicación: implican exposición, riesgo y responsabilidad. En el acto de dar, uno se expone al rechazo, al malentendido, a la ingratitud. Y en el acto de recibir, uno se abre a la dependencia, a la alteración de sí, a la deuda simbólica. Ambos gestos suponen salir de sí, descentrarse. Emmanuel Levinas ha tematizado esta dimensión con claridad¹⁵. Para él, la ética no nace de la elección libre, sino del clamor del otro que me convoca desde su rostro vulnerable. La responsabilidad no es voluntaria, sino impuesta por la presencia del otro que no puedo reducir a lo mismo. En esta visión, donar no es ejercer un poder, sino responder a una exigencia que me precede. Y esa exigencia solo se vuelve audible cuando reconozco mi propia pobreza: mi finitud, mi necesidad, mi apertura.

Esta ética del don se distancia tanto del contractualismo liberal como del utilitarismo. No se funda en la equivalencia, ni en el cálculo del mayor beneficio, sino en una desproporción originaria que es también una oportunidad de

¹⁴ Cf. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 36.

¹⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, op. cit.

comunidad. Como afirma Derrida, el don es estructuralmente inestable, siempre en peligro de transformarse en poder, en deuda, en sistema¹⁶. Pero esa fragilidad es también su fuerza: porque nos recuerda que no todo puede ser controlado ni devuelto. Una auténtica ética del don requiere, por tanto, una conciencia lúcida de la vulnerabilidad compartida: donar no desde la superioridad, sino desde la reciprocidad asimétrica que nos constituye. Solo quien se sabe frágil puede dar sin dominar, acoger sin apropiarse, responder sin esperar retorno. El don, en su forma más alta, no exige nada: ni gratitud, ni justicia, ni recuerdo. En este punto, la ética del don se entrelaza con una política de la hospitalidad. Acoger al otro no porque tenga derechos, ni porque me sea útil, ni porque sea igual, sino porque es otro. Como diría Levinas, el otro me concierne sin que yo lo haya elegido. Esta hospitalidad radical no puede institucionalizarse del todo, pero puede orientar nuestras prácticas políticas, pedagógicas y comunitarias. El don, en este sentido, no busca corregir desigualdades únicamente mediante la redistribución: busca construir vínculos desde el reconocimiento de una vulnerabilidad común. Y esa vulnerabilidad no es una falta: es la materia prima de lo humano.

4. El don, la comunidad y las implicaciones políticas

4.1 Más allá del intercambio individual: el don como tejido social

Durante siglos, la organización política ha sido pensada desde la lógica del contrato, del derecho y de la redistribución. Sin embargo, en muchas culturas tradicionales, el tejido de lo común no ha sido sostenido por reglas legales ni por equilibrios distributivos, sino por estructuras simbólicas de reciprocidad, hospitalidad y donación. El don no aparece como un acto marginal o privado, sino como la gramática originaria de la comunidad. El potlatch de los pueblos kwakiutl, las prácticas de xenia en la Grecia antigua, las fiestas agrícolas andinas o las formas de redistribución ritual en África subsahariana son expresiones concretas de este principio: dar, recibir y devolver no son solo gestos éticos, sino actos fundantes de lo político. En estas culturas, lo común no se construye desde la apropiación o el contrato, sino desde la circulación del don que redistribuye prestigio, reequilibra tensiones y actualiza los vínculos. Franz Boas, al estudiar el potlatch, mostró cómo los jefes adquirían autoridad no acumulando, sino dando en exceso. La generosidad no era caridad, sino expresión de poder simbólico y político. Quien más daba no empobrecía: se engrandecía. Esta lógica, radicalmente opuesta al capitalismo acumulativo, revela una concepción del poder como donación y no como propiedad. Lo político no comienza en la apropiación, sino en el despojo voluntario. Lewis Hyde ha propuesto una distinción crucial entre los bienes que funcionan como mercancías, regulados por el valor de cambio, y los que solo florecen como dones: el arte, el amor, la palabra, la amistad, el conocimiento¹⁷. Cuando estos se mercantilizan, pierden su

¹⁶ J. Derrida, *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, op. cit., p. 1-40.

¹⁷ L. Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Nueva York 1983.

capacidad de generar comunidad y sentido. Su eficacia depende precisamente de que no se contabilicen, de que no tengan precio.

Desde esta perspectiva, el don no es una excepción virtuosa ni un suplemento ético al contrato social. Es una estructura originaria y persistente, que sigue operando incluso en sociedades burocratizadas y mercantilizadas. La familia, el cuidado, la amistad, la educación o el arte se sostienen sobre gestos de donación que no pueden exigirse, pero sin los cuales la vida social se desintegra. Negar la indigencia originaria del ser humano es también negar la necesidad del otro. Una sociedad que absolutiza la autosuficiencia y reduce toda interacción a intercambio pierde su capacidad de acoger, de cuidar y de confiar. El don, en cambio, exige y cultiva una subjetividad abierta, capaz de dar sin garantía y de recibir sin apropiarse. Solo desde esta disponibilidad es posible una comunidad verdaderamente humana.

4.2 Repensar la justicia desde el don

Las consecuencias políticas de esta concepción del don son profundas. Pensar la justicia desde el don no significa renunciar a la redistribución, sino cuestionar sus fundamentos: ya no se trata únicamente de equilibrar cargas o compensar desigualdades, sino de reconocer la interdependencia constitutiva de los sujetos y el carácter relacional del mundo. En este horizonte, la justicia deja de fundarse únicamente en la igualdad formal y se abre a una justicia hospitalaria, que reconoce la singularidad del otro más allá de los marcos jurídicos convencionales. No toda necesidad puede formalizarse en derechos, ni toda relación puede traducirse en contrato. Como señala Marion, el don no tiene por qué ser justo: crea lo justo. Esta afirmación, provocadora, invita a pensar la justicia no como distribución de lo dado, sino como acontecimiento originario y por tanto, la justicia no puede limitarse al equilibrio de cargas, sino que debe abrirse al reconocimiento de la vulnerabilidad común. Esta vulnerabilidad compartida no es un déficit que deba ser compensado, sino una condición constitutiva que interpela éticamente a los sujetos. En este marco, el don aparece no como un añadido opcional a la justicia, sino como su impulso originario: un reconocimiento del otro que precede toda norma y que funda la posibilidad misma de lo justo.

La politóloga M. Schmitt¹⁸ ha argumentado que introducir la lógica del don en la teoría política permite superar la dicotomía moderna entre el individualismo liberal y el colectivismo normativo. El don, introduce una tercera vía: la de la relacionalidad concreta, situada, simbólica, que no disuelve la diferencia ni absolutiza al individuo. Dar y recibir no unifican en abstracto, sino que entretejen una red de vínculos vivos. Desde esta perspectiva, el Estado no puede ser reducido a una maquinaria de gestión técnica. Debe ser repensado como instancia relacional, como espacio de hospitalidad y mediación simbólica. La

¹⁸ M. Schmitt, *Redistribution and Reciprocity: The Gift in Political Theory*, "Political Theory" 49(2021), núm. 1.

economía, por su parte, deja de ser mera administración de recursos para convertirse en lugar de circulación de dones: de tiempo, de cuidado, de saber, de tierra, de vida.

En el ámbito ecológico, esta visión adquiere una fuerza particular. Si la tierra se comprende como don recibido, y no como recurso a explotar, la política ya no puede reducirse a gestión productiva. Debe convertirse en una respuesta agradecida y custodial. El don, redefine así los límites del derecho, de la propiedad y del valor. En última instancia, pensar la política desde el don es imaginar una comunidad no fundada en la seguridad ni en el control, sino en la apertura, la generosidad y la confianza. Una comunidad que reconoce que la vida no se posee, sino que se comparte.

Conclusión

La reflexión desarrollada a lo largo de este trabajo permite reformular la tesis de partida: la indigencia nativa del ser humano no es una imperfección a corregir por la técnica, la riqueza o la autonomía, sino el fundamento mismo de una existencia abierta al otro. La pobreza originaria, entendida como carencia ontológica, dependencia estructural y exposición a la alteridad, no limita el don, sino que lo hace posible. Solo un sujeto que experimenta su necesidad puede recibir sin apropiarse, dejarse afectar y ser transformado. En este sentido, ser humano significa haber sido dado y seguir estando en deuda con lo que no se ha producido ni merecido.

Desde esta clave, el don deja de aparecer como gesto voluntarista o excepcional y se muestra como la forma originaria de la relacionalidad humana. La vida, el lenguaje, la educación, el cuidado o el amor se presentan como hechos primeros que anteceden a toda decisión y configuran una subjetividad siempre atravesada por la receptividad y la responsabilidad. Frente al paradigma dominante que concibe al sujeto como propietario de sí y calculador de sus intereses, se propone una antropología relacional: el ser humano como ser-en-don, constituido por vínculos que no controla del todo.

Las consecuencias de este desplazamiento se extienden al ámbito ético, político y ecológico. Éticamente, una comprensión del sujeto desde la indigencia y el don impulsa una práctica de la hospitalidad que no se reduce a la mera aplicación de normas, sino que reconoce en la vulnerabilidad del otro una llamada anterior a todo contrato. Políticamente, invita a repensar la justicia más allá de la sola redistribución, como reconocimiento de una interdependencia estructural que ninguna institucionalidad puede suprimir. Ecológicamente, exige comprender la tierra y la vida como dones recibidos y no como reservas disponibles, abriendo la posibilidad de una relación custodial con el mundo.

Reconocer la pobreza nativa como rasgo constitutivo no conduce a la renuncia, sino a una forma distinta de fortaleza. Saber que no se posee todo lo que se es, que no se domina todo lo que se da ni se merece todo lo que se recibe, no empobrece, sino que vincula. Desde ahí se hace pensable una comunidad

fundada no en la seguridad y el control, sino en la apertura, la generosidad y la gratitud: una comunidad de seres donados que pueden, precisamente por ello, donar.

* * *

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, I, 1253a.
Boas F., *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897.
Cajete G., *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*, Durango 1994.
Derrida J., *Dar el tiempo I: la moneda falsa*, Barcelona 1995.
Graeber D., *Debt: The First 5,000 Years*, Nueva York 2011.
Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
Hyde L., *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Nueva York 1983.
Levinas E., *Éthique et infini*, París 1982.
Levinas E., *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977.
Marion J.-L., *Siendo dado*, Madrid 2008.
Mauss M., *El don*, Madrid 1979.
Ricoeur P., *Sí mismo como otro*, Madrid 1996.
Schmitt M., *Redistribution and Reciprocity: The Gift in Political Theory*, "Political Theory" 49(2021), núm. 1.
Weil S., *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994.

A. WILLIAM McVEY*

Metaphysical Telos and Dialectical Dialogue in Peter A. Redpath: A Structural Exploration in Aristotelian- Thomistic Philosophy. Tracing the Recovery of Wisdom as the Architectonic End of Philosophy and Science

Abstract: This manuscript undertakes a systematic examination of the philosophical project of Peter A. Redpath, focusing on his diagnosis of the severance of Western philosophy from its proper end – wisdom (sapientia) – and his constructive program for its recovery through genuine dialectical dialogue grounded in Aristotelian-Thomistic metaphysical realism. Drawing upon Redpath’s *Wisdom’s Odyssey: From Philosophy to Transcendental Sophistry* (1997) and *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics* (2012), the manuscript traces the concept of telos across its three interlocking registers – the individual human being, the discipline of philosophy, and the enterprise of science – before examining how the Cartesian revolution of the seventeenth century severed each of these from its proper end. Through comparative analysis of six major thinkers – Plato, Aristotle, Aquinas, Descartes, Hegel, and Redpath – the manuscript argues that Redpath’s project constitutes a genuinely countercultural philosophical intervention: the recovery of wisdom as the architectonic end of all inquiry and of genuine dialectical dialogue as the communal form in which that wisdom is partially and progressively realized.

Keywords: Peter A. Redpath, Aristotelian-Thomistic Philosophy, Philosophy and Science, Metaphysic, Wisdom, Telos.

Introduction: The Wound in Western Philosophy

There is a peculiarity in the intellectual life of the modern West that is at once pervasive and largely invisible: the complete disappearance of any serious, publicly recognized end for philosophy and science. Contemporary academic philosophy concerns itself with an extraordinary range of specialized problems – philosophy of mind, metaethics, formal logic, philosophy of language – yet seldom asks what, in the end, all of this is for. The sciences, for their part,

* A. William McVey – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
ORCID: no data; e-mail: revcanada@gmail.com



produce knowledge of staggering precision and technical power, yet they are structurally incapable of answering the question that philosophy was classically charged with answering: what is the good for which all inquiry ultimately strives? The thesis of this manuscript is that this peculiarity is not accidental. It is the predictable and traceable consequence of a philosophical rupture that took place in the seventeenth century, one whose depth and scope Peter A. Redpath has devoted his scholarly career to diagnosing, tracing, and remedying.

The rupture Redpath identifies is, at its core, the severing of philosophy and science from their proper end – wisdom, or *sapientia* – a wound inflicted most decisively by René Descartes but prepared by centuries of accumulated confusion stretching back to the sophists of ancient Greece¹. Descartes did not merely revise a few philosophical doctrines; he inverted the classical order of inquiry. By making the isolated, doubting subject (*cogito ergo sum*) rather than the real order of being the foundation of all knowledge, and by expelling final causation from his account of nature, Descartes amputated the very structure that had given philosophy and science their intelligibility, their unity, and their dignity. What remained was a powerful tool – mathematics applied to matter – but a tool without a master, a method without a *telos*.

The pathologies that flow from this rupture are, for Redpath, three and deeply interlocking. The first is the expulsion of final causation – *telos* – from scientific inquiry. In the Aristotelian tradition, understanding a thing required understanding what it is for: the four causes, of which the final cause was architectonic, ordered all explanation toward purpose and perfection. Cartesian and post-Cartesian science replaced this purposive structure with a mechanistic and mathematical one, in which nature is a system of quantifiable forces operating without intrinsic direction. This was not a neutral methodological adjustment; it was a metaphysical decision with enormous consequences, for it made it impossible, at the level of scientific principle, to ask what anything is for². Science became, in Redpath's terms, ungoverned power – enormously capable, yet structurally blind to its own end.

The second pathology is the replacement of genuine dialectical dialogue with what Redpath calls transcendental sophistry: forms of discourse that preserve the external structure of philosophical reasoning while abandoning its essential orientation toward truth. Genuine dialectical dialogue, as Socrates practiced it and as Aristotle theorized it, is ordered toward wisdom; it is self-correcting, communal, and grounded in the real order of things. Transcendental sophistry, by contrast, is discourse in service of rhetorical, ideological, or methodological ends that are not truth. It constructs categories that immunize conclusions against contradiction. It mistakes the appearance of depth for the reality of

¹ P.A. Redpath, *Wisdom's Odyssey: From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam: Editions Rodopi, 1997, 1-15.

² P.A. Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, Manitou Springs, CO: Socratic Press, 2012, 3-22.

wisdom. And because it retains the vocabulary of philosophy, it is far more dangerous than mere ignorance – it is error wearing the garb of inquiry.

The third pathology, which both generates and is reinforced by the first two, is the fragmentation of the disciplines of learning into sealed specializations incapable of genuine communication with one another. When wisdom – the architectonic science of first and highest causes – is displaced as the governing end of inquiry, there is no longer any principle of unity by which the various sciences can be related to one another or to the whole of reality. Each discipline develops its own methods, its own vocabulary, its own criteria of success, and its own internal standards of prestige; and the question of how they all fit together, or what they are all ultimately for, simply goes unasked. This is not merely an organizational inconvenience. For Redpath, following the Aristotelian-Thomistic tradition, the fragmentation of the disciplines is the institutional expression of the loss of wisdom – the wound made visible in the architecture of the modern university.

It is against this background that Redpath's philosophical project must be understood. His work is not primarily negative – a catalogue of errors – but constructive: an effort to recover, on the basis of the Aristotelian-Thomistic tradition, the metaphysical and methodological conditions under which genuine philosophical inquiry, and genuine science, become possible again. The present manuscript undertakes a systematic exposition and analysis of that project, examining the concept of telos in its classical formulation, tracing the historical stages of its corruption, and articulating the structure of Redpath's proposed recovery. The argument that emerges is that this recovery is not an academic exercise but a civilizational necessity.

The Architecture of Telos

To understand what was lost in the Cartesian revolution, one must first understand, with precision, what telos means and how it functions within the Aristotelian-Thomistic metaphysical framework. The concept is frequently rendered in English as “purpose”, “end”, or “goal”, but these translations, while not incorrect, fail to convey the full metaphysical weight of the term. For Aristotle, telos is not merely a subjective aim or intention; it is an intrinsic, objective principle of order inscribed in the real structure of things, by which each being is directed toward its proper perfection. The acorn is ordered, from within its own nature, toward the oak; the eye is ordered, from within its own structure, toward sight; the human intellect is ordered, from within its own constitution, toward truth and wisdom. To understand any natural thing, one must understand its telos – and to expel telos from inquiry is therefore to make genuine understanding of natural things impossible³.

³ Aristotle, *Metaphysics*, 1.1-2 (981a-982b), trans. W.D. Ross, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Telos operates, in Redpath's analysis, on three interlocking registers that cannot be properly separated without distorting each of them. The first register is that of the individual human being. For Aristotle, the telos of the human person is eudaimonia – a term conventionally translated as “happiness” but which more precisely designates the flourishing of the rational and virtuous life. The human being is not merely driven by appetite or custom but is ordered, by virtue of its rational nature, toward a determinate perfection: the full and excellent exercise of those capacities that are distinctively human, above all the intellectual and moral virtues. This ordering is not imposed from without; it is intrinsic to what the human being is. The loss of telos at this register means the loss of any objective standard by which human life can be evaluated as more or less fully realized – a loss with consequences not only philosophical but deeply practical and political.

The second register is that of philosophy as a discipline. Here, Redpath's analysis follows Aristotle's account of sophia – wisdom – as the highest intellectual virtue and the architectonic science. Philosophy's proper telos is not method, not utility, not the production of publishable results, but wisdom: unified, certain knowledge of all things under their first and highest causes. Aquinas articulates this with characteristic precision:

Wisdom is the most certain of all the sciences, because it is concerned with the highest causes (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 1).

The significance of this claim cannot be overstated. For Aquinas, following Aristotle, sapientia is not a vague aspiration or a sentiment of reverence for deep questions; it is a precise metaphysical destination – a determinate intellectual perfection – that orders all inquiry by reference to first and highest causes⁴. It is the science that judges all other sciences, not by invading their proper domains but by situating them within the whole of knowable reality. When philosophy loses this orientation – when it mistakes method for end, or when it abandons the question of first causes entirely – it does not merely become less ambitious. It ceases to be philosophy in the classical sense and becomes something else: a sophisticated form of technique, or, in Redpath's darker diagnosis, a form of sophistry.

The third register is that of science itself. This is the register most dramatically affected by the Cartesian revolution, and it is therefore the one on which Redpath's diagnosis is most urgent. In the Aristotelian framework, science (episteme) is ordered toward the demonstration of real natures and causes, grounded in first principles that dialectic has examined and wisdom judges. Scientific understanding, properly so called, is not mere accurate prediction or technically useful generalization – it is knowledge of why things are as they are, knowledge of causes, culminating in knowledge of first causes⁵. Science without telos

⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 1, trans. Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD: Christian Classics, 1981.

⁵ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2; II-II, q. 45, a. 1.

becomes, in Redpath's phrase, mere technique: immensely powerful, capable of reshaping the physical world, but structurally ungoverned – it cannot say what it is for, because it has amputated the very principle that would allow the question to be asked⁶.

What makes Redpath's analysis distinctive is his insistence that these three registers are not merely analogically related but genuinely interlocking: the telos of the individual human being, the telos of philosophy as a discipline, and the telos of science as a form of inquiry are aspects of a single, coherent metaphysical order in which wisdom (*sapientia*) serves as the architectonic end. When one register is disrupted, the others are necessarily distorted. The Cartesian expulsion of final causation from science did not merely change how scientists thought about nature; it disrupted the ordering of philosophy toward wisdom and, ultimately, the ordering of the human person toward genuine flourishing. It is this systemic, architectonic character of the loss that makes Redpath's recovery project so demanding – and so important.

Plato's Dialectic: Ascent to the Good

The roots of the concept of dialectic as ordered inquiry lie in the dialogues of Plato, and any serious engagement with Redpath's account of genuine dialectical dialogue must begin there. For Plato, dialectic is not a technique among others; it is not even primarily a method in the modern methodological sense. It is the movement of the philosophical soul toward its proper end – the ascent of the mind from the flux of appearances to the stability of truth, from opinion to knowledge, from the shadows of the cave to the light of the Form of the Good. This movement is simultaneously epistemic, ethical, and teleological; it is the whole philosophical life compressed into a cognitive and existential journey⁷.

The most systematic presentation of this ascent in the Platonic corpus appears in the celebrated image of the Divided Line in the *Republic* (Books VI–VII). Plato there delineates four stages of cognition, arranged in a hierarchical ascent from the lowest to the highest. The first stage, *eikasia* (image-thinking), corresponds to the apprehension of mere shadows and reflections – the lowest level of cognitive engagement with reality. The second, *pistis* (belief), corresponds to perception of visible, physical objects. The third, *dianoia* (mathematical reasoning), operates through hypotheses and reaches conclusions about mathematical objects by descending from hypotheses rather than ascending to a first principle. The fourth and highest, *noesis* (intellection or dialectic proper), moves upward from hypotheses to the unhypothetical first principle – the Form of the Good – and then descends again, using Forms alone and no sensible images. This fourth stage is what Plato means by dialectic in its most precise sense.

⁶ Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, 4567.

⁷ Plato, *Republic*, 509d–511e, trans. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve, Indianapolis: Hackett, 1992.

The Form of the Good – described by Plato as the “unhypothetical first principle of everything” – plays in the *Republic* the structural role that the concept of *telos* plays in Aristotle: it is the end toward which the entire cognitive ascent is directed, the principle that gives intelligibility and value to everything else⁸. Plato’s account is not, of course, identical to Aristotle’s – the Form of the Good is not a cause in Aristotle’s technical sense, and the metaphysical differences between the two philosophers are real and significant. But the teleological structure is functionally analogous: just as Aristotle’s *sapientia* is the knowledge of first and highest causes that orders all other knowledge, Plato’s Form of the Good is the ultimate object of dialectical ascent that confers intelligibility on the entire hierarchy of knowledge. The philosopher, for Plato, is defined precisely by this orientation – this *eros* for the highest truth.

Crucially, Plato insists that truth at this level cannot be passively received. It must be actively and communally pursued through rational exchange – through the living process of question and answer, refutation and revision, that Socrates exemplifies in the dialogues. This is why Plato chose the dialogue form for his philosophical writing: the form of the work enacts its content. Dialectic is not reading; it is not the passive reception of a doctrine delivered by a teacher; it is a shared movement of minds toward truth through the discipline of reasoned exchange. The interlocutor who is shown that his initial opinion is self-contradictory is not merely corrected – he is initiated into the dynamic of genuine inquiry, which requires that one submit one’s views to the scrutiny of reason and be willing to revise them in light of contradiction.

The Allegory of the Cave, one of the most celebrated passages in all of Western philosophy, adds a further dimension that is directly relevant to Redpath’s concerns. The philosopher who ascends from the cave to the sunlight outside does not remain there in solitary contemplation; he descends again into the cave, to the world of shadows and illusions, and attempts to lead his fellow citizens toward the light. This return is not optional, nor is it a condescension; it is the completion of the philosopher’s *telos* in community. Genuine dialectical dialogue, on this Platonic model, is never merely a private cognitive achievement. It is always also a communal practice – a form of shared inquiry that partially realizes wisdom in the very act of seeking it, and that takes seriously the obligation of the one who has seen more clearly to engage honestly with those who have seen less.

For Redpath, the Platonic legacy is essential but incomplete. Plato identifies the teleological structure of genuine inquiry with unparalleled clarity, and his insistence on the communal, dialogical character of philosophy is a permanent contribution to the tradition. But his account of the Forms – of the objects toward which dialectic ascends – leaves the relationship between the intelligible world and the sensible world unstable, and this instability becomes a source of

⁸ Plato, *Republic*, 532a-535a.

confusion in the subsequent tradition. It is Aristotle who, by grounding the formal structure of things in the things themselves rather than in a separate realm, provides the metaphysical framework within which the teleological account of inquiry can be most fully and precisely articulated.

Aristotle's Refinement: Dialectic and Demonstration

Aristotle inherits from Plato the insight that genuine philosophical inquiry is ordered toward wisdom – the knowledge of first and highest causes – and that this ordering is not incidental to inquiry but constitutive of it. But Aristotle's philosophical temperament is more systematic, more attentive to distinctions, and more grounded in the analysis of natural things than Plato's; and it is Aristotle who provides the most precise and structurally complete account of the two modes of reasoning that together constitute the path to wisdom. These two modes – dialectic and demonstration – are complementary rather than competing, each performing an indispensable function in the rational journey from ignorance to sapientia.

Aristotle's account of dialectic appears most fully in the *Topics*, a work that has often been underestimated in the history of philosophy but that Redpath, following a number of twentieth-century scholars, regards as philosophically central. Dialectic, in the *Topics*, is characterized as reasoning from endoxa – from reputable opinions, that is, from the views of the wise or the many that carry a presumption of truth in their favor⁹. It does not reason from premises known to be necessarily true but from premises that are received and plausible. The function of dialectic is therefore not to produce scientific knowledge – that is the function of demonstration – but to examine, test, and refine the candidate first principles on which science will eventually be built. Since first principles cannot themselves be demonstrated (a demonstration requires prior premises, and the regress must eventually terminate), they must be arrived at by a different route; and it is dialectic that provides that route, by examining reputable opinions from every angle, pressing them to their limits, exposing their contradictions, and progressively winnowing them toward what is genuinely true and first.

The function Aristotle assigns to dialectic in this connection is logically irreplaceable. As he argues in the *Topics*, dialectic is useful for philosophical inquiry precisely because it enables the philosopher to raise difficulties on both sides of a question, thereby perceiving more readily what is true and what is false. Without this preparatory and critical function, no first principles can be securely established – and without securely established first principles, no science can begin. Dialectic is, in the strictest sense, the *sine qua non* of all scientific inquiry: not itself science, but the indispensable condition of the possibility of science. This insight is one that post-Cartesian philosophy largely forgot – or, more precisely, never adequately replaced after having implicitly rejected it.

⁹ Aristotle, *Topics*, 1.1 (100a18-b23), in: *Complete Works of Aristotle*, ed. Barnes.

Demonstration, which Aristotle analyzes in the *Posterior Analytics*, is the mode of reasoning that takes over where dialectic leaves off – once first principles have been secured through dialectical examination of endoxa and the direct intellectual apprehension of self-evident truths (nous)¹⁰. Demonstration reasons from premises that are necessary, primary, better known by nature, prior to, and causative of the conclusion; and its product is episteme – scientific knowledge in the strict sense, which grasps not merely that something is the case but why it is necessarily the case through its causes. The demonstrative syllogism converts examined opinion into certain knowledge – it moves, in Aristotle’s own terms, from endoxa to episteme, from the plausible to the known.

What is essential to Redpath’s appropriation of this Aristotelian framework is the insistence that both dialectic and demonstration are ordered to the same ultimate telos: wisdom as the architectonic science of first causes. Neither is an end in itself. Dialectic is not merely a pedagogical exercise; it is the living process by which first principles are won from the surface of opinion through rigorous communal examination. Demonstration is not merely a formal procedure for generating theorems; it is the movement by which the intellect comes to possess, with certainty and necessity, the causal structure of reality. And both are oriented, in their different ways, toward the crowning achievement of sophia – the comprehensive, unified knowledge of all things under their highest causes that Aristotle identifies as the highest perfection of the human intellect. This teleological unity of dialectic and demonstration – their joint orientation toward a single, determinate end – is precisely what the Cartesian revolution disrupted.

Redpath’s reading of Aristotle also emphasizes a dimension of the dialectical process that is easily overlooked: its essentially communal and conversational character. Even in the *Topics*, which is in some respects the most technically formal of Aristotle’s logical works, dialectic is presented as a practice that takes place between interlocutors – a gymnastic of the intellect that requires the discipline of actual exchange with another mind. The person who engages in dialectic must formulate his views clearly enough to be challenged, must respond to objections with precision, and must be willing to revise his position in light of contradiction. This is not merely a social nicety; it is epistemically essential. The communal structure of dialectic reflects the fact that the examination of first principles requires the sustained attention of more than one mind, that error is more easily exposed through the friction of honest disagreement than through solitary meditation, and that wisdom – even when ultimately appropriated by a single intellect – is sought and approached through shared inquiry.

Wisdom’s Odyssey: Five Historical Stages

One of the most significant and original contributions of Redpath’s philosophical scholarship is the detailed historical narrative he constructs in

¹⁰ Aristotle, *Posterior Analytics*, 1.1-2 (71a-72b), in: *Complete Works of Aristotle*, ed. Barnes.

Wisdom's Odyssey, tracing what he calls the progressive corruption of philosophy's telos across the history of Western thought. This is not a standard history-of-philosophy narrative in the sense of a chronicle of positions and their relationships; it is a diagnostic history – an account of how philosophy lost its way, by what stages and through what confusions, from the Greeks to the modern period. Five stages are identifiable in this account, each characterized by a distinctive mode of deviation from the classical orientation toward wisdom¹¹.

The first stage is that of ancient Greece itself – not the entire tradition, but the tension within it between philosophical realism and sophistic rhetoric. Plato and Aristotle are the champions of realism: the intellect can genuinely contact reality; the real order of things is knowable; wisdom is possible. Against them stand the Sophists – Protagoras with his claim that “man is the measure of all things”, Gorgias with his argument that nothing exists, or if it does, it cannot be known, or if it can be known, it cannot be communicated. These are not merely clever paradoxes; they are radical challenges to the possibility of philosophy itself, and to the orientation toward wisdom as its proper end. The Sophists do not seek wisdom; they seek persuasion, rhetorical victory, the appearance of wisdom. In Redpath's terms, they are the first practitioners of what he will eventually call transcendental sophistry – discourse that appropriates the form of philosophical inquiry while abandoning its essential telos. Plato and Aristotle respond with the full force of the philosophical tradition; but the seed of confusion, once planted, proves remarkably persistent.

The second stage is the patristic and early medieval period, in which Christian theologians absorbed both the genuine philosophical inheritance of Greece and, alongside it, a sophistic strain they did not always clearly distinguish from it. The result was a tendency to mystify wisdom – to associate sapientia with visionary or allegorical illumination rather than with the rigorous, ordered inquiry into real natures and first causes that Aristotle had described. This mystification was not without its own profound insights – the patristic tradition produced works of extraordinary depth and beauty – but it had the philosophical consequence of dissociating wisdom from the dialectical and demonstrative disciplines that were its proper cognitive preconditions. Wisdom became something that descended upon the contemplative soul rather than something that the active intellect achieved through disciplined inquiry; and philosophy, understood as rigorous rational inquiry, was accordingly subordinated to or absorbed by a theological mode of apprehension that was not always clearly distinguished from it.

The third stage, which Redpath regards as the high-water mark of the entire Western tradition, is the thirteenth-century synthesis achieved above all by Thomas Aquinas. Aquinas undertook the most ambitious and most successful integration of philosophical rigor with theological wisdom in the history of Western thought. With extraordinary precision, he distinguished among sacred

¹¹ Redpath, *Wisdom's Odyssey*, 45-158.

doctrine, philosophy, and wisdom; he recovered the full technical power of Aristotle's logic, metaphysics, and natural philosophy; and he showed how these could be ordered, without confusion or reduction, toward the theological sapientia that is the ultimate perfection of the human intellect in this life and the anticipation of the beatific vision in the next. The scholastic quaestio – the form of inquiry that structures the *Summa Theologiae* – is itself a form of genuine dialectical dialogue: objections are stated with full force, the truth of the matter is articulated, and the objections are answered one by one, in a process that enacts, on the page, the communal and self-correcting character of philosophical inquiry¹².

The fourth stage is the Renaissance, and it represents, in Redpath's analysis, a decisive step backward from the Thomistic achievement – not through malice or stupidity but through a kind of cultural forgetting combined with a new ambition. The humanists of the Renaissance inherited a deformed picture of both the ancient philosophical tradition and the scholastic tradition. Scholastic philosophy, caricatured as arid and pedantic, was set aside in favor of a return to classical rhetoric – to Cicero, to the art of eloquent and persuasive speech, to the cultivation of humanitas understood as refined and eloquent learning. The consequence, philosophically, was that style displaced science as the governing ideal of intellectual life. Philosophy became eloquent discourse about deep matters rather than rigorous inquiry into real natures. The form of philosophical language was cultivated; its substance – the orientation toward wisdom through dialectic and demonstration – was progressively abandoned. This rhetorical turn prepared the way for the more decisive rupture that followed in the seventeenth century.

The fifth and most catastrophic stage is the seventeenth century, and its decisive agent is René Descartes. The Cartesian revolution is not merely a new philosophical position to be set beside others; it is the systematic dismantling of the metaphysical and methodological conditions under which the classical orientation toward wisdom had been maintained. By grounding all certainty in the solitary doubting subject rather than in the real order of being, by expelling final causation from his account of nature, and by making mathematical-mechanistic analysis the model of all genuine knowledge, Descartes produced a philosophical revolution of the first magnitude – one whose full consequences have still not been adequately reckoned. In Redpath's diagnosis, the Cartesian moment is the moment at which transcendental sophistry – discourse that has fully lost its orientation toward wisdom – becomes enthroned as the dominant mode of Western philosophical and scientific culture.

The Great Severance: Descartes and the Loss of Telos

The philosophical revolution inaugurated by René Descartes in his *Meditations on First Philosophy* (1641) is, from the perspective of the Aristotelian-

¹² Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, 88-134.

Thomistic tradition that Redpath recovers and defends, best understood not as a new beginning but as a catastrophic severance – the moment at which Western philosophy definitively parted ways with its classical telos¹³. The genius of Descartes is beyond question; no serious historian of philosophy denies his originality, his rigor, or his influence. But it is precisely because his influence was so deep and so pervasive that the metaphysical consequences of his foundational decisions have been so difficult to identify and to resist. One does not easily see the wound when one is wholly inside the culture that the wound produced.

To appreciate the depth of the Cartesian rupture, it is necessary to understand, in at least outline, the integrated order that existed before it. In the classical and scholastic tradition, final causation – telos – was intrinsic to all natural inquiry. To understand a living thing, a human action, or a social institution, one had to understand what it was ordered toward – its proper perfection, its natural end. Real natures were knowable by the intellect precisely because they had a determinate formal structure oriented toward a determinate end; and the intellect, in knowing a natural thing, genuinely contacted the real order – it was not imprisoned within its own representations but opened onto being. Wisdom (*sapientia*) governed this entire enterprise as its architectonic end: the science of first and highest causes that ordered all other inquiry within a unified hierarchy of truth. Philosophy, science, and theology were related, not confused – each with its proper domain and method, but all ordered to a single, coherent vision of reality.

The *Meditations* systematically dismantled this integrated order, step by step. Descartes begins with methodic doubt – a decision to treat as uncertain everything that can conceivably be doubted – and discovers his first certainty in the *cogito*: *cogito ergo sum*, I think, therefore I am. The significance of this starting point is not merely epistemological. By making the isolated, doubting, thinking subject the indubitable foundation of all knowledge, Descartes implicitly inverted the classical order of inquiry. In the classical tradition, knowledge begins with being – with the real order of things that the intellect encounters and appropriates. In Descartes, knowledge begins with the subject's certainty of its own existence. The mind is no longer primarily open onto being; it is primarily certain of itself, and the question becomes how and whether it can reach the external world from within its own representations. This is a revolution in the very structure of inquiry, one that privileges interiority, subjectivity, and self-certainty over reality, objectivity, and the givenness of being.

The expulsion of final causation from science is the complementary and equally consequential aspect of the Cartesian revolution¹⁴. Descartes was explicit about this: in his account of the natural world, only material extension and mathematical relations among its parts constitute genuine scientific explanation. To

¹³ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Med. I-II, trans. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹⁴ Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, 88-134.

appeal to purposes, ends, or natures in accounting for natural phenomena is, for Descartes, to introduce anthropomorphism into physics – to project human intentions onto a mechanical system that has no intentions. Nature, on the Cartesian model, is pure mechanism: a system of particles in motion, governed by mathematical laws and explainable without remainder in terms of efficient and material causation. This is an extraordinarily powerful framework for certain kinds of prediction and technological application; and its successes, culminating in Newtonian mechanics and all that followed, are undeniable. But it is purchased at an enormous metaphysical price: the price of making it impossible, at the level of scientific principle, to ask what anything in nature is for.

The following table summarizes, in comparative form, the integrated order that preceded Descartes and the fractured order that followed from his foundational decisions:

Dimension	Before Descartes (Classical-Scholastic Order)	After Descartes (Post-Cartesian Order)
Final Causation	Intrinsic to all natural inquiry; nature is purposive	Expelled; nature is mechanism, telos banished
Knowledge Foundation	Real natures genuinely knowable; intellect contacts being	Only mathematical extension is truly real; mind enclosed in representations
First Principle	Being (ens) as the proper object of the intellect	The cogito: isolated thinking subject as foundation
End of Science	Wisdom (sapientia): architectonic knowledge of first causes	Mathematical certainty; precision purchased at cost of telos
Philosophy's Role	Telos-ordered discipline ordered toward wisdom	Methodology; a tool, not a telos-ordered discipline
Mode of Inquiry	Dialectical dialogue – communal, self-correcting, grounded in realism	Solo methodic doubt; sophistry enthroned

Redpath's central thesis, stated with all the philosophical precision the subject demands, is that the expulsion of telos is not merely a scientific revision – it is a metaphysical wound that severs philosophy from its proper end. The consequences of this wound are not confined to the philosophy seminar room; they pervade the entire intellectual culture of the modern West, shaping how universities are organized, how public discourse proceeds, how science understands its own authority and its own limits, and how human beings understand their own

nature and vocation. To say that Descartes caused all of this would be an oversimplification – the causes are multiple, and the historical process is complex. But to say that the Cartesian revolution was a decisive moment in the progressive loss of telos from Western intellectual culture is, for Redpath, a diagnosis of the first importance.

Genuine Dialectic vs. Transcendental Sophistry

The most important diagnostic distinction in Redpath's philosophical project – the one on which his entire analysis turns – is the distinction between genuine dialectical dialogue and what he terms transcendental sophistry. This distinction is not, it must be emphasized at the outset, a merely stylistic or rhetorical one. It is not the difference between polished and unpolished argument, between clear and obscure writing, or even between good and bad philosophical technique. It is a teleological distinction: the difference between discourse ordered toward truth and wisdom as its proper end, and discourse that appropriates the external form of philosophical inquiry while abandoning its internal orientation toward truth. The first is genuine philosophy; the second, however sophisticated its vocabulary and however elaborate its argumentative machinery, is a form of sophistry – and the more elaborate and sophisticated the form, the more dangerous and the more difficult to detect¹⁵.

Genuine dialectical dialogue, on Redpath's account, is characterized by a cluster of related and mutually reinforcing features. It is ordered toward truth and wisdom as its proper telos – this is not merely a stated aspiration but a genuine structural orientation that governs the practice of inquiry from within. It is self-correcting: the genuine dialectician submits his views to contradiction, takes seriously the force of objections, and is willing to revise his position when the better argument reveals it to be mistaken. It is grounded in philosophical realism: the assumption that there is a real order of things that inquiry is attempting to reach, and that the standards of correctness are given by that real order rather than constructed by the inquiring subject. It is communal and dynamic: truth is sought through honest rational exchange between interlocutors, each of whom brings partial insight and each of whom is enlarged and corrected by the other. And it partially realizes wisdom in the very act of seeking it – the genuine dialectician is not merely trying to arrive at wisdom after the inquiry is complete; the disciplined, honest, self-correcting process of inquiry is itself a form of intellectual virtue, a beginning of the wisdom it seeks.

Transcendental sophistry, by contrast, presents an entirely different set of features, though it frequently masquerades as genuine inquiry. It is ordered not toward truth and wisdom but toward rhetorical victory, ideological closure, or the maintenance of a precommitted methodological framework. It is self-immunizing: where genuine dialectic submits to contradiction, transcendental sophistry

¹⁵ Redpath, *Wisdom's Odyssey*, 120-158.

constructs categories – whether linguistic, transcendental, or methodological – that make contradiction impossible. The Kantian move of placing certain categories beyond the reach of metaphysical examination, the Hegelian move of incorporating contradiction into the dialectical process itself, and the postmodern move of dissolving standards of correctness into power relations – each of these is, for Redpath, a different species of self-immunizing discourse, a way of ensuring that the inquiry cannot be challenged from outside its own presuppositions¹⁶.

It is important to understand that Redpath's use of the term "transcendental sophistry" is not a polemic in disguise – it is a philosophical diagnosis with a precise theoretical content. The "transcendental" component of the term refers specifically to the post-Kantian philosophical move of grounding philosophical analysis in the structures of the knowing subject rather than in the real order of being. This move, which Descartes initiated and Kant systematized, has the effect of confining the mind within its own categories – of making the mind's own structures the ultimate court of appeal in philosophical disputes. The result is that philosophy becomes circular: it can describe the categories through which it apprehends reality, but it cannot step outside those categories to ask whether they genuinely correspond to the real order. This is the transcendental dimension of sophistry – the aspiration to absolute philosophical authority achieved by making the knowing subject, rather than being, the ultimate arbiter of truth.

The contrast between the historical exemplars of each mode is instructive. Genuine dialectical dialogue is exemplified, for Redpath, by Socrates – who professed ignorance, submitted everything to questioning, and accepted refutation as the gift of reason – by Aristotle, who developed the formal theory of dialectic and practiced it with extraordinary rigor, and by Aquinas, whose scholastic *quaestio* is the most systematic institutionalization of genuine dialectical dialogue in the history of Western philosophy. Transcendental sophistry, by contrast, is exemplified by the post-Cartesian idealist tradition in its various forms: by the way in which successive post-Kantian philosophies each claimed to have arrived at an absolutely secure starting point, only to generate new confusions that required yet another absolutely secure starting point. This is the philosophical equivalent of the Sisyphean labor – and its endless repetition suggests that the starting point is always mislocated, because it is always the *cogito* or some variant of it, rather than being.

The contemporary manifestations of transcendental sophistry that most directly concern Redpath are those found in academic philosophy and in broader cultural discourse. In academic philosophy, the self-immunizing tendency appears in the proliferation of technical vocabularies that make philosophical positions expressible only within the framework that generates them, and therefore impossible to challenge from outside. In broader cultural discourse, it appears in the reduction of public argument to rhetorical performance – the replacement of

¹⁶ Aristotle, *Sophistical Refutations*, 1 (164a20-b27), in: *Complete Works of Aristotle*, ed. Barnes.

genuine dialectical exchange aimed at truth with strategic communication aimed at persuasion, image management, and the mobilization of sentiment. In both cases, the form of dialogue is preserved while its essential orientation toward truth is abandoned; and this is precisely the combination that makes transcendental sophistry so dangerous and so culturally corrosive.

Redpath's Remedy: The Path of Restoration

A diagnosis, however precise and comprehensive, is not yet a cure. Redpath's philosophical project would be of limited significance if it consisted only in the identification and historical tracing of the wound inflicted on Western philosophy by the Cartesian revolution. What distinguishes his work, and what gives it its genuine philosophical ambition, is the constructive program articulated most systematically in *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics* (2012) – a program for the recovery of wisdom as the architectonic end of philosophy and science, through a series of interconnected steps each of which presupposes and enables the next¹⁷.

The first and most fundamental step in Redpath's recovery project is the recovery of philosophical realism: the reassertion that the intellect genuinely contacts the real order of things, and that being – not the cogito, not mathematical extension, not the transcendental subject – is the proper foundation of all inquiry. This is not a naive claim that knowledge is without presuppositions or that the mind simply mirrors reality passively. It is the claim that the act of understanding is genuinely an act of appropriating the intelligible structure of things as they are – that the intellect in knowing is in real cognitive contact with being. Without this foundational reassertion, nothing else in the recovery project is possible: if the mind cannot genuinely reach being, then neither telos, nor wisdom, nor genuine dialectical dialogue can be recovered, for all of these presuppose that the mind is genuinely open onto a real order that it can progressively, through disciplined inquiry, come to know.

The second step is the restoration of final causation to science – the reintegration of telos as intrinsic to the intelligibility of natural things. This step is directly demanded by the first: if the intellect genuinely contacts the real order of things, and if natural things genuinely have purposes – if they are ordered, from within their own natures, toward determinate ends – then a science that expels final causation is not merely incomplete but is, in a precise philosophical sense, inadequate to its objects. It cannot account for the phenomena most distinctive of natural things: life, growth, reproduction, behavior, and above all the characteristic activity of rational beings – all of which are intelligible only in light of the ends toward which they are ordered. Science that expels purpose can predict and manipulate; it cannot understand. And a civilization that possesses

¹⁷ Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, 165-210.

enormous technical power but no capacity to understand what it is for is one that has severed its own capacity for self-governance.

The third step is the reclamation of sapientia as philosophy's proper telos – the restoration of wisdom as the architectonic science that orders all other disciplines and gives philosophy its distinctive identity and dignity. This step is both a consequence of the first two and a new and irreducible commitment. To recover philosophical realism and to restore final causation is to reopen the question of what philosophy is ultimately for; and the answer, in the Aristotelian-Thomistic tradition that Redpath recovers, is that philosophy is ordered toward wisdom: the comprehensive, certain, ordered knowledge of all things under their first and highest causes. This is not a modest ambition. In the contemporary academic context, where philosophy has largely settled for technical precision on narrow questions, the claim that its proper end is wisdom of the most comprehensive kind will seem grandiose. But Redpath's point is not that any individual philosopher or any single philosophical tradition has achieved this end; it is that without this orientation, philosophy cannot achieve anything worth the name – that wisdom, precisely as an architectonic end, gives philosophy its unity, its coherence, and its capacity to govern the other disciplines.

The fourth step is the most concrete and the most practical: the practice of genuine dialectical dialogue as the living, communal form in which philosophy's telos is approached. This is not merely a methodological recommendation; it is the enactment of everything that has gone before. To practice genuine dialectical dialogue is to embody philosophical realism (by treating the real order of things, rather than one's own categories, as the standard of correctness), to honor final causation (by ordering the inquiry toward truth as its proper end), and to seek wisdom (by engaging in the kind of honest, self-correcting, communal inquiry through which wisdom is progressively approached). James V. Schall, in his review of *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, noted that Redpath's project achieves something rare in contemporary philosophy: it connects metaphysical rigor with genuine philosophical life – with the lived practice of inquiry as a human vocation¹⁸.

It is essential to understand that these four steps are not a merely sequential program – not a recipe that can be followed by first completing step one, then moving to step two, and so on. They are mutually presupposing and mutually enabling aspects of a single, integral recovery. The recovery of philosophical realism is impossible without the practice of genuine dialectical dialogue, because it is only through the self-correcting process of genuine inquiry that the mind can win its way back from the enclosure of its own categories to genuine openness onto being. The restoration of final causation requires the recovery of philosophical realism, because telos is a feature of the real order of things, not

¹⁸ J.V. Schall, *Review of A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, by Peter A. Redpath, "Modern Age" 55(2013), no. 3, 78-80.

a projection of the mind. The reclamation of wisdom as philosophy's telos requires all three of the preceding steps, and in turn gives them their unity and their direction. Together, they constitute the integral recovery of the philosophical tradition – not an antiquarian retrieval of a dead past, but a living response to a genuine and urgent present need.

Comparative Analysis: Six Thinkers on Telos and Dialectic

Redpath's philosophical synthesis does not emerge in a vacuum; it is a response to, and a retrieval of, a tradition that extends from ancient Greece to the present. To understand the distinctive character of his contribution, it is illuminating to compare his account of telos and dialectical dialogue with those of five other major figures in the tradition – Plato, Aristotle, Aquinas, Descartes, and Hegel – each of whom represents a distinctive position on the nature and function of dialectic and on the question of what the highest end of inquiry is. What emerges from this comparison is not merely a map of philosophical positions but a diagnosis of where, in the history of ideas, the critical decisions were made that shaped the intellectual culture of the modern West.

Plato's position has already been analyzed in some detail in Section III. His account of dialectic as the ascent of the philosophical soul toward the Form of the Good – the unhypothetical first principle that functions as the ultimate telos of all cognitive ascent – establishes the teleological framework within which all subsequent thinking in this tradition operates¹⁹. Plato's dialectic is both the highest method and the highest form of philosophical life; it is a communal, dynamic, self-correcting movement toward the truth that can only be approached through the sustained discipline of genuine rational exchange. The formal strength of Plato's account is its clarity about the teleological character of inquiry; its limitation, from the perspective of the Aristotelian-Thomistic tradition, is the instability of the metaphysical framework in which it is set – the Forms, separated from sensible things, leave the relationship between the intelligible and the real insufficiently articulated.

Aristotle's account, as analyzed in Section IV, refines and grounds Plato's teleological insight by embedding the formal and final structures of things in the things themselves rather than in a separate realm. His distinction between dialectic (as examination of endoxa toward first principles) and demonstration (as scientific knowledge from first principles) provides the most precise and technically complete account of the cognitive path to wisdom in the ancient world. The telos of both modes of inquiry is the same: sapientia as the architectonic knowledge of first causes. Aristotle's account also preserves the communal and dialogical character of genuine inquiry while giving it a more rigorous formal structure than Plato provides. It is Aristotle who, for Redpath, provides the

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit, Preface*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.

essential framework for the recovery project – and it is the abandonment of key Aristotelian insights by later thinkers that Redpath diagnoses as the progressive corruption of the tradition.

Thomas Aquinas represents, in Redpath's historical account, the high-water mark of the tradition – the moment at which the teleological orientation toward wisdom was most fully and most precisely articulated. Aquinas inherits both the Platonic and the Aristotelian traditions and integrates them within a theological framework of extraordinary systematic power. His account of *sapientia* operates on multiple levels simultaneously: as the highest natural intellectual virtue (following Aristotle), as infused wisdom that is a gift of the Holy Spirit (following Scripture and the theological tradition), and as the anticipation of the beatific vision that is the ultimate telos of the human person (following Augustine and Christian theology). The *quaestio* format of the *Summa Theologiae* institutionalizes genuine dialectical dialogue in the most rigorous form it ever achieved: objections are stated with maximum force, the *respondeo* articulates the truth of the matter with precision, and each objection is answered individually – a process that models, at the level of textual form, the communal and self-correcting character of genuine inquiry.

The following comparative table summarizes the six thinkers' positions on telos, dialectic, and the grounding of inquiry:

Thinker	Telos of Inquiry	Role of Dialectic	Grounding of Inquiry
Plato (Ancient Greece)	Form of the Good; the unhypothetical first principle of everything	Ascent of the soul through questioning toward the highest truth; the highest philosophical method	Intelligible Forms apprehended through dialectical ascent; participatory realism
Aristotle (Ancient Greece)	Episteme via first principles; ultimately <i>sapientia</i> as architectonic science	Examination of <i>endoxa</i> to secure first principles for demonstration; <i>sine qua non</i> of science	Real natures in things; intellect in genuine cognitive contact with being
Aquinas (13th Century)	<i>Sapientia</i> / <i>Beatitude</i> ; wisdom culminating in the beatific vision	Scholastic <i>quaestio</i> as institutionalized dialectical dialogue in service of wisdom	Being as the proper object of the intellect; metaphysical realism within a theological horizon
Descartes (17th)	Mathematical certainty; clear and distinct ideas	Solo methodic doubt replaces communal	The thinking subject; interiority; mathematical

Thinker	Telos of Inquiry	Role of Dialectic	Grounding of Inquiry
Century)	immune from doubt	dialogue; the cogito supplants being	extension as the sole real quality of matter
Hegel (19th Century)	Absolute Spirit; the self-realization of Geist through historical process	Dialectic (thesis-antithesis-synthesis) becomes the telos itself; wisdom is process, not end	The self-unfolding of Absolute Spirit; a self-enclosed and self-referential system
Redpath (Contemporary)	Sapientia recovered; wisdom as architectonic end of philosophy and science	Genuine dialectical dialogue as the living enactment of philosophy's telos; partially realizes wisdom in seeking it	Philosophical realism; being as the proper foundation; intellect open onto the real order

The cases of Descartes and Hegel deserve particular attention in this comparative context, because they represent the two most important post-classical forms of philosophical self-immunization. Descartes' methodic doubt – the decision to treat as certain only what can survive the test of radical skepticism – is, as a matter of logical structure, a technique for closing the mind against the real order: by resolving in advance to accept only what is clear and distinct to the isolated thinking subject, Descartes ensures that the outcome of inquiry will be determined by the subject's own criteria rather than by the real order of things. Hegel's dialectic represents a different but equally consequential transformation: by making dialectic itself the telos of inquiry – by identifying wisdom with the ongoing process of Geist's self-realization through contradiction and its resolution – Hegel produces a philosophical system that is, as it were, perpetually arriving at its destination without ever actually reaching it. The telos is always already the process; the process is always already the telos; and the result is a philosophical system of extraordinary internal coherence that is, from a realist perspective, radically unmoored from the real order of things²⁰.

Redpath's position, in this comparative light, is both a retrieval and a genuinely contemporary philosophical contribution. It retrieves the teleological framework of the Aristotelian-Thomistic tradition – wisdom as architectonic end, dialectic as the communal and self-correcting path to wisdom, being as the proper foundation of all inquiry. But it does so in full awareness of the post-Cartesian and post-Hegelian intellectual context, and in explicit response to the philosophical pathologies that context has generated. His is not a naive return to

²⁰ Redpath, *Wisdom's Odyssey*, 160-200.

a pre-critical philosophical innocence; it is a recovery achieved through a full reckoning with modernity's deepest temptations and most consequential errors.

The Broader Stakes: Why This Matters Now

There is a temptation, in reading a work of Aristotelian-Thomistic philosophical recovery, to regard it as primarily a contribution to the internal debates of academic philosophy – interesting to those already engaged with the tradition, but of limited significance to the broader cultural situation. Redpath's own work, and the diagnosis it advances, explicitly resists this temptation. The loss of telos is not merely a problem for philosophy seminars; it is a civilizational problem – one that manifests in the structure of universities, in the character of public discourse, and in the relationship between science and human well-being²¹. To see this clearly is to grasp why Redpath's project, however scholastically demanding its idiom, is in fact urgently contemporary.

The first and most visible manifestation of the loss of telos in contemporary culture is the fragmentation of the university – the institution that was, in its medieval and early modern form, explicitly organized around the idea of a unified order of knowledge ordered toward wisdom. The modern research university has largely abandoned any such organizing principle. The disciplines are sealed from one another by the specialization of their methods and vocabularies; the question of how they all fit together, or what they are collectively for, is not asked – or, when it is asked, it receives purely procedural answers (interdisciplinary collaboration, general education requirements) that address the organizational surface rather than the philosophical root of the problem. This is not accidental. It is the institutional expression of the loss of wisdom as the architectonic end of inquiry. When there is no governing telos to which all disciplines are ordered, there is no principle of unity – and the fragmentation of the disciplines follows as necessarily as the fragmentation of a building whose load-bearing structure has been removed.

The second manifestation is the character of contemporary public discourse. What passes for debate in the media, in politics, and in the broader culture is, in the overwhelming majority of cases, a form of rhetorical performance that bears only a superficial resemblance to genuine dialectical dialogue. Positions are stated not to be examined and refined but to be defended against all comers; the strongest objection to one's own position is never the one that is engaged most seriously; the goal of most public argument is not truth but the appearance of having won. This is not merely a failure of individual virtue – a deficit of intellectual honesty or courage – though it is that too. It is the structural consequence of a culture that has lost its orientation toward truth as the proper end of discourse, and that has substituted for it a range of substitutes – power, identity, narrative, solidarity – each of which is in some way valuable but none of which

²¹ Redpath, *Wisdom's Odyssey*, 175-205.

can perform the function that truth alone performs: the function of being the standard by which all claims are assessed and all arguments are ultimately evaluated.

The third and perhaps the most consequential manifestation is the relationship between science and wisdom – or rather, the absence of that relationship – in contemporary intellectual and public life. Science, as it is practiced and as it is publicly understood in the twenty-first century, has achieved a degree of technical power that would have been unimaginable to any previous generation: it can manipulate the genome, produce artificial intelligence, reshape climate systems, and extend human life in ways that would formerly have seemed miraculous. Yet it is, at the level of its own self-understanding, incapable of saying what any of this is for. This is not a failure of nerve on the part of individual scientists; it is a structural consequence of the Cartesian decision to expel final causation from science. A science that has amputated telos from its account of nature cannot, without violating its own principles, ask what scientific achievement is for. It can report results; it can offer predictions; it can produce technologies. But it cannot govern itself – cannot decide which inquiries are worth pursuing, which technologies should be developed, which applications of scientific knowledge serve genuine human flourishing and which undermine it – because these questions require an account of the human telos that post-Cartesian science has declared outside its proper domain²².

The consequences of ungoverned scientific power are not merely theoretical. The biotechnological manipulation of human reproduction and the human genome, the development of autonomous weapons systems, the algorithmic organization of social relationships and of the information environment – each of these represents a form of extraordinary technical power exercised without any adequate philosophical framework for determining its proper limits and its proper ends. The standard responses to these challenges – regulatory frameworks, ethical guidelines, public consultation processes – are valuable as far as they go, but they are, in Redpath's terms, symptomatic treatments that do not reach the root of the problem. The root is the philosophical wound: the loss of the account of human telos that would make it possible to say, on principled grounds, what science and technology are for and where they must stop.

The closing thesis of this section is one that Redpath would, with some modification, endorse – and it is the thesis that gives the entire manuscript its ultimate significance: the recovery of genuine dialectical dialogue – ordered to the telos of wisdom – is not an academic exercise. It is the form of civilization itself. A civilization that possesses genuine dialectical dialogue – that practices, in its institutions of learning, its public discourse, and its scientific culture, the communal, self-correcting, truth-oriented inquiry that Socrates exemplified and Aristotle theorized – is a civilization capable of governing itself. A civilization that

²² Redpath, *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, 200-215.

has replaced that practice with transcendental sophistry – with rhetorical performance, with self-immunizing ideological discourse, with technical expertise un-governed by wisdom – is one that has lost the very cognitive capacity it most urgently needs.

Conclusion

The argument of this manuscript has traversed a large and demanding territory: from the teleological metaphysics of Aristotle and the dialectical ascent of Plato, through the scholastic synthesis of Aquinas and the catastrophic rupture of Descartes, to Redpath's diagnosis of the contemporary condition and his carefully articulated program for philosophical recovery. It is now possible to draw these threads together and to state, with the clarity the subject demands, what Redpath's project achieves and why it matters.

The first and most fundamental achievement of Redpath's analysis is the recovery of the concept of telos as the structuring principle of all genuine philosophical inquiry. By demonstrating, with sustained philosophical argument, that the expulsion of final causation from Western philosophy and science was not a neutral methodological revision but a metaphysical decision with enormous and largely unexamined consequences, Redpath reopens a question that most of contemporary philosophy assumes to be settled: the question of what philosophy is for. His answer – that philosophy is ordered toward wisdom, understood as the architectonic knowledge of all things under their first and highest causes – is not a nostalgic retrieval of a medieval position but a principled response to the most pressing intellectual deficits of the contemporary world.

The second achievement is the elaboration of the distinction between genuine dialectical dialogue and transcendental sophistry – a distinction that has both philosophical and cultural significance of the highest order. Genuine dialectical dialogue, ordered toward truth, grounded in philosophical realism, self-correcting, and communal, is not merely a philosophical method; it is the form of intellectual life that the recovery of wisdom requires and that, conversely, the dominance of transcendental sophistry has made progressively more difficult to practice. Redpath's insistence on this distinction, and his tracing of the historical process by which transcendental sophistry came to displace genuine inquiry at the center of Western intellectual culture, is a contribution that extends far beyond the boundaries of academic philosophy.

The third achievement is the construction of a genuinely integrative philosophical narrative – a reading of the history of Western philosophy from ancient Greece to the present that is organized around a single, coherent diagnostic question: how did philosophy lose its proper end, and what is required to recover it? This narrative is not a simple story of decline; it acknowledges the genuine achievements of the modern philosophical tradition while insisting that those achievements have been purchased at an unacceptable metaphysical price. And

it does not merely diagnose the problem; it identifies, with philosophical precision, the steps required for its remedy.

Redpath's project represents, finally, a genuinely countercultural philosophical intervention – countercultural in the most precise and demanding sense of that term. Against the drift of modernity toward the isolation of the knowing subject, the mechanization of nature, the fragmentation of knowledge, and the displacement of truth by rhetorical performance, he recovers the Aristotelian-Thomistic insight that philosophy has a proper end – wisdom – and that the recovery of that end is the condition of possibility for genuine philosophical discourse, meaningful science, and civilizational coherence. This recovery does not require the simple repetition of medieval formulas or the wholesale rejection of modern achievements. It requires something far more demanding: the intellectual honesty to ask what inquiry is ultimately for, the philosophical courage to pursue that question wherever it leads, and the disciplined practice of genuine dialectical dialogue as the communal form in which wisdom is progressively, laboriously, and imperfectly approached.

In an age that has all but lost the very concept of a proper end for intellectual life, and that therefore mistakes productivity for wisdom, technical precision for understanding, and rhetorical sophistication for truth, the recovery of telos is not an academic luxury. It is the most urgent philosophical task of the present moment – and Peter A. Redpath has devoted his scholarly career to showing both why it is necessary and how it might begin.

* * *

Bibliography

- Aquinas T., *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD: Christian Classics, 1981.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, 2 vols., Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Descartes R., *Meditations on First Philosophy*, trans. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hegel G.W.F., *Phenomenology of Spirit, Preface*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Plato, *Republic*, trans. G.M.A. Grube, revised C.D.C. Reeve, Indianapolis: Hackett, 1992.
- Redpath P.A., *A Not-So-Elementary Christian Metaphysics*, Manitou Springs, CO: Socratic Press, 2012.
- Redpath P.A., *Wisdom's Odyssey: From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam: Editions Rodopi, 1997.
- Schall J.V., *Review of A Not-So-Elementary Christian Metaphysics, by Peter A. Redpath*, "Modern Age" 55(2013), no. 3, 78-80.

PAUL EKWENYU*

Challenges of Inadequate Catechesis: A Hindrance to Stable Families in Soroti Catholic Diocese (Uganda)

Abstract: This study investigates how inadequate catechesis undermines the stability of Christian families in the Soroti Catholic Diocese, Uganda. Drawing on ecclesial teachings, African theological thought, and the socio-cultural context of the Teso people, this exploration examines how inadequate catechetical formation contributes to marital breakdown, moral disintegration, and declining participation in Church life. With limited trained catechists, irregular programs, and a lack of culturally rooted materials, catechesis in Soroti faces both systemic and contextual challenges. The family, as the “domestic Church” (cf. *Lumen Gentium*, no. 11), requires strong catechetical support to thrive in faith and unity. This paper recommends a renewed pastoral approach centered on contextualized, lifelong, and family-based catechesis, drawing on the African communal ethos and the Church’s vision of integral evangelization.

Keywords: Catechesis, Family Stability, Domestic Church, Uganda, Soroti Diocese, African Theology, Evangelization, Faith Formation, Marriage.

1. Introduction

Catechesis is a foundational dimension of the Universal Church’s mission to evangelize and nurture the faith of her members. Rooted in the Great Commission of Christ, “Go therefore and make disciples of all nations... teaching them to observe all that I have commanded you” (Mt 28:19-20). Entrusted with forming mature Christian disciples grounded in Scripture, liturgy, moral life, and prayer. However, Catechesis faces mounting obstacles: pervasive underdevelopment, social fragmentation, secularization, diminishing religious certitude, technological distractions, and migration all factors that undermine effective faith formation, particularly among adults and families¹. In Catholic understanding,

* Paul Ekwenyu – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8326-1877>; e-mail: paulekwenyu@gmail.com

¹ Congregation for the Clergy, *Adult Catechesis in the Christian Community*, 16, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/cclergy/documents/ [accessed 22.07. 2025].

catechesis is not merely about doctrinal instruction; it is a holistic formation in faith, integrating Scripture, liturgy, moral life, and prayer².

When we turn our gaze to Africa, these challenges take on unique cultural and structural dimensions. The continent's evangelizing mission is impeded by poverty, infrastructural deficits, illiteracy, and the rapid diffusion of secular and non-Christian value systems through new media and religious movements³. The Church in Africa, aware of the need for authenticity and resonance, increasingly affirms the necessity of inculturation integrating the Gospel within local cultures through language and methods that speak to African realities⁴. Episcopal Conferences across Africa have urged the development of family-focused catechesis, contextually tailored to address cultural, social, and pastoral complexities ranging from polygamy and migration to gender ideology⁵.

Within Uganda, particularly in the Eastern Region, these continental dynamics are magnified. Socio-economic hardships, cultural traditions, and limited ecclesial infrastructure compound the challenges. The Tororo ecclesiastical province, which includes Soroti Diocese, grapples with sustaining catechetical agents amid scarce resources and rural dispersion.

Focusing on the Soroti Catholic Diocese, primarily serving the Iteso people, according to historical accounts depict persistent shortcomings in catechetical practice. Harsh initiation methods including physical punishment, led many catechumens to abandon formation; early catechists' brutality, for instance, drove some away entirely. This legacy, combined with ongoing realities poverty, displacement, and infrastructural limitations continues to thwart meaningful integration of catechesis within families and communities.

This study investigates the nature and scope of the catechetical crisis in Soroti Catholic Diocese. It argues that catechesis must be understood not merely as doctrinal instruction but as a pastoral imperative foundational to family and societal resilience. Grounded in Jesus' Great Commission, the magisterium, African theological insights, and local pastoral realities, this study aims to explore how insufficient catechesis has undermined family stability and to suggest contextually adapted recommendations that uphold the integrity of the Gospel and the cultural identity of the Iteso people.

² Ibid.

³ Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM), recommendations on Family (17th Plenary), 13, <http://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> [accessed 22.07.2025].

⁴ Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 21-22, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/ccclergy/documents/ [accessed 06-08-2025].

⁵ Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM), *Bishops' Conferences in Africa Encouraged to Develop Family Catechesis*, 5-7, <https://secam.org/bishops-conferences-in-africa-encouraged-to-develop-family-catechesis/?utm> [accessed 06.08.2025].

2. The Theological Role of Catechesis in the Church's Mission

Catechesis holds a central place in the mission of the Church. It is not simply the transmission of doctrines but a comprehensive formation process that leads to an intimate union with Jesus Christ. According to the General Directory for Catechesis (GDC), "Catechesis is an education in the faith of children, young people, and adults which includes especially the teaching of Christian doctrine imparted... in an organic and systematic way"⁶. Its purpose is to deepen understanding of the faith, nurture a life of discipleship, and equip believers to live and witness to the Gospel in every aspect of life, including within the family, which is the primary cell of the Church and society.

2.1. Catechesis as Integral to Evangelization

Evangelization and catechesis are deeply interconnected, with evangelization introducing individuals to Christ's saving message and catechesis nurturing that encounter into a mature, lived faith. Pope Paul VI emphasizes in *Evangelii Nuntiandi* that evangelization is incomplete without catechesis, which must engage "the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life, both personal and social"⁷. Catechesis thus grounds faith in everyday realities such as marriage, parenting, and community life. Scripture reinforces this formative role: Proverbs 22:6 highlights the lasting impact of early instruction, while Colossians 3:20 affirms the role of catechesis in shaping family character and obedience. Pope Francis, in *Evangelii Gaudium*, calls for a renewed catechesis that is "kerygmatic", contextual, and mission-oriented, fostering personal relationship with Christ and adapting to diverse cultural settings⁸. In Africa, with its rich cultural diversity, such adaptability is essential for catechesis to be both relevant and transformative.

2.2. Catechesis and the Family as a Catechetical Community

The Second Vatican Council's recognition of the family as the "domestic Church" (*Lumen Gentium*, no. 11) places parents at the center of catechetical formation, a role deeply affirmed by Scripture. Deuteronomy 6:6-7 urges parents to teach God's commandments diligently in everyday life, while Psalm 127:3 celebrates children as a divine heritage, rooting faith formation within the rhythms of family living. Pope St. John Paul II reinforces this in *Familiaris Consortio*, emphasizing that married couples bear the primary responsibility for educating their children in faith⁹. However, as Laurenti Magesa cautions, catechesis must move

⁶ Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 67, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/ccclergy/documents/ [accessed 22.07.2025]; cf. A. Zelima, *Role of Religion Didactics in the Religious Education of Children and Adolescents*, „Studia Elckie” 22(2020), no. 3, p. 369-378.

⁷ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Rome, December 8, 1975, 29.

⁸ Francis, *Evangelii Gaudium*, Rome, November 24, 2013, 163-168.

⁹ John Paul II, *Familiaris Consortio*, Rome, November 22, 1981.

beyond abstract theory and engage with the lived moral traditions of African families to be truly effective and transformative¹⁰.

2.3. Catechesis as a Communal and Lifelong Process

Catechesis is a lifelong and communal journey that evolves with the faithful from childhood through adulthood, as affirmed by the General Directory for Catechesis¹¹. This intergenerational transmission of faith is exemplified in 2 Timothy 1:5, where Paul acknowledges the sincere faith passed down from Lois to Eunice and then to Timothy. In the African Church, Small Christian Communities (SCCs) serve as vital platforms for ongoing catechesis, enabling families to engage with Scripture and share their experiences in culturally meaningful ways. Promoted by the Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA), SCCs function as grassroots structures that support both family evangelization and catechetical formation.

2.4. The African Contribution to Catechetical Theology

African theologians have brought inculturation to the forefront of catechetical theology. Bénédet Bujo emphasizes that catechesis in Africa must resonate with communal values, storytelling, proverbs, and music, asserting that “the Word must become a word that the African heart can comprehend”. Similarly, John Mary Waliggo highlights contextual catechesis that engages issues such as HIV/AIDS, polygamy, land conflict, and intergenerational tensions.

Deuteronomy 6:7, already above, again resonates here: teaching must happen “when you sit... and when you rise” that is, in daily life, within cultural rhythms and relational contexts. This reinforces the call for culturally-rooted catechesis, not as an option but as an imperative.

3. Socio-Cultural Context of Family Life in Teso (Soroti Diocese)

Understanding the socio-cultural context of the Teso sub-region, where Soroti Catholic Diocese is located, is essential for grasping the challenges of catechesis and family stability. The Teso people, predominantly Iteso by ethnicity, inhabit Eastern Uganda and parts of Western Kenya. Their worldview, traditional values, and evolving social conditions have significant implications for how catechesis is understood, received, and lived out within families.

3.1. Traditional Understanding of Family and Marriage among the Iteso

The Iteso people traditionally view family as extended and communal, with multiple generations and relatives contributing to the upbringing of children, and marriage seen as a union between families and clans, marked by bride wealth (*esirikit*) as a symbol of commitment and legitimacy. While this structure fosters

¹⁰ L. Magesa, *African Religion and the Christian Faith*, Nairobi 2004, p. 131.

¹¹ Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 105, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/ccclergy/documents/ [accessed 22.07.2025].

strong social networks, it also presents tensions with Christian teachings particularly regarding sacramental marriage, as polygamy and ancestral spiritual practices remain prevalent in some areas. These cultural elements can conflict with Catholic doctrines on monotheism and the sacraments. As anthropologist Grace Akello observes, “the Iteso construct their identities around kinship, ancestral land, and spiritual mediation, making any religious instruction that fails to consider these factors alien and ineffective”¹². Thus, catechesis that overlooks these cultural foundations risks being dismissed or resisted.

3.2. Changes Affecting Family Stability: Migration, Modernity, and Poverty

Family stability in the Teso region has been significantly affected by socio-economic changes such as urbanization, poverty, and conflict. As youth migrate to urban centers, they adopt individualistic and secular values, often cohabiting without Church recognition and prioritizing economic survival over sacramental marriage. Widespread poverty and unemployment further destabilize families, making catechesis appear burdensome due to time and financial constraints. The legacy of conflict, particularly the Lord’s Resistance Army incursions, has left deep emotional scars, necessitating healing-centered catechesis focused on reconciliation. These challenges underscore the urgency of catechetical renewal that addresses real-life struggles. As Pope Francis affirms, “families need to be helped and supported to realize their role as the primary place of human and Christian formation”¹³, making it essential for catechesis in Soroti to be both contextually relevant and pastorally responsive.

3.3. Cultural Practices That Challenge Catechetical Effectiveness

Certain cultural practices in the Soroti Diocese continue to challenge the effectiveness of catechesis and Christian family life. Polygamy remains socially acceptable in some communities, complicating the Church’s teaching on monogamous sacramental marriage. Informal unions, often formed without traditional or Church ceremonies, lack both stability and sacramental grace, while spiritual syncretism such as consulting traditional healers or engaging in rituals incompatible with Christian belief undermines doctrinal integrity. These realities reveal a disconnect between catechetical content and cultural integration. As Bénézet Bujo emphasizes, “an authentic inculturation of the Gospel message must dialogue with African religiosity without compromising the integrity of the Christian faith”¹⁴, underscoring the need for culturally sensitive yet theologically sound catechesis.

¹² G. Akello, *An Anthropologists*, Nairobi 2011.

¹³ Francis, *Amoris Laetitia*, Rome, March 19, 2016, 200.

¹⁴ B. Bujo, *Christian Spirituality in Africa. African theologian on inculturation*, Nairobi 1992, p. 85.

3.4. Opportunities within Teso Culture for Catechetical Renewal

Teso culture offers valuable opportunities for catechetical renewal by providing culturally resonant avenues for faith formation. The Iteso's rich oral tradition marked by storytelling and proverbs can be effectively used to communicate biblical truths and moral teachings through familiar parables and analogies. Their strong sense of clan-based solidarity naturally supports the development of Small Christian Communities (SCCs), where mutual catechesis and spiritual support flourish. Additionally, the deep respect for elders presents a chance to empower well-trained elder catechists to guide families in matters of faith and morality, reinforcing traditional values within a Christian framework.

Moreover, the Iteso's love for music, dance, and communal celebration creates a joyful and participatory environment ideal for engaging catechetical methods. When the Church embraces these cultural strengths, it enhances both its credibility and effectiveness in evangelization. As the AMECEA bishops affirm, "The faith must be African in expression and Christian in content" (AMECEA, 2008)¹⁵. Therefore, the future of family catechesis in Soroti hinges on a dialogical and contextualized approach one that respects and integrates the richness of African cultural identity with the depth of Catholic tradition.

4. Inadequate Catechesis and Its Impact on Family Life

In the context of Soroti Catholic Diocese, inadequate catechesis does not merely represent a pedagogical weakness; it is a foundational crisis affecting the moral, spiritual, and social fabric of family life. The family, as the domestic Church, requires formation in doctrine, prayer, and Christian living. When such formation is insufficient, the very vocation of the family is undermined, leading to a wide array of destabilizing consequences.

4.1. Poor Understanding of Christian Marriage

A sacramental comprehension of Christian marriage as taught in *Catechism of the Catholic Church* (CCC 1601) is often poorly communicated or absent in many parts of Soroti. Christian marriage is defined by the Church as "a covenant by which a man and a woman establish between themselves a partnership of the whole of life... ordered toward the good of the spouses and the procreation and education of offspring" (CCC, no. 1601). Yet:

Many couples in Uganda including in Teso / Soroti sub-region enter into civil or customary ceremonies without full awareness of the sacramental demands: permanence, fidelity, openness to life, mutual sanctification.

Evidence from the study Factors associated with repeat childbirth among Adolescent Mothers in Soroti District, Teso sub-region, Uganda shows that 26.1% of adolescent mothers have a repeat childbirth, significantly higher than

¹⁵ Paul VI, *Address to the Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar 1976*.

the global estimate (18.5%) suggesting gaps in moral formation and in formation in responsibility and openness to life¹⁶.

The fluidity and hybridity of customary marriage traditions in Uganda, discussed in “Fluidity and Hybridity of Customary Marriage Traditions in Contemporary Uganda,” shows that customary marriages are evolving and being re-interpreted, often blending traditional, civil, and religious norms in ways that may weaken sacramental understanding¹⁷.

Consequences stemming from poor marital preparation include:

- Elevated rates of separation, desertion, or cohabitation outside ecclesial recognition,
- Extramarital relations or polygamy, especially where cultural norms still permit polygamous behavior, or where the religious teaching has not fully taken hold.

These problems are exacerbated by the lack of post-marriage pastoral follow-up. Few structured catechetical programs support couples through challenges such as infertility, financial hardship, conflict with in-laws, communication failures. This results in spiritual fatigue and relational drift.

4.2. Breakdown in Moral and Spiritual Values

When catechesis fails to shape conscience and virtues, families fall back on cultural norms or secular influences. Some studies in Uganda illustrate precisely these failures and their effects:

The Child Protection Practices and Attitudes of Faith Leaders Across Senegal, Uganda, and Guatemala finds that although faith leaders in Uganda are relatively strong in listening to child abuse cases and engaging in child protection, a majority still favor physical punishment as discipline. This indicates that Christian teachings about self-control, forgiveness, and non-violence are not fully internalized by many who should be moral formators¹⁸.

In Soroti District, a qualitative study Perceptions of adolescent mothers towards adolescent repeat childbirth indicates that many adolescent pregnancies are repeated due to lack of moral guidance and sexual education¹⁹.

Manifestations of moral breakdown include:

- Domestic violence rooted in unresolved anger, alcoholism, and weak conflict-resolution capacities,

¹⁶ P. Mulalu, B. Wanume, D. Soita, D. Amongin, G.J. Wandawa, *Factors associated with repeat childbirth among Adolescent Mothers in Soroti District, Teso sub-region, Uganda: A cross-sectional study*, <http://www.medrxiv.org/content> [accessed 08.09.2025].

¹⁷ A.P. Isiko, J.M. Isabirye, *Fluidity and Hybridity of Customary Marriage Traditions in Contemporary Uganda*, “Noyam Journals” 4(2023), no. 3.

¹⁸ K. Jailobaeva, K. Diaconu, A. Ager, C. Eyber, *Child Protection Practices and Attitudes of Faith Leaders Across Senegal, Uganda, and Guatemala*, “The Review of Faith & International Affairs” 19(2021), no. 1.

¹⁹ P. Mulalu, B. Wanume, D. Soita, D. Amongin, G.J. Wandawa, *Perceptions of adolescent mothers towards adolescent repeat childbirth in Soroti District, Teso sub-region, Uganda: A phenomenological study*, <http://www.medrxiv.org/content> [accessed 08.09.2025].

- Teen pregnancies and early marriages, especially in adolescent girls who are not supported by strong moral catechesis,
- Child neglect or abuse where human dignity is not deeply taught or lived.

According to Charles Ogwara, one of the roles of catechesis is to empower families to become “schools of virtue and sanctity”²⁰. In Soroti, however, the weakening of this role has led to the opposite: families that perpetuate vice, conflict, and instability.

4.3. Weak Domestic Church Identity

The idea that the family is the “domestic Church” (cf. *Lumen Gentium*, no. 11) is largely underdeveloped in catechetical practice across many parishes in Soroti Diocese. According to William Okweny, he notes that this ecclesial identity implies that the home should be a place of prayer, catechesis, forgiveness, and Christian witness²¹. However, where catechesis is deficient, parents are not equipped to live or transmit the faith to their children.

Indicators of this weak domestic Church identity include:

- Absence of family prayer or Scripture reading at home,
- Minimal participation in the sacraments, especially among men,
- Reluctance or inability to address moral issues with children,
- Religious formation delegated entirely to schools or parishes.

As Pope Francis reminds us in *Amoris Laetitia*:

“The family is the first school of human values, where we learn the wise use of freedom... and where we begin to learn faith”²².

If parents are untrained, uninvolved, or spiritually passive, the faith transmission is interrupted, creating spiritual orphan hood in children.

African theologian Anne Nasimiyu-Wasike cautions that:

“When families fail to embody the Christian message, the Church’s witness in society is gravely diminished. Strong families are the hope of a strong Church”²³.

4.4. Decline in Church Participation and Engagement

Inadequate catechesis is also linked to decreased involvement in ecclesial life. Numerous believers, especially men and youth, detach themselves from the sacramental and communal aspects of the Church due to a lack of comprehension regarding its significance. Liturgical participation becomes merely habitual or infrequent, while involvement in lay apostolates, choirs, or formation groups declines.

Symptoms include:

- Low Sunday Mass attendance, especially outside major feasts,

²⁰ C. Ogwara, *Director Pastoral Catechetical Centre*, phone conversation with the author, [19.08.2025].

²¹ W. Okweny, phone conversation with the author, [24.08.2025].

²² Francis, *Amoris Laetitia*, 274.

²³ W. Nasimiyu, *AFER*, Kampala 2003, p. 52.

- Minimal confession and Eucharist reception,
- Lack of commitment to tithing, Church upkeep, or apostolic service,
- Weak leadership within Small Christian Communities (SCCs).

According to Fr. Samuel Ebietu, over 60% of adults who receive sacraments (especially Confirmation and Matrimony) rarely continue active involvement in Church programs unless specifically followed up²⁴.

This lack of catechetical continuity results in sacramental minimalism where sacraments are treated as rites of passage rather than transformative encounters with Christ and the Church. This further weakens the faith environment of families and contributes to generational cycles of lukewarm Catholicism²⁵.

5. Theological and Ecclesial Implications of Weak Catechesis on Family Stability

The weakening of catechesis within Soroti Catholic Diocese does not merely pose practical pastoral challenges; it raises deep theological and ecclesiological concerns. The Church teaches that the family is a “domestic Church,” a primary space where faith is nurtured, lived, and passed on (*Lumen Gentium*, no. 11). Therefore, the erosion of catechetical formation within families directly compromises the Church’s mission of evangelization, communion, and sanctification. A theological reflection on this problem reveals how inadequate catechesis impairs the very identity and vitality of the Church in the local context.

5.1. Undermining the Vocation of the Family as Domestic Church

The Second Vatican Council introduced the concept of the family as the *Ecclesia domestica* the domestic Church where parents are the “first heralds of the faith” (*Lumen Gentium*, no. 11; cf. *Catechism of the Catholic Church*, no. 1656). In this view, the home is the foundational cell of the Church and society, where discipleship, prayer, moral formation, and communion are cultivated.

When catechesis is lacking or sporadic:

- Parents do not assume their role as primary evangelizers of their children,
- The spiritual atmosphere in the home becomes secular, syncretic, or indifferent,
- The sacraments become isolated events rather than part of a lived Christian journey,
- Family crises are addressed through cultural practices or psychology without reference to Scripture or Church teaching.

Pope John Paul II in *Familiaris Consortio* stressed that “the future of humanity passes by way of the family”²⁶. If families are unformed in faith, the future of the Church and society is placed at risk. The disintegration of Christian

²⁴ S. Ebietu, *Pastoral Coordinator Soroti Catholic Diocese*, phone conversation with the author, [12.08.2025].

²⁵ Ibid.

²⁶ John Paul II, *Familiaris Consortio*, 86.

marriage and the breakdown of parenting responsibilities rooted in Gospel values thus signal not only a social problem but a theological failure.

5.2. Weakening the Church's Evangelizing Mission

Catechesis is integral to the Church's mission of evangelization²⁷. Inadequate catechesis at the family level hampers the Church's ability to form mature, missionary disciples who can witness to the Gospel in society. Without sound doctrinal and moral formation:

- Catholics cannot articulate or defend their faith, especially in the face of secular ideologies,
- Families are not empowered to evangelize other families, neighbors, and co-workers,
- The Church becomes inward-looking, clericalized, or dependent on external aid rather than animated by lay witness.

The General Directory for Catechesis (1997) emphasizes that catechesis should be comprehensive, continuous, and community-centered²⁸. Its absence weakens the structures of faith transmission and results in what Pope Benedict XVI called "religious illiteracy" a state in which many baptized Catholics are unable to explain or live their faith meaningfully.

According to Charles Ogwara, there's often minimal engagement with the Bible among the community, leading to widespread misinterpretations of moral teachings particularly those concerning marriage and sexuality and increasing susceptibility to religious sects or traditional beliefs that conflict with Catholic doctrine²⁹.

5.3. Ecclesial Alienation and Sacramental Disengagement

The sacraments are meant to sustain Christian life from birth to death. But inadequate catechesis leads to sacramental disengagement, especially after initiation rites such as baptism, confirmation, or matrimony. As a result:

- Many Catholics treat the sacraments as cultural milestones rather than ongoing encounters with grace,
- There is little or no preparation for confession and Eucharist after First Communion,
- Participation in the Sunday Eucharist diminishes, especially among youth and men,
- Couples live in irregular unions or polygamous relationships, unable or unwilling to regularize their status in the Church.

This sacramental gap has serious ecclesiological consequences. It results in a Church that is numerically large but spiritually superficial. The community

²⁷ Cf. Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 44.

²⁸ Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 70-71, http://www.vatican.va/content/adam/wss/roman_curia/congregation/ccclergy/documents/ [accessed 22.07.2025].

²⁹ C. Ogwara, phone conversation with the author, [19.08.2025].

lacks depth, cohesion, and missionary zeal. The vision of the Church as a communion of believers centered on the Eucharist becomes blurred.

African theologian Laurenti Magesa warns that:

“A sacramentally disconnected community cannot sustain itself... The rites must connect with life and must be explained in the language and culture of the people”³⁰.

5.4. Hindering Inculturation and African Ecclesiology

The African Church has consistently emphasized the need for inculturation integrating the Christian message with African cultural values without compromising the Gospel³¹. Inadequate catechesis frustrates this effort in two major ways:

- Failure to Understand Culture Theologically: Catechists who lack proper training cannot critically engage with cultural practices like polygamy, ancestral rites, or bridewealth from a theological perspective. They either reject them entirely or accommodate them uncritically,
- Alienation of the Local Faithful: When catechesis is delivered in foreign frameworks or languages without contextualization, it is perceived as a colonial or clerical imposition rather than an invitation to conversion. This leads to disengagement or parallel practices being Catholic in public but traditional in private.

The AMECEA Pastoral Department notes that:

“Catechesis in Africa must become truly African in expression, content, and methodology. Otherwise, it remains a borrowed garment, worn only on Sundays”³².

To restore theological vitality and cultural relevance, catechesis must return to its roots: shaping the whole person in faith, reason, and culture.

6. Recommendations and Pastoral Strategies for Catechetical Renewal in Soroti Catholic Diocese

Addressing the challenges of inadequate catechesis requires a holistic, context-sensitive pastoral approach that respects the local culture while faithfully transmitting the Catholic faith. Drawing from Church documents, African theology, and best pastoral practices, the following recommendations aim to revitalize catechesis as a foundational element for stable families and a vibrant Church in Soroti Diocese.

³⁰ Cf. L. Magesa, *African Religion and the Christian Faith*, p. 139.

³¹ Cf. John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Nairobi 1995, 59.

³² AMECEA Pastoral Department, *Small Christian communities as a model of the Church in Africa*, Nairobi 2008, p. 22.

6.1. Strengthen Catechist Formation and Support

The quality of catechesis depends significantly on the formation and motivation of catechists. Many catechists in Soroti currently lack formal training, theological depth, and pedagogical skills.

- Establish a diocesan Catechetical Training Centre offering regular, accredited programs in theology, pastoral care, and inculturation.
- Provide ongoing formation workshops to update catechists on Church teachings, effective methodologies, and cultural sensitivity.
- Equip catechists with teaching resources such as catechisms, audiovisual aids, and contextualized catechetical materials in Ateso and other local languages.
- Encourage peer support networks and recognition of catechists to boost morale and commitment.

As the *General Directory for Catechesis* emphasizes, catechists are “the backbone of evangelization” and must be “adequately trained and supported”³³.

6.2. Promote Family-Centered and Community-Based Catechesis

Since the family is the “domestic Church”, catechesis must actively involve parents and extended family members.

- Develop parish programs that offer regular catechetical sessions for couples and parents, focusing on marriage, parenting, and faith transmission.
- Encourage the formation of Small Christian Communities (SCCs) that include family units and provide peer support, prayer, and reflection on Gospel values.
- Implement post-marriage catechesis and enrichment programs to support couples through early challenges and foster spiritual growth.
- Integrate children’s catechesis with family involvement, ensuring that faith formation happens in the home and parish collaboratively.
- Such initiatives align with *Familiaris Consortio*’s call for the family to be “supported and helped by the Church” in its evangelizing mission³⁴.

6.3. Use Local Language, Culture, and Contextual Tools

Catechesis is effective when it speaks the cultural language of the people.

- Develop catechetical materials in Ateso and other local languages, including storybooks, songs, and proverbs that convey Christian teachings.
- Utilize inculturated liturgies and rituals that respect Teso customs while highlighting Gospel values.
- Train catechists in inculturation theology, enabling them to address cultural challenges such as polygamy, bridewealth, and traditional rites pastorally and theologically.
- Employ digital media, drama, and storytelling as dynamic catechetical tools, particularly to engage youth and young adults.

³³ Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 77, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/cclergy/documents/ [accessed 22.07.2025].

³⁴ John Paul II, *Familiaris Consortio*, 42.

- African theologian John Mbiti insists that “the Gospel must be rooted in the African world-view to bear fruit”³⁵. Effective inculturation deepens faith and family cohesion.

6.4. Engage and Empower Youth in Catechesis

Young people face increasing secular and cultural pressures that challenge their faith and family values.

- Establish youth-friendly catechetical programs incorporating music, drama, sports, and social media.
- Encourage peer-led initiatives where trained youth catechists evangelize and mentor their peers.
- Promote vocations awareness and spiritual retreats to deepen youth understanding of Christian marriage and family life.
- Address contemporary issues such as gender roles, relationships, and responsible sexuality with openness and fidelity to Church teaching.
- By engaging youth creatively, the Church fosters a generation that values stable families rooted in faith.

6.5. Foster Parish-Based Marriage Enrichment and Support

Marriage formation must extend beyond initial preparation.

- Introduce post-wedding follow-up programs that provide spiritual counseling, communication skills training, and conflict resolution.
- Facilitate support groups for couples facing challenges such as infertility, financial hardship, or family conflicts.
- Collaborate with civil authorities and traditional leaders to promote Christian marriage as a public and private good.

Encourage priests and pastoral agents to be proactive in family ministry, recognizing the diverse realities families face.

Such pastoral care aligns with Pope Francis’ call in *Amoris Laetitia* to “accompany families with mercy and hope”³⁶.

These recommendations offer a road map to restore catechetical vigor in Soroti Diocese, emphasizing the integral connection between sound formation, cultural sensitivity, and pastoral outreach. By empowering catechists, engaging families and youth, and fostering a lived domestic Church, the diocese can strengthen family stability and renew its evangelizing mission.

Conclusion

In Soroti Catholic Diocese the moment has come to move beyond diagnosis and recommendations toward bold, coordinated action. The diocesan leadership—bishop, diocesan curia, parish priests, catechists, and lay leaders—should immediately form a Catechetical Renewal Task Force. Within the next three to

³⁵ J.S. Mbiti, *African religions and philosophy*, Nairobi 1991, p. 109.

³⁶ Francis, *Amoris Laetitia*, 312.

six months, this group must draft a multi-year catechetical plan that establishes clear goals, resources, roles, monitoring, and evaluation. Key among priorities is setting up or strengthening a diocesan training centre for catechists, offering accredited formation in theology, pedagogy, inculturation, and pastoral care, together with regular workshops to deepen both knowledge and practice.

Parishes must shift toward family-centred catechesis. Parents, couples, and extended family members should be involved in ongoing programs on Christian marriage, parenting, and faith transmission so the role of the domestic Church is not theoretical but lived daily. Materials in local languages like Ateso, Kumam must be developed: storybooks, songs, dramas, and proverbs drawn from local culture to help integrate faith in culturally resonant ways. Alongside this, youth need dedicated catechetical opportunities: peer-led initiatives, retreats, social media, music and drama that address their real life questions, so that they become active witnesses rather than passive recipients.

Sacramental life requires renewed attention. Sacraments must be understood not as isolated rites or cultural milestones, but as gateways into sustained Christian living. Preparation for baptism, confirmation, marriage, Eucharist, and confession must connect to ongoing catechesis; there must also be deliberate follow-up to prevent sacramental disengagement. Pastoral care should reach out to those in irregular unions or traditional arrangements, offering accompaniment, mercy, and a path toward regularization.

Finally, monitoring and evaluation must be built into every initiative from the start. The diocese should define measurable indicators such as attendance at sacraments, family participation in programs, youth involvement, and Sunday Mass attendance and collect regular feedback from catechists, families, and youth. Pilots should be launched in sample parishes within the first year, with full-scale roll-out over the next two to three years. By committing now to these steps, Soroti Diocese can renew catechesis in a way that strengthens families, revitalizes sacramental life, roots faith in culture, and reawakens its evangelizing mission.

* * *

Bibliography

- Akello G., *An Anthropologists*, Nairobi 2011.
- AMECEA Pastoral Department, *Small Christian communities as a model of the Church in Africa*, Nairobi 2008.
- Bujo B., *Christian Spirituality in Africa. African theologian on inculturation*, Nairobi 1992.
- Congregation for the Clergy, *Adult Catechesis in the Christian Community*, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/cclergy/documents/ [accessed 22.07.2025].
- Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, http://www.vatican.va/content/adan/wss/roman_curia/congregation/cclergy/documents/ [accessed 22.07.2025].
- Francis, *Amoris Laetitia*, Rome, March 19, 2016.
- Francis, *Evangelii Gaudium*, Rome, November 24, 2013.

- Isiko A.P., Isabirye J.M., *Fluidity and Hybridity of Customary Marriage Traditions in Contemporary Uganda*, "Noyam Journals" 4(2023), no. 3.
- Jailobaeva K., Diaconu K., Ager A., Eyber C., *Child Protection Practices and Attitudes of Faith Leaders Across Senegal, Uganda, and Guatemala*, "The Review of Faith & International Affairs" 19(2021), no. 1.
- John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Nairobi 1995, 59.
- John Paul II, *Familiaris Consortio*, Rome, November 22, 1981.
- Magesa L., *African Religion and the Christian Faith*, Nairobi 2004.
- Mbiti J.S., *African religions and philosophy*, Nairobi 1991.
- Mulalu P., Wanume B., Soita D., Amongin D., Wandawa G.J., *Factors associated with repeat childbirth among Adolescent Mothers in Soroti District, Teso sub-region, Uganda: A cross-sectional study*, <http://www.medrxiv.org/content> [accessed 08.09.2025].
- Mulalu P., Wanume B., Soita D., Amongin D., Wandawa G.J., *Perceptions of adolescent mothers towards adolescent repeat childbirth in Soroti District, Teso sub-region, Uganda: A phenomenological study*, <http://www.medrxiv.org/content> [accessed 08.09.2025].
- Nasimiyu W., *AFER*, Kampala 2003.
- Paul VI, *Address to the Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar* 1976.
- Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Rome, December 8, 1975.
- Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM), *recommendations on Family* (17th Plenary), <http://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> [accessed 22.07.2025].
- Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM), *Bishops' Conferences in Africa Encouraged to Develop Family Catechesis*, <https://secam.org/bishops-conferences-in-africa-encouraged-to-develop-family-catechesis/?utm> [accessed 06.08.2025].
- Zellma A., *Role of Religion Didactics in the Religious Education of Children and Adolescents*, „Studia Elckie” 22(2020), no. 3, p. 369-378.

ARVYDAS RAMONAS*

The End of Everything as *Transcensus* and *Transformatio* in S. Bulgakov’s “Apocalypse of John”¹

Abstract: The article analyses the work of one of the greatest Russian Orthodox Church writers of the 20th century, Apocalypse of John, by Sergius Bulgakov, more precisely, chapters 21-22 of the book. This is his last work, published after his death in 1948 in Paris and it is a commentary on the New Testament book of Revelation. The article chooses to treat the backdrop of the Apocalypse – the end of everything after the end of this world. Sergius Bulgakov paid particular attention to Christian eschatological themes in his work, so this book of his is like a backdrop to his entire work and life itself. Sergius Bulgakov, referring to the Apocalypse 21-22, teaches that the transition (Latin: *Transcensus*) from this world to eternal life will be like a powerful transformation (Latin: *Transformatio*) of everything that exists in general. That transition from earth to heaven is like a continuum, i.e., it does not destroy the existing creation, but renews, transforms, and ultimately saves it. Bulgakov follows the idea of the Church Father Origen that apokatastasis will then occur – universal salvation and the unification of all things in God. In apocalyptic language, then the heavenly Jerusalem will descend and Christians will meet their Saviour. The Heavenly Jerusalem in the Apocalypse of John 21, 10-27 symbolizes the messianic times that the entire Church awaits as the Bride of Christ. Until this happens at the end of the ages, the Church is now living a time of waiting. According to Sergius Bulgakov, this characterizes the entire life of a Christian. It should be understood as a state of eschatological waiting until the Church’s “wedding with Christ” takes place. The Parousia of Christ will bring with it the universal resurrection of the dead, the last judgment, and the final inauguration of the Kingdom of Heaven. This will be the final victory of the Lamb.

Key words: Sergius Bulgakov, eschatology, Apocalypse of John.

* Arvydas Ramonas – Klaipėda University, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5132-0280>; e-mail: arvydas.ramonas@outlook.com

¹ The article partly repeats a section of my own book on the Apocalypse of John in the work of Sergius Bulgakov, but is enriched with latest theological insights and other new literature on this author: A. Ramonas, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, Roma 2001.

Introduction

Sergius Bulgakov (Father Sergius) (1871-1944) is considered one of the greatest theologians of the 20th century Russian Orthodox Church, yet more widely recognized abroad than in his own homeland, Russia. In recent decades, there has been no shortage of scientific research on his work². It is a pity that now, due to the war waged by Russia against Ukraine, there has been a certain hostility towards Russian culture and traditions without exception, which are actually not directly related to the current political and military situation. The most famous and comprehensive work of Sergius Bulgakov is the so-called “great trilogy” about divine humanity, consisting of three parts: *The Lamb of God* (1933), *The Comforter* (1936) and *The Bride of the Lamb* (1945). He had previously written a “little trilogy”: *The Burning Bush* (1927), *The Groom’s Friend* (1927), and *Jacob’s Ladder* (1929). The last work of the author is the *Apocalypse of John*, published posthumously in Paris in 1948³. This book is not only the epilogue of the great trilogy, but also a kind of dramatic biography of the author himself, and so far this book, unlike other works by Father Sergius, has not been studied much. The most recent commentary on this book could be attributed to

² Cf. B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, A. Papanikolaou, P. Kalaitzidis, *Building the House of Wisdom, Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations*, Munster 2024; В.В. Антоненко, *Развитие учения об апокатастасисе и проблема зла в «Большой трилогии» прот. Сергия Булгакова (The Development of the Doctrine of Apocatastasis and the Problem of Evil in the “Great Trilogy” of Archpriest Sergius Bulgakov)*, Вестник ПСТГУ, Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, 2021 (Вып. 95), с. 88-105; J.M. Oravec, *God As Love. The Concept and Spiritual Aspects of Agape in Modern Russian Religious Thought*, Eerdmans 2014; L. Žak, *La ricezione della teologia di Bulgakov in Occidente: un capitolo importante della storia della teologia*, <https://mondodomani.org/reportata/zak02.htm> (accessed: 25.08.2025); P.L. Gavriluk, *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, “Journal of Theological Studies” 57(2006), no. 1, p. 110-132; L. Razzano, *La sofologia come bellezza in S. N. Bulgakov*, Roma 2004; R. Zaviysky, *Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bulgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky*, Oxford 2011; В. Боровой, *Булгаков и Бердяев: богословие и философия*, Выпуск 16(2015), <https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/vypusk-16-osien-2015.htm> (accessed: 10.09.2025); С. Соколов, *Апокалиптическое время в эсхатологии (Apocalyptic Time in Eschatology)*, Богословская конференция Русской Православной Церкви “Эсхатологическое учение церкви”, Москва 2005, <http://theolcom.ru/doc/day2.sect2.08.Sokolov.pdf> (accessed: 10.09.2025); P. Valliere, *The Interpretation of The Apocalypse of John in Modern Russian Theology*, <https://theolcom.ru/doc/day2.sect3.06.Valier.ENG.pdf> (accessed: 10.11.2025).

³ С. Булгаков, *Апокалипсис Иоанна (Apocalypse of John)*, Paris 1948. Sergius Bulgakov wrote a commentary on the book *Apocalypse of John* with the same title as the last book of the New Testament, namely “Апокалипсис Иоанна” – *Apocalypse of John*. To avoid confusion between the two works sharing the same title, the first will be italicized, while the second will appear in plain text. The latter is also going to be referred to using synonyms, such as St. John’s book or Revelation.

the introductions of B. Hallensleben and R.M. Zwahlen to the newly reprinted 2019 edition of Bulgakov's analysed book⁴.

Sergius Bulgakov is one of the few Orthodox theologians who commented on the entire book of the Apocalypse of John from a scientific point of view. A very similar commentary was written several decades later, by another prominent theologian, the priest of the Russian Orthodox Church Alexander Men, who was killed in Moscow in 1991⁵. Father Alexander Men relied on Sergius Bulgakov's book to argue his theological truths. "Father Alexander Men was in many ways a latter-day exponent of the theophilosophical school and also interested in apocalyptic tradition and eschatology"⁶. And other thinkers of the Orthodox Church, who represented Neopatristic theology, such as Georges Florovsky (1893-1979), Vladimir Lossky (1903-1958), John Meyendorff (1926-1992) showed little interest in the interpretation of the Apocalypse or in apocalyptic theology⁷.

It is necessary to emphasize that in the Orthodox tradition, which is closely connected with the Patristic tradition, where eschatological themes were very close and important, the Holy Scripture is never studied only in a purely rationalistic way: that is, the autocephalous Orthodox Churches generally avoid purely scientific methods of exegesis or a solely rational scientific study of the Bible. There is always a deep spiritual aspect, connected with liturgical life and a specific historical era. For example, at the beginning of the 20th c., one can look at the famous book *Studies on the Apocalypse*⁸ by Archimandrite Fedor, a lecturer at the Moscow Theological Academy at the time. According to the author, the entire history of mankind can be opened to an eschatological-apocalyptic idea, in which the Church plays a central role. The Church is not an abstract idea, but a concrete Orthodox Church. Recognizing the following, his commentary can be read as a reflection on the historical fate of the Orthodox and their role in world civilization. Thus, the events described in the Apocalypse of John are interpreted

⁴ Cf. B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, *Editors Introduction*, in: S. Bulgakov, *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, Munster 2019, I-XV. Also theological reviews, for example G. McGeoch, *Sergij Bulgakov, The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse/McGeoch_2591-8613-1-PB.pdf (accessed: 4.12.2025); J. van Kessel, *Sergij Bulgakov, The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse/VanKessel_Reviews%20Sergij%20Bulgakov%20in%20JECS.pdf (accessed: 4.12.2025); J. Behr, *The Apocalypse of John: An Essay in Dogmatic Interpretation by Sergii Bulgakov (review)*, https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse.pdf (accessed: 5.12.2025).

⁵ Cf. A. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова (Reading the Apocalypse: Conversations on the Revelation of St. John the Theologian)*, Москва 2000, https://www.lib.ru/HRISTIAN/MEN/apokal.txt_with-big-pictures.html (accessed: 1.12.2025).

⁶ P. Valliere, *The Interpretation of The Apocalypse of John in Modern Russian Theology*, p. 2.

⁷ Cf. *Ibid*, p. 3

⁸ Cf. A. Bucharev (Archimandrit Fedor), *Исследование Апокалипсиса (Research of the Apocalypse)*, Sergev Posad 1916.

in light of the specific historical events of their time, imbuing them with a spiritual-metaphysical meaning that was highly characteristic of the Orthodox Church⁹. According to Sergius Bulgakov, the political and cultural upheavals of early 20th c. Russia (the October Revolution, World War I, etc.) were also upheavals for the Church itself¹⁰. Other 20th c. Russian theologians also believed that humanity was involved in those apocalyptic rapid events, which tend towards the eschatological times described in the Apocalypse of John. “The thinkers of the theophilosophical school were able to deal with apocalyptic themes because they recognized the limits of tradition. On the other hand, the fact that apocalyptic theology forces theologians to go beyond the limits of tradition is one more reason why Neopatristic theologians kept their distance from apocalyptic and tended to a spiritualized eschatologism. The latter was, after all, the more traditional solution to the eschatological problem”¹¹.

Sergius Bulgakov believed in that too. “Apocalyptic prophecy concerns that which is to come “after this” (Rev. 1:19, 4:1); it goes beyond the limits of what is already known and mastered, threatening settled arrangements and challenging the old to come to grips with the new. Bulgakov’s commentary is pervaded by a sense of excitement about these confrontations, excitement about the newness of the Gospel. His attitude inspires some enchanting formulations. The Revelation of John is “a kind of fifth Gospel”, “the newest testament in the New Testament”¹². According to the theologian P. Evdokimov, “The Bible is a verbal icon of Christ. Since then, it has always been the same Chalcedonian dogma, which, teaching the Orthodox the a priori dogma of theandrisim, introduces the correct reading of the Holy Scripture”¹³. On this occasion, it is necessary to note that in the Orthodox Church the Book of the Apocalypse, next to the Song of Songs, is not read during the liturgy¹⁴. In general, Sergius Bulgakov was one of those authors for whom eschatological-apocalyptic themes, especially the end of the world, were very important. He remains faithful to his Church’s interpretations of the Holy Scripture, though uses modern exegetical-dogmatic methods to reveal the meaning of the text. Bulgakov comments on the text directly, referring to the famous biblical scholars of that time: R. Charles, E. Allo, T. Zahn.

⁹ According to an authoritative Russian theologian G. Florovsky, the commentary of this particular author seems too utopian and visionary (Cf. G. Florovsky, *Le vie della teologia russa*, Genova 1987, 274).

¹⁰ Cf. G. Parravicini, *Bulgakov, “profugo” nella Chiesa universale*, Avvenire, Ottobre 10, 2019. A. Niviere notes that “the last years of S. Bulgakov were marked by European totalitarianisms. He experienced the Bolshevik Revolution and his exile as martyrdom for the Russian Orthodox Church and the persecution of believers” (A. Niviere, *Filosofia e teologia della storia in Sergej Bulgakov*, in: Aa. Vv., *L’autunno della santa Russia*, Edizioni Qiqajon 1999, p. 228).

¹¹ P. Valliere, *The Interpretation of The Apocalypse of John in Modern Russian Theology*, p. 7.

¹² *Ibid.*

¹³ P. Evdokimov, *L’Ortodossia*, Roma 1972, p. 271.

¹⁴ Cf. С. Булгаков, *Апокалиптика и социализм. Религиозно философские параллели* (*Apocalypticism and Socialism. Religious and Philosophical Parallels*), Москва 1911, c. 105.

Therefore, it can be asserted that Father Sergius's commentary was a completely new phenomenon in the Orthodox Church at that time¹⁵.

The Book of Apocalypses seeks to reveal that what on earth seems disastrous to the human eye is essentially salvific in heaven, seen through the eyes of God. It is the chapters 21-22 of the Apocalypse of John that reveal the heavenly destiny of humanity and creation – the junction of two worlds, *transcensus* and *transformatio*. History on earth continues in the dialectical struggle of apocalypticism between good and evil, between Christ and Antichrist, until it reaches the perfect fulfilment of times in the heavenly Jerusalem, described in chapter 21. Sergius Bulgakov was convinced that God himself acts within time and, through various world events, guides history towards salvation – the unification of all things in God. Such a plan of salvation of the Lord, already found in the Old Testament, was inaugurated by the event of Jesus Christ and will be fully realized at the end of the age, in the Kingdom of Heaven.

Object of the article: The last two chapters of Sergius Bulgakov's commentary on the *Apocalypse of John* – 21 and 22. Their theological-biblical analysis.

Research problem: Sergius Bulgakov treats the last chapters (21 and 22) of the Apocalypse of John as the intersection of apocalypticism and eschatology, representing a *transcensus* from earthly reality into the heavenly realm. He views this as the transfiguration of all things – *transformatio* – brought about by the definitive eschatological events.

The methodology of the article: analytical – comparative – synthetic methods.

The New Prophecy of Creation – *Apokatastasis*

For our author, human history coincides with the history of the Orthodox Church itself. All that is best is yet to come, and now history is developing in a dialectical apocalyptic struggle between good and evil. The theological gaze expands the perception of history, each fact has its own meaning, it is not a series of coincidences and meaninglessness, as, for example, the philosopher A. Camus thought. From a Christian perspective, even the greatest suffering can be understood as part of a greater plan. Sergius Bulgakov, much like G. Hegel, believed that we see only individual catastrophic events in history, we do not see the full picture, so in the aggregate they reflect a much larger plan of God. Tragic events contribute in the final version to salvation and hope in God is the basis of all Christian life. "Therefore, Bulgakov's last work about The Apocalypse of John must be read as an anthropology, an ecclesiology, and a philosophy of history at the same time. In his view, the book is not primarily about fear of the end of the world, but about hope and joy over the coming end of the world's tragic condition and the resolution of all dissonances "into a universal harmony, theodicy and anthro-podicy, [it is] the divine story of the victory of the Lamb"¹⁶.

¹⁵ Cf. B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, *Editors Introduction*, p. III.

¹⁶ *Ibid*, p. II.

Sergius Bulgakov claims that chapters 21 and 22 of the book of Revelation are perhaps the most important in the entire book, because they prophetically describe the end of all things – of humanity, of creation, and of the Church alike. The entire book of Revelation to John is moving towards that end. It is an apocalypse of history and an introduction to eschatological times. For Bulgakov, the term “apocalyptic” pertains to history, whereas the term “eschatology” relates to eternity, where time and space no longer exist. In his commentary to *The Apocalypse of John*, he even dedicates a separate introduction to the discussion of these specific chapters. The author writes: “The correct reading of this text would be a direct acceptance of those descriptions. Receiving the events in the sequence they are recorded in the book reveals their dogmatic meaning as well. (...) A direct acceptance of the text also allows for a proper interpretation of the concept of the Millennial Kingdom, described in chapter 20 and which, at first glance, seems to destroy the entire logical chronological sequence of the events of the Apocalypse. (...) The Apocalypse acts as a Christian philosophy of history that sees the same thousand-year Kingdom as a necessary prerequisite for the eschatological transformation”¹⁷. Therefore, the so-called “millenarianism” (the thousand-year reign of the righteous with Christ) described in chapter 20 is like the culmination of everything that has happened since the very first pages of the Book of Revelation. The still earthly epilogue of history before entering spiritual eternity. It is the event of what follows in chapters 21 and 22 – the final transformation of creation¹⁸.

Chapter 21 begins with a scene that no longer belongs to earthly history. The meta-historical quality is expressed by the word “new” (Greek *kainos*). “And I saw a new heaven and a new earth: for the first heaven and the first earth were passed away; and there was no more sea. And I John saw the holy city, new Jerusalem, coming down from God our of heaven” (Rev. 21:1–2). We read further: “He who was seated on the throne said, “Behold, I am making all things new!” (Rev. 21:5). We find the same idea in Isaiah’s prophecy: “See, I will create new heavens and a new earth. The former things will not be remembered, not will they come to mind” (Is 65:17). Also in 2 Peter: “But in keeping with his promise we are looking forward to a *new heaven and a new earth*, where righteousness dwells” (2 Peter 3:13).

This “newness” expresses a transformation, Latin *transcensus* – a transition from what is earthly to what is heavenly. Bulgakov claims that this is not God’s creation “out of nothing”, but a transfiguration of what was created and is already ripe for a final transformation¹⁹. Already in his book *The Bride of the Lamb*, Bulgakov argued that in the eschatological event of the end of the world there will be continuity and complete novelty: the world will not be created “ex nihilo”, but will only be newly transformed. The “new earth” means a complete

¹⁷ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 210.

¹⁸ Cf. А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова ...*, op. cit.

¹⁹ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 211.

renewal of what has already been created. And this is not only the material creation, humanity, but also the entire spiritual invisible world²⁰. This is a meta-historical change, transformation, which is associated with the Parousia of Christ. A. Men confirms that according to Sergius Bulgakov's idea, the original creation of God remains, it is not destroyed, but everything is transformed and this is a very close idea to the Orthodox Church's teaching on salvation²¹. Even more – this will be the Sophianization of creation. The following term is very important for Bulgakov and means the permeation of Heavenly Wisdom (Greek *Sophia*) into everything. “New heavens and a new earth” symbolize both the materials and spiritual worlds, both earthly and angelic reality. The reference to “no more sea” does not mean the literal disappearance of the waters, but the disappearance of that which was sinful, polluted, which had arisen due to the fall of the “old man” Adam. Therefore, seas and waters in the Bible symbolized demonic forces, always stubbornly opposing God Himself²².

Father Sergius claims that universal salvation – transformation reaches much further than the Lord's righteous judgement, further than heaven and hell, it reaches “forever and ever” when, figuratively speaking, the “lake of fire” will cease to burn and all that is spiritual will be restored in God. That universal restoration (salvation) is as if the very last act of the Lord God in relation to creation – out of love and justice. It is an event of salvation, after which there will be no more. And then there will be nothing that was cursed and that was sinful. History with its various events will reach its completion, its true glory, and the Holy Spirit will permeate all that was evil and sinful, and this is precisely the *apokatastasis*²³. The Last Judgement, heaven and hell, sinners and saints, the lake of fire and the false prophet will seem like small, secondary things that simply came and went: everything will be transformed and saved. “God's dwelling place is now among the people, and he will dwell with them. They will be his people, and God himself will be with them and be their God” (Rev. 21:3). It is necessary to emphasize that Sergius Bulgakov, following Origen and several other theologians, believed in universal salvation for everyone without exception, even Satan should be saved at the end of the ages, because the Evil One will finally understand that it is already pointless to fight against God. According to our author, Satan does not have an ontological existence in himself, he is not “Anti-God”,

²⁰ Cf. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello, La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna 1991, p. 604-608.

²¹ Cf. А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова*..., op. cit.

²² С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 212-213. The famous Italian Bible scholar, who has written a lot about the Book of Revelation, Ugo Vanni, states in this place that indeed – “the sea symbolizes the power of Satan and in the eschatological times, which the world will enter, that power will no longer exist. The renewed world will be able to directly meet the coming of God. It will be an encounter with the risen Christ, unity with the Lord God” (U. Vanni, *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse II*, “Gregorianum” 79(1998), no. 3, p. 474-475).

²³ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 213.

but is a creation itself, and therefore cannot create, but only imitate God's creation. Everything must be purified in fire, but that fire will not be eternal²⁴. "Bulgakov understands the fires of judgment to be a sort of purgation at which in some later age all shall be saved"²⁵. Everyone will understand that it will no longer be possible not to love God, because Christ is "all conquering love, irresistibly attractive and salvific beauty"²⁶.

We find a similar idea in the work of St. Augustine *Civitas Dei*. It is written: "With this simultaneous blaze of the world, as I said, the properties of the elements undergoing transformation, which were appropriate to our bodies undergoing transformation, will completely cease in the fire. Subsisting being itself will acquire those properties that, through a marvellous transformation, are appropriate to bodies not undergoing transformation, so that the world, transformed for the better, will adapt itself to men transformed for the better also in their physical being"²⁷. So the world will pass through fire to be transformed, not to cease to exist. The new world will be a continuity, not a radical break.

We read further: "He will wipe every tear from their eyes. There will be no more death or mourning or crying or pain, for the old order of things has passed away" (Rev. 21:4). These are words concerning universal salvation. In Revelation 20:14, we read that death and hell were cast into the lake of fire, which was the second death – the lake of fire, so here it is already stated that death will cease to exist entirely: neither the first nor the second death shall remain. According to Bulgakov, this verse recalls the prophecy of Isaiah 25:8: "he will swallow up death forever. The Sovereign Lord will wipe away the tears from all faces; he will remove his people's disgrace from all the earth, for the Lord has spoken!"²⁸. Thus, this passage of the Revelation to John (21:1-5) refers to the heavenly salvation of all things – *transformatio*, the unification of all things in God²⁹. It is necessary to clarify that this eschatological doctrine literally follows the thought

²⁴ Cf. А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.

²⁵ W. Graham, *Review of Sergii Bulgakov's The Apocalypse of John*, <https://www.wyattgraham.com/p/review-of-sergii-bulgakovs-the-apocalypse-of-john> (accessed: 8.12.2025).

²⁶ R.J. De La Noval, *We Shall See Him as He Is: Bulgakov on Eschatological Conversation*, <https://afkimel.wordpress.com/2021/10/24/we-shall-see-him-as-he-is-bulgakov-on-eschatological-conversion/> (accessed: 6.02.2026).

²⁷ Agostino, *La Citta di Dio*, Roma 2006, p. 1119.

²⁸ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 223-224.

²⁹ From a human perspective, the idea of apocatastasis may seem attractive. In modern times, it has been argued that it is impossible for a person to sin so gravely on earth as to merit eternal, horrific torment for an action, or even an entire sinful life, that may not have been fully understood. Such critical thoughts were expressed by several thinkers, including J.J. Rousseau, N. Berdyaev, and Baron d'Holbach. Later, the Catholic theologian H.U. von Balthasar also expressed the hope that "hell may be empty." H. de Lubac, M. Blondel, P. Claudel, G. Greshake, K. Barth also thought similarly. The latter argued that the power of Christ's suffering, death, and resurrection was so great that it has overcome the eternity of hell once and for all (Plg. B. Lang, *Inferno*, in: *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 2, ed. P. Eicher, Brescia 2008, p. 505-506).

of the Apostle Paul that “God may be all in all” (1 Corinthians 15: 28). This is, according to Bulgakov, God’s prophecy to the Church of Christ, what awaits her in eschatological times³⁰.

The final salvation of all is especially reflected in the idea of the “New Jerusalem” in Rev. 22:3-5. There will be no more condemnation, the Throne of God will be among people, the face of the Lord will be directly visible, and his light will shine constantly. It is interesting to emphasize that even in hell, according to Sergius Bulgakov, there is still the possibility of seeing supernatural reality, choosing good, just as Satan can be saved, in which only evil will burn out and be destroyed, not so much the devil himself as the creation. “For Bulgakov, the triumph of God’s will mean that in the resurrection rational creatures would no longer be able to choose between good and evil, but only between different kinds of good”³¹. According to Bulgakov, the expression that “[t]hey will see his face, and his name will be on their foreheads” (22:4) symbolizes ontologically mature humanity; this feature is characteristic only of eschatological times. The name of God on people’s foreheads expresses the Lord’s revelation to them and the perfect meeting with the Creator. This is the beginning of eternity (Latin *aeternitas*) without time and space³². Father Sergius claims that “there can be no more beautiful promise, no more solid joy, than the closeness of God expressed in this short formula. These last words of the Bible are therefore the last words of the Most High Himself, full of the hope of eternal salvation”³³. This is perfect communion with the Lord (Latin *communio*), perfect vision of him (Latin *visio Dei*) and perfect eternal life with him (Latin *vita aeterna*). Therefore, Rev. 22:3-5 expresses not a simple triumph and glorification of creation, but its true deification, a transition across the threshold of eternity³⁴. In his book *The Bride of the Lamb*, Bulgakov writes: “The Holy Spirit, by His power, accomplishes the transformation of the old world, which was inclined to sin and imperfection. He creates a new world and renews all creation”³⁵.

The phrase “what must soon take place” (21:6) is not related to earthly history, but crosses the threshold of eternity and describes the course of eschatological ages. In God, everything has already been fulfilled, regardless of earthly empirical history, which is still taking place in time and space. This is

³⁰ Cf. B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, *Editors Introduction*, p. III.

³¹ P.L. Gavriljuk, *Divine Judgment in Pavel Florensky and Sergius Bulgakov*, “International Journal of Orthodox Theology” 9(2018), no. 3, p. 25.

³² Cf. C. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, c. 248-251.

³³ *Ibid.*, c. 252.

³⁴ The idea of apokatastasis is also found in Rev. 5:9-11. The term itself is found only once in the New Testament, in Acts 3:21: “Heaven must receive him until the time comes for God to restore everything” (Greek *Apokatastasis panton*). The following theme is associated with the universal eschatological salvation that comes from God himself (Plg. R. Penna, *Prospettiva universale e individuale dell’escatologia nel linguaggio del Nuovo Testamento*, in: Aa. Vv., *Escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 262-263).

³⁵ S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, p. 610.

a phrase that comes from the mouth of the One who sits on the throne – the Lamb. Such a phrase from the one who sits on the throne also becomes evident in Revelation 16:17 upon the pouring of the “seventh bowl of wrath”, but there it is still intended for the earthly reality, and here it has already passed into heavenly reality. A similar transition is found in the Gospel of John 19:30: “Jesus said, “It is finished.” With that, he bowed his head and gave up his spirit.” Jesus dies on the cross and brings universal salvation to all. In the suffering and death of the Christ there was a personal *transcendence* of the earthly Jesus into his heavenly state. With the seventh verse of chapter 21, the pericope of the Book of Revelation dedicated to the heavenly Jerusalem and the doctrine of *apokatastasis* concludes. These themes will be further developed in 22:3-5³⁶.

At this point it is necessary to add that the Orthodox Church does not recognize the doctrine of purgatory, nor does it accept the doctrine of *apokatastasis*, literally; therefore, Sergei Bulgakov was condemned in 1935 by the Karlov Vary Synod of the Orthodox Church, which resided abroad, for these theological ideas of his: for the teaching of *apokatastasis* and for the doctrine of *sophiology*³⁷. Today it is believed that Bulgakov (and many modern historians) noted that the “15 Anathematisms” against Origen were likely not part of the Council’s official acts but were added later or approved by a local synod before the council opened. He argued that what the Church condemned was “Origenism” – a specific Platonic package that included the pre-existence of souls and a “spherical” return to a non-material state. Bulgakov’s universalism was Christocentric and Sophiological, not Platonic, thus (in his view) avoiding the specific heresy of the 6th century³⁸. Bulgakov’s universalism isn’t just about God being “nice”. It is rooted in his Sophiology – the idea that the world was created through the Divine Wisdom (Greek *Sophia*). Even if a person rejects God, they cannot destroy the image of God within themselves. Therefore, hell is a real, agonizing state of “self-burning” where the soul resists its own nature, but eventually, the sheer reality of God’s love must overwhelm this resistance³⁹. In Orthodox, there is a term *theologoumenon* – a personal opinion of a theologian, which does not contradict dogmas, but is not binding on everyone. Bulgakov considered his point of view to be precisely such an opinion, and in 1937 the commission of the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris defended it. A. Kimel notes that “hence the proposal of universal salvation remains open for Orthodox Christianity. Bulgakov’s judgment has been supported by Metropolitan Kallistos Ware and

³⁶ Cf. C. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, c. 224.

³⁷ Cf. A.M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 547-551.

³⁸ Cf. A. Kimel, *Sergius Bulgakov: Eschatology and Orthodoxy*, <https://afkimel.wordpress.com/2014/07/02/sergius-bulgakov-eschatology-and-orthodoxy/> (accessed: 1.05.2026).

³⁹ Cf. N. Metz, *Open Processing: An Over-Simplified Explanation of Sergei Bulgakov’s Sophiology*, <https://nathaniel-metz.writeas.com/open-processing-an-over-simplified-explanation-of-sergei-bulgakovs-sophiology> (accessed: 1.05.2026).

Metropolitan Hilarion Alfeyev⁴⁰. They treated Bulgakov's universalism as an expression of Christian hope, not as an absolute dogma.

Heavenly Jerusalem – A Vision of a Glorified and Transformed World

Next, the seer observes a vision of the heavenly Jerusalem. Bulgakov emphasizes that this vision is not a vision of the “material” Jerusalem, but rather an intuition of how the “new earth and the new heaven” are realized. Father Sergius distinguishes two different “coming downs of Jerusalem” described in chapter 21. The first “coming down” found in 21:2-7 is distinguished by the fact that it is “new”, this eschatological descent is personally seen by the apostle John. The second “coming down” found in 21:9-27 is related to the “seven bowls of God’s wrath” and is more historical, related the millennial era and the description of the holy city found in Ezekiel 40-48 and Zechariah 14:1-21⁴¹. According to Sergius Bulgakov, these are not two absolutely different visions of this city, but rather two different events that are little connected with each other. The second vision is actually, from a historical point of view, the first, and therefore earlier than the one described in the book as the first. Meanwhile, the “New Jerusalem” (Rev. 21:2) although presented in this book as the first, is actually the second. This opinion is also confirmed by modern biblical scholars, for example, the Italian theologian U. Vanni. He claims that these are not two completely different visions of the “Heavenly Jerusalem”, but the first vision is like an introduction to the second⁴². According to the author, this is a prophecy of a glorified world, an exalted Church. The Church is the sacrament of the relationship between God and man, so it is at the same time both the earthly “old Jerusalem” and the heavenly “new Jerusalem”⁴³.

The author of the Revelation to John uses the image of a city to describe all the blessings of the messianic future era. It is like the fulfilment of the Jewish messianic hope, like the triumph of earthly Israel. Hopes placed in the heavenly Jerusalem represent everything that was holy to the Jews, such hopes were strengthened after the destruction of the first and second temples in Jerusalem. As it can be read in 2 Chronicles 6:6 – “I have chosen Jerusalem, that my name might be there”. Or for example Psalm 87:2: “The Lord loves the gates of Zion

⁴⁰ Cf. A. Kimel, *Sergius Bulgakov: Eschatology and Orthodoxy*, op. cit.

⁴¹ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 215; 228-230; 233-244.

⁴² Cf. U. Vanni, *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse II*, p. 474. Another famous specialist on the Revelation to John, P. Prigent, also claims that there is already a unanimous opinion that these are not two different visions of Jerusalem and quotes the contemporary biblical scholar Charles, whom Sergius Bulgakov also refers to, as being the first in the history of biblical studies to try to combine these visions into one. According to him, the author of the Book of Revelation probably tried to present the earthly Jerusalem in the original text (21: 9-27) and then the heavenly one – 21:2-7. However, in the final editorial version of the Book of Revelation, they were left inverted (Cf. P. Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, Roma 1985, p. 635-643).

⁴³ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 219.

more than all the dwellings of Jacob”. The prophet Isaiah proclaimed that “Jerusalem is the holy city” (Isaiah 52:1). According to Sergius Bulgakov, the term “Jerusalem” in apocalyptic language expresses the coming of the messianic kingdom⁴⁴. This Jerusalem “coming down” from heaven should not be seen as the Church coming from above or the company of saints, but as the manifestation of the whole new humanity and the whole new world. God will henceforth be among them and then, according to the apostle Paul, finally “God may be all in all” (1 Cor 15:28). This will be the perfect deification of creation and the culmination of the transformation of all things⁴⁵. Father Alexander Men argues on this issue that the “new Jerusalem” is a symbol of the kingdom of God, the abundance of God’s gifts. In Rev. 21:5, for the first time, the One seated on the throne speaks “I am making everything new!” A. Men mentions that some modern theologians understand the verb “make,” “create” (Hebrew *bara*) literally as a completely new creation of God, while he himself follows Bulgakov’s idea that the new creation of God is a continuation, a transformation of what has already been created, because the thought of God has already been introduced into the present world, wisdom and love have been put together, and all this will only be perfected and glorified, but not destroyed⁴⁶. Individuals in Heavenly Jerusalem will not be destroyed, expelled from the City, but all will pass through the cleansing fire and “it,” the evil that is in everything, in all beings, from demonic forces to human ones, will be expelled⁴⁷.

Orthodox Church theologian G. Fast states that the Apostle John “saw Holy Jerusalem as new; newness is a sign of a change to greater radiance, which the Jerusalem above will receive, descending to men from the highest incorporeal Powers, since the common head of both is Christ our God. The city itself is composed of saints, of whom it is written: “Like stones in a crown, they shall shine upon His land” (Zechariah 9:16), with Christ as the cornerstone. It is called a city as the abode of the Royal Trinity, for She dwells and walks within it, according to the promise (1 Corinthians 6:16). It is called a Bride because She cleaves to the Lord and is united to Him by a supreme and indissoluble union. It is called Adorned because, according to the Psalmist (Psalm 45:10), She possesses within herself glory and beauty in the diversity of virtues”⁴⁸.

According to Sergius Bulgakov, the difference between the “new” and “old” Church here is that the “new Jerusalem” loses its historical character and becomes the abode of God, his direct manifestation. The very first vision of the Church – Jerusalem was in the Garden of Eden, there was no temple made by hands and God dwelt among people. Thus, that Church, in a broad sense, has

⁴⁴ Cf. *Ibid*, c. 217.

⁴⁵ Cf. *Ibid*, c. 218.

⁴⁶ Cf. А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.

⁴⁷ Cf. *Ibid*.

⁴⁸ Г. Фаст, *Видение нового Иерусалима (Vision of the New Jerusalem)*, https://azbyka.ru/apokalipsis/protoierej-gennadij-fast-videnie-novogo-ierusalima/#ch_0_1 (accessed: 3.01.2026).

always been among humanity. The last vision is realized precisely in the “heavenly Jerusalem”, where not only Adam and Eve, but humanity of all ages sees its Lord⁴⁹. This is a vision of a transformed world. All this is similar to St. Augustine’s idea of two cities – *Civitas Dei* and *Civitas Terrena*. The whole history of humanity is the struggle of these two cities and their interaction, where *Civitas Dei* always strives for victory and the kingdom of God. Angels, saints and all believers who carry out the will of God live there. It is a symbol of eternal bliss. Thus, there are similarities – Heavenly Jerusalem is mainly oriented towards a future reality, while the city of God, for Augustine, already exists in the Church now, although not yet perfect. It will reach its perfect fulfilment in eschatological times. It can be said that Heavenly Jerusalem is a biblical image, and the city of God is its theological interpretation and expansion.

This vision is like a wedding between the Bridegroom – Christ and his Bride, the Church – the new Jerusalem (Rev. 21:2). The term “Bride” here expresses the Church’s full and perfect preparation for the wedding with Christ – the Lamb. Thus, the coming down of the heavenly Jerusalem is part of the same process of transition and transformation of everything from earthly to heavenly reality. Just like the Parousia of Christ. For those who were waiting for Christ, it will be a day of joy, and for those who were not – the hour of judgment. It is worth noting that in eschatological events, time no longer exists, so everything seems to happen synchronously: the end of the world, the universal judgment, the second coming of Christ, the coming down of the heavenly Jerusalem, the establishment of the Kingdom of Heaven, etc. It is theologically difficult to say whether these events all occur simultaneously. For example, in the book *The Lamb of God*, Bulgakov says that the “Universal Judgment will take place at the same time as the Parousia of Christ”⁵⁰. However, in many places Bulgakov emphasizes that history matures in an apocalyptic struggle between good and evil, and when the end of time comes, there will be a “new age” – the reign of God, then there will be no more history and time⁵¹. Then there will be the resurrection of the dead, followed by an “intermediate” state after the resurrection of the wicked. This is a state of purifying fire, when the human soul with its transformed body is forced to reconcile with the resurrected Christ, and finally the *apokatastasis* will occur. The sequence of events is more necessary for our minds to understand this than for the eschatological events to be accurately narrated. These processes remain a mystery, it is impossible to “close” into a rational framework what goes beyond the limits of the human mind. Commenting on the Apocalypse,

⁴⁹ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 220.

⁵⁰ S. Bulgakov, *L’Agnello di Dio*, Roma 1990, p. 510.

⁵¹ In the book *The Bride of the Lamb*, S. Bulgakov writes about death: “In death and immediately after it, a person sees the entire synthesis of his past life as a whole. This is already a judgment, because in it all correspondences with the truth or differences, all content and meaning appear. This is finally not only a synthesis, but also a vision of truth in the spiritual world, which is free from corporeality and illuminated by the justice of God” (S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, p. 526).

theologian A. Men says that “On that side of our being, a new eon is already beginning, in which God will be “everything and in everything”. And the bearers of evil must pass through the fire”⁵². In addition to all the eschatological events, there will also be *Dies Irae*, Judgment Day, day of reckoning, day of justice. A day that some dread, while others await as the longed-for moment when evil will be repaid, when the bitter seeds sown will sprout and then bear fruit⁵³. However, it is necessary not to forget that in the final version, in essence, Lord does not come to judge the world, but to save it⁵⁴. Love conquers all.

Waiting for Christ as the Final Victory of Christian Faith

According to Sergius Bulgakov, the Apocalypse of John is a book for the Church about “what must soon happen”⁵⁵. At the same time, it is a prophecy intended for all people; this is a time of intense waiting for Christ, or rather, vigilance in anticipation of his second coming. In recent years, Bulgakov notes, attempts have been made to study this book using various scientific methods, while neglecting its fundamental theological aspect. It is as if there was a desire to seek protection from these very prophecies⁵⁶. Father A. Men says that “The Apocalypse isn’t just some puzzle or hieroglyph that someone will decipher in a million years. As you can see while reading, much of it is clearly and directly addressed to us”⁵⁷.

In Rev. 22:10 it is stated that the “time is near”. This is not about chronological time, it is not a date on a human calendar, but rather the ontological proximity of everything that must soon be fulfilled. After all the tragedies and horrors, blessing must come. This is intended to give meaning to present life and history. According to our author, the eschatological longing for heaven and the expectation of Christ are like a person’s first love. This is how the “first love” of the Church of Ephesus and the Church of Laodicea being “neither cold nor hot” can be interpreted. That time before this expectation of Christ is like the entire New Testament era, from the first coming of Christ to his second coming. Jesus, having accomplished the work of salvation and now sitting at the right hand of God the Father, has the power of the Risen One and can come to the world at any time, with the same power of the resurrection, and even more so – with the new power of the Parousia. He is even now spiritually and sacramentally present in the world, in the Church, because he is “Alpha and the Omega, [...] the Beginning and the End” (Apr 22:13)⁵⁸.

⁵² А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.

⁵³ Cf. *Ibid.*

⁵⁴ Cf. M. Baryn, *Apocalyptic Reflections in The Studies of The Russian Orthodox Priest Alexander Men*, SKHID 163(2019), no. 5, p. 69.

⁵⁵ С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 255.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, с. 256.

⁵⁷ А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.

⁵⁸ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 256.

Rev. 22:17 says: “The Spirit and the bride say, ‘Come!’”. The subject of the call here is the Holy Spirit, and the bride is the Church. Both words express the divine life of the “Body of Christ” – the Church in love, already described in the Song of Songs. “Now, in the fullness of time, this invitation to meet the Bridegroom is heard for all time. This is the loving expectation of Christ by all the Churches, heavenly and earthly”⁵⁹. In Rev. 22:20 it is stated again: “He who testifies to these things says, “Yes, I am coming soon.” Amen. Come, Lord Jesus”. According to our author, this is the most sincere and impatient prayer of Christianity. Jesus had learned the “Our Father” prayer, in which the Kingdom of God is expected, but in this place this Kingdom comes in the person of Jesus. It will be a blessing to those who wait for it and a curse to those who hate it. Perhaps it is because of the theme of the inevitable final judgment for sinners that the Revelation to John is disliked, notes Sergius Bulgakov⁶⁰. Alexander Men adds: “They say “come”, because the Parousia is the most longed-for moment in history. Even if a person dies, experiencing death as the greatest joy, and discovering endless, sparkling worlds on the other side of life, this is still not complete; it is a flawed existence. After all, we await something greater, immeasurably greater: rebirth, the real existence of creation, the existence of each person, as stated in the Creed: “I look for the resurrection of the dead and the life of the age to come”⁶¹.

The expression “I am coming soon” (Greek *Erxomai taxi*) is like a confirmation and promise of Christ’s final victory over evil. This term is repeated three times in the chapter. What are these words for? In the first centuries, these words strengthened the primitive Church, calmed the martyrs, comforted the persecuted, and gave hope to confessors⁶². But in essence, these words are intended not only for Christians of the first centuries, who quickly realized that this “end time” was unlikely to come soon, that the Church already has all the gifts of God and is, as it were, the fullness of everything now. That is why the Book of Revelation was relegated to a kind of theological margin, as no longer relevant. The words “I am coming soon”, according to Father Sergius, must be understood not so much chronologically as ontologically – as a state, a vigilance, a constant expectation of the coming age. This is also written about in the Letter to the Hebrews: “For here we do not have an enduring city, but we are looking for the city that is to come” (Heb 13:14). Without this expectation, without a constant forward movement, Christianity loses its strength. There is no Christian faith if it is not apocalyptic and at the same time eschatological⁶³. Apocalyptic because it confronts the fierce struggle between good and evil, and eschatological because it transcends from this world to the next. The glorious Parousia of Christ will

⁵⁹ *Ibid*, c. 260.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, c. 264.

⁶¹ А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.

⁶² Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, c. 262.

⁶³ Cf. *Ibid*, c. 263.

bring with it the universal resurrection of the dead, the last judgment, and the inauguration of the Kingdom of Heaven, which will be the final *transcensus* and *transformatio*.

It is worth noting, as stated by Ch. Stroop, “Still, the Church’s victory would be achieved through endurance, and “the whole terrible path of human history” would “crown itself” with “apocalyptic joy”. As a man who overcame great adversity to leave a powerful legacy, and as a Christian who clearly did take great comfort in praying *Maranatha*, Bulgakov embodies this “apocalyptic joy” as much as he embodies apocalyptic tragedy. It is surely no coincidence that the tragic leitmotif disappears from his Apocalypse near the end of his chapter-by-chapter commentary, and that the terms “tragic” and “tragedy” do not appear at all in the four ensuing theological excurses”⁶⁴. Therefore, the entire content of the Revelation to John, all the tragedies and horrors, is a depiction of the path to the all-transforming *apokatastasis*, as claimed by Bulgakov⁶⁵. And indeed, in the author’s four appendices added to the book *Apocalypse of John (Even so, Come; The Eucharistic Parousia; Eschatology in the Gospels and in Revelation; The Appearances of Christ in the Apocalypse)*, these terms are no longer present – only the hope, expectation and bright joy of the future transformation of everything⁶⁶.

Conclusion

The *Apocalypse of John* was Sergius Bulgakov’s favourite book. Chapters 21 and 22 of the Book of Revelation speak of the final *transcensus* and *transformatio* of man and all creation in the afterlife. This is also the transformation of the whole Church as the people of God in the final eschatological events. “The Apocalypse of John is the account of what will happen, when God decides to approach and embrace His creation from the other side of the horizon in order to finally accomplish its transfiguration”⁶⁷. Sergius Bulgakov already stated in his book *The Bride of the Lamb* that the world is imperceptibly moving towards its final fulfilment – *transformatio*, the action of the Holy Mother in history prepares that world to receive the glory of God. The second manifestation of the Lord

⁶⁴ Ch. Stroop, *Father Sergii’s Apocalypse: Tragic, Exilic, and Eschatological Motifs in Sergei Bulgakov’s Late Theological and Autobiographical Writings*, <https://easternchristianity.org/conferences/2009-conference/> (accessed: 10.01.2026).

⁶⁵ Cf. С. Булгаков, *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, с. 253.

⁶⁶ “Teilhard de Chardin, N. Fedorov, and some others believed that the transition into the future would be smooth. This is somewhat of an illusion, as history is full of cataclysms, and the Kingdom of God also comes through catastrophes. However, the spirit of the Apocalypse is closer to the religious optimism of Teilhard and Fedorov than to the apocalyptic horror more characteristic of pre-Christian apocalypses, the dire prophecies of the Sibyl, pagan expectations of the end of everything, or even the ancient Germanic belief in the destruction of the gods and the death of the universe” (А. Мень, *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова...*, op. cit.).

⁶⁷ Cf. B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, *Editors Introduction*, p. XI.

Jesus in all his glory will be the transformation of this creation⁶⁸. He presents the same theological vision in his commentary on the Apocalypse of John, especially its last chapters.

Our author's Marxist experience shaped his apocalyptic vision of history. Many Russian Orthodox thinkers "have taken a heightened interest in discerning the signs of the end of human history, trying to understand in this apocalyptic clue the developments taking place in the world in general and Russia in particular. They are engrossed in the coming of an Antichrist and in counting the number of the beast"⁶⁹. Accordingly, the history described in the Book of Revelation to John, with the dialectical apocalyptic struggle between good and evil, between God and Satan, moves towards its eschatological fulfilment at the end of the ages. This transition to the Kingdom of God is manifested in several eschatological events at once: the end of the world, the universal judgment, the Parousia of Christ, the manifestation of the glory of the Lord, the final salvation of all things – *apokatastasis*, the coming down of the Heavenly Jerusalem, and so on. These events are what determine the *transformatio* of everything – the glorification of the world and the deification of humanity. This is a vision of a future happy world. The reality described in chapters 21 and 22 of the Apocalypse no longer belongs to earthly reality, but to a transformed one. This is the final triumph of God and the Lamb, the perfect fulfilment of the Messianic times, and at the same time it is the eternal glory of the Church as the Bride of Christ.

Sergius Bulgakov, like Origen, believed in universal salvation – *apokatastasis*. He does not recognize the so-called "second death" in hell. When that *apokatastasis* occurs, the "Heavenly Jerusalem" comes down, which is already like a prologue to the future eternal life, the restoration of all creation, and the final inauguration of the Kingdom of God. This is the last revelation of the Church as the Bride of Christ. The subject of the entire book of Revelation to John (not only the last chapters) is the Church in the broadest sense in the process of preparation to meet Christ, her only Bridegroom, who is the Saviour of all. The transition and transformation of all things will take place exclusively at a time known only to God and only by his power and will. Father Sergius, commenting on Revelation to John 22, calls on every Christian to experience life eschatologically⁷⁰.

This universalism of Bulgakov was not accepted unambiguously by all theologians of the Orthodox Church. For example, such authoritative theologians as G. Florovsky and V. Lossky criticized his deterministic worldview, arguing that Bulgakov turns the Last Judgment not into a real historical event or the final

⁶⁸ Cf. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, p. 607-608.

⁶⁹ A. Osipov, *The Eschatological Concept in the Russian Orthodox Theology Today*, https://alexei-osipov.ru/uploads/publications/reports/12_the-eschatological-concept-in-the-russian-orthodox-theology-today.pdf (accessed: 20.08.2025).

⁷⁰ Cf. П. Хондзинский, *Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского* (*Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergius Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky, and V. N. Lossky*), https://scientific-journals-spbda.ru/f/hch_no5_2020.pdf (accessed: 22.08.2025).

drama of human freedom, but rather a “metaphysical process”. Bulgakov’s theological interpretation loses the drama of human freedom – the possibility for a person to finally say “no” to God⁷¹. There is not much direct criticism of Bulgakov in V. Lossky’s works, but he defends apophatic theology against overly systematic and speculative metaphysics. He criticized Bulgakov’s view of the end of the world as a natural evolution. Bulgakov interpreted the catastrophe described in the Apocalypse as the penetration of *Sophia* (God’s Wisdom) into creation, and Lossky believed that this belittles God’s transcendence and supernatural intervention. He did not agree that Bulgakov “softens” the concepts of hell and eternal punishment, which are very pronounced in the Revelation to John. Bulgakov also “depersonalizes” evil too much, turning it into just a temporary misunderstanding. “S. Bulgakov’s Sophianism is a lack of true ecclesiology. The idea of the Church is intertwined with the Cosmos, and the idea of the Cosmos ceases to be Christian”⁷². The idea of *apokatastasis* is also rejected by the Protestant Churches.

Nonetheless, the Apocalypse teaches that Christ is present in the history of the Church and in the life of every believer, but at the same time the glorious meeting with him in the Kingdom of Heaven is drawing ever closer. Where indeed “[t]here will be no more death or mourning or crying or pain, for the old order of things has passed away” (Rev 21:4). This will be God’s new creation – to perfect what was created and to finally defeat the enemies – death, the demon, suffering, sin and evil. This will be the newness of all that was created, and now transformed, as a *continuum* from earthly to heavenly reality. This will be the abundance of the gifts of the Lord God and the perfect feast of the Transfiguration of Mount Tabor.

* * *

Bibliography

- Agostino, *La Citta di Dio*, Roma 2006.
 Ammann A.M., *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948.
 Bardin M., *Apocalyptic Reflections in The Studies of The Russian Orthodox Priest Alexander Men*, SKHID 163(2019), no. 5, p. 67-71.
 Behr J., *The Apocalypse of John: An Essay in Dogmatic Interpretation by Sergii Bulgakov (review)*, https://www.unifr.ch/sergijbulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse.pdf (accessed: 5.12.2025).
 Bucharev A.M. (Archimandrit Fedor), *Исследование Апокалипсиса (Research of the Apocalypse)*, Sergev Posad, 1916.
 Bulgakov S., *L’Agnello di Dio*, Roma 1990.
 Bulgakov S., *La Sposa dell’Agnello, La creazione, l’uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna 1991.

⁷¹ Cf. V. Lytvinenko, *Sergey Bulgakov and Georges Florovsky: The Task of Relating God and Creation*, “Theological Reflections” 15(2014), p. 231-233.

⁷² V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa D’Oriente*, Bologna 1990, p. 102.

- De La Noval R.J., *We Shall See Him as He Is: Bulgakov on Eschatological Conversation*, <https://afkimel.wordpress.com/2021/10/24/we-shall-see-him-as-he-is-bulgakovoneschatological-conversion/> (accessed: 6.02.2026).
- Evdokimov P., *L'Ortodossia*, Roma 1972.
- Florovsky G., *Le vie della teologia russa*, Genova 1987.
- Gavrilyuk P.L., *Divine Judgment in Pavel Florensky and Sergius Bulgakov*, "International Journal of Orthodox Theology" 9(2018), no. 3, p. 9-13.
- Gavrilyuk P.L., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, "Journal of Theological Studies" 57(2006), no. 1, p. 110-132.
- Graham W., *Review of Sergii Bulgakov's The Apocalypse of John*, <https://www.wyattgraham.com/p/review-of-sergii-bulgakovs-the-apocalypse-of-john> (accessed: 8.12.2025).
- Hallensleben B., Zwahlen R.M., *Editors Introduction*, in: S. Bulgakov, *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, Munster 2019, I-XV.
- Hallensleben B., Zwahlen R.M., Papanikolaou A., Kalaitzidis P., *Building the House of Wisdom, Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations*, Munster 2024.
- Kessel J. van, *Sergij Bulgakov, The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse/VanKessel_Reviews%20Sergij%20Bulgakov%20in%20JECS.pdf (accessed: 4.12.2025).
- Kimel A., *Sergius Bulgakov: Eschatology and Orthodoxy*, <https://afkimel.wordpress.com/2014/07/02/sergius-bulgakov-eschatology-and-orthodoxy/> (accessed: 1.05.2026).
- Lang B., *Inferno, Inferno*, in: *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 2, ed. P. Eicher, Brescia 2008, p. 498-510.
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa D'Oriente*, Bologna 1990.
- Lytvinenko V., *Sergey Bulgakov and Georges Florovsky: The Task of Relating God and Creation*, "Theological Reflections" 15(2014), p. 223-233.
- McGeoch G., *Sergij Bulgakov, The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/assets/public/files/Publikationen/4_Apocalypse/McGeoch_2591-8613-1-PB.pdf (accessed: 4.12.2025).
- Metz N., *Open Processing: An Over-Simplified Explanation of Sergei Bulgakov's Sophiology*, <https://nathaniel-metz.writeas.com/open-processing-an-over-simplified-explanation-of-sergei-bulgakovs-sophiology> (accessed: 1.05.2026).
- Niviere A., *Filosofia e teologia della storia in Sergej Bulgakov*, in: Aa. Vv., *L'autunno della santa Russia*, Edizioni Qiqajon 1999, p. 209-230.
- Oravec J.M., *God As Love. The Concept and Spiritual Aspects of Agape in Modern Russian Religious Thought*, Eerdmans 2014.
- Osipov A., *The Eschatological Concept in the Russian Orthodox Theology Today*, 2007, https://alexey-osipov.ru/uploads/publications/reports/12_the-eschatological-concept-in-the-russian-orthodox-theology-today.pdf (accessed: 20.08.2025).
- Parravicini G., *Bulgakov, "profugo" nella Chiesa universale*, Avvenire, Ottobre 10, 2019.
- Penna R., *Prospettiva universale e individuale dell'escatologia nel linguaggio del Nuovo Testamento*, in: Aa. Vv., *Escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 256-267.
- Prigent P., *L'Apocalisse di Giovanni*, Roma 1985.
- Ramonas A., *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, Roma 2001.
- Razzano L., *La sofologia come bellezza in S. N. Bulgakov*, Roma 2004.
- Stroop Ch., *Father Sergii's Apocalypse: Tragic, Exilic, and Eschatological Motifs in Sergei Bulgakov's Late Theological and Autobiographical Writings*, <https://easternchristianity.org/conferences/2009-conference/> (accessed: 10.01.2026).
- Valliere P., *The Interpretation of The Apocalypse of John in Modern Russian Theology*, <https://theolcom.ru/doc/day2.sect3.06.Valier.ENG.pdf> (accessed: 10.11.2025).
- Vanni U., *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse II*, "Gregorianum" 79(1998), no. 3, p. 473-501.

- Žak L., *La ricezione della teologia di Bulgakov in Occidente: un capitolo importante della storia della teologia*, <https://mondodomeni.org/reportata/zak02.htm> (accessed: 25.08.2025).
- Zaviyskiy R., *Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bulgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky*, Oxford 2011.
- Антоненко В.В., *Развитие учения об апокатастасисе и проблема зла в «Большой трилогии» прот. Сергия Булгакова (The Development of the Doctrine of Apocatastasis and the Problem of Evil in the “Great Trilogy” of Archpriest Sergius Bulgakov)*, Вестник ПСТГУ, Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, 2021 (Вып. 95), с. 88-105.
- Боровой В., *Булгаков и Бердяев: богословие и философия*, Выпуск 16(2015), <https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/vypusk-16-osien-2015.htm> (accessed: 10.09.2025).
- Булгаков С., *Апокалипсис Иоана (Apocalypse of John)*, Paris 1948.
- Булгаков С., *Апокалиптика и социализм. Религиозно философские параллели (Apocalypticism and Socialism. Religious and Philosophical Parallels)*, Москва 1911.
- Мень А., *Читая Апокалипсис. Беседы об Откровении св. Иоанна Богослова (Reading the Apocalypse: Conversations on the Revelation of St. John the Theologian)*, Москва 2000, https://www.lib.ru/HRISTIAN/MEN/apokal.txt_with-big-pictures.html (accessed: 1.12.2025).
- Соколов С., *Апокалиптическое время в эсхатологии (Apocalyptic Time in Eschatology)*, Богословская конференция Русской Православной Церкви “Эсхатологическое учение церкви”, Москва 2005, <http://theolcom.ru/doc/day2.sect2.08.Sokolov.pdf> (accessed: 10.09.2025).
- Фаст Г., *Видение нового Иерусалима (Vision of the New Jerusalem)*, https://azbyka.ru/apokalipsis/protoierej-gennadij-fast-videnie-novogo-ierusalima/#ch_0_1 (accessed: 3.01.2026).
- Хондзинский П., *Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского (Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergius Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky, and V. N. Lossky)*, 2020, https://scientific-journals-spbd.ru/f/hch_no5_2020.pdf (accessed: 22.08.2025).

HUBERT SIEPERT*

Teologiczna interpretacja technologicznej działalności człowieka. Przyczynek do teologii kontekstualnej

Streszczenie: Niniejszy artykuł stanowi próbę teologicznej interpretacji działalności technologicznej człowieka w perspektywie teologii kontekstualnej inspirowanej nauczaniem papieża Franciszka. Autor najpierw definiuje kontekstualność jako konstytutywny wymiar refleksji teologicznej, a następnie przedstawia różnorodne ujęcia technologii – ukazując ją zarówno jako zbiór artefaktów, proces przemiany świata, jak i czynnik kształtujący ludzkie doświadczenie. Analizie poddane zostały wybrane dokumenty Kościoła (od encykliki *Miranda prorsus* Piusa XII, przez dekret *Inter mirifica* i instrukcję *Communio et progressio*, po współczesne teksty dykasterii, takie jak *Antiqua et nova*), aby wykazać, że technologia może być rozumiana jako owoc ludzkiego intelektu i jednocześnie „narzędzie Opatrzności”. Równocześnie zwrócono uwagę na wyzwanie transhumanizmu, który dąży do radykalnego przekroczenia ludzkiej natury, ryzykując utratę integralnej wizji człowieka. Artykuł wykorzystuje metodę analizy i syntezy literatury z filozofii technologii oraz źródeł teologicznych (dokumentów kościelnych i wypowiedzi papieskich), podkreślając potrzebę dialogu między Kościołem a światem nauki i nowych technologii. Wskazano, że duszpasterska misja Kościoła wymaga aktywnej obecności w debatach nad etyką i antropologią technologiczną oraz krytycznej refleksji nad kierunkiem rozwoju innowacji.

Słowa kluczowe: teologia kontekstualna, technologia, transhumanizm, Kościół katolicki, papież Franciszek, antropologia.

Theological Interpretation of Human Technological Activity: A Contribution to Contextual Theology

Abstract: The article offers a theological interpretation of human technological activity through the lens of contextual theology, drawing on Pope Francis' call for a theology "capable of reading the Gospel in the circumstances in which people live". It begins by

* ks. Hubert Siepert – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1812-3491>; e-mail: hubert.siepert@onet.pl



defining contextuality as a foundational feature of theological reflection and then surveys diverse understandings of technology, portraying it both as a set of artefacts and as a process reshaping reality. By examining key Church documents—from Pius XII's encyclical *Miranda prorsus*, through *Inter mirifica* and *Communio et progressio*, to recent dicastery texts such as *Antiqua et nova*—the author shows that technology can be understood as an expression of human intellect as well as a providential instrument. The paper also highlights transhumanism as a pressing spiritual and anthropological challenge, warning against technocratic self-salvation that neglects the wholeness of the human person. Employing analytical and synthetic methods applied to philosophy of technology, magisterial documents and papal statements, the study argues for sustained dialogue between the Church and the spheres of science and emerging technologies. It asserts that the Church's pastoral mission requires an informed presence in contemporary ethical and anthropological debates surrounding technology.

Keywords: contextual theology, technology, transhumanism, Catholic Church, Pope Francis, anthropology.

W drugiej dekadzie XXI w. rozwój technologiczny, szczególnie w obszarze sztucznej inteligencji, znacząco przyspieszył. Od końca 2022 r., gdy firma *OpenAI* udostępniła do powszechnego użytku model SI *ChatGPT*, technologia przedarła się do świadomości społecznej na niespotykaną skalę. Gwałtownie wzrosło zainteresowanie możliwościami i ograniczeniami sztucznej inteligencji. Niektórzy twórcy nowych technologii porównują tempo zmian do fali tsunami, zdolnej przekształcać rzeczywistość z ogromną siłą¹.

W związku z postępem technologicznym i rozwojem SI również Kościół wydał własny dokument, który jest próbą teologicznej interpretacji fenomenu zwanego sztuczną inteligencją². Wskazuje to na gotowość Kościoła do podejmowania aktualnych wyzwań społeczno-technologicznych.

Na tym tle niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie teologicznej interpretacji technologii jako szczególnego wymiaru ludzkiej działalności. Celem pracy jest ukazanie, w jaki sposób teologia katolicka – odwołując się do własnej tradycji nauczania – interpretuje rozwój technologiczny i jakie wobec niego stawia pytania. Centralny problem badawczy można sformułować następująco: jak rozumieć ludzką działalność technologiczną w świetle wiary, uwzględniając kontekst współczesnej kultury i stojących przed nią wyzwań (np. transhumanizm)?

W metodologii przyjęto podejście analityczno-syntetyczne. Przeprowadzono analizę literatury z filozofii i antropologii technologii, a także studium wybranych dokumentów Magisterium Kościoła oraz papieskich wypowiedzi nt. techniki. Następnie dokonano syntezy uzyskanych ustaleń, oceniając je w ra-

¹ Por. M. Suleyman, *Nadchodząca fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat ludzkości w XXI wieku*, tłum. J. Hunia, Kraków 2024, s. 19-23.

² Por. Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, *Antiqua et nova. Nota na temat relacji pomiędzy sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką*, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2025/04/PL_Nota-Antiqua-et-nova.pdf (dostęp: 6.05.2025).

mach teologii kontekstualnej. Sposób realizacji tematu obejmuje kilka etapów: najpierw wyjaśniono ideę teologii kontekstualnej w refleksji teologicznej. W dalszej części omówiono fenomen technologii od strony antropologicznej – jako przejaw twórczej aktywności człowieka, który w świetle wiary odzwierciedla obraz Boga Stwórcy. Następnie przedstawiono wybrane aspekty etyczne związane z rozwojem techniki, odwołując się do nauczania Kościoła i kładącego nacisk na moralną odpowiedzialność w korzystaniu z osiągnięć nauki. Osobny fragment poświęcono idei transhumanizmu jako radykalnemu wyzwaniu rzucającemu pytania o granice redefinicji człowieczeństwa. W zakończeniu sformułowane zostały wnioski płynące z przeprowadzonych analiz.

Teologia kontekstualna

Kontekstualność postrzegana jest jako nieodłączna cecha refleksji teologicznej. Kontekstualne pojmowanie rzeczywistości, najpierw w naukach świeckich, a później także w teologii, rozwinęło się pod wpływem hermeneutyki filozoficznej, która zwraca uwagę na to, że kontekst społeczno-kulturowy silnie wpływa na proces kształtowania się ludzkich procesów poznawczych i życiowych³. Wrażliwość na kontekst zaowocowała w teologii powstaniem takich nurtów, jak np. teologia wyzwolenia (L. Boff, G. Gutiérrez), teologia polityczna (J.B. Metz) czy teologia feministyczna i teologia śmierci Boga⁴.

Jak zauważył ks. Jan Słomka, w XX w. upowszechniła się praktyka nadawania niektórym kierunkom badań teologicznych nazw łączących słowo „teologia” z przymiotnikiem, wskazującym perspektywę badawczą. Sugeruje to nie tylko określony obszar zainteresowań, lecz także specyficzne założenia i metody teologiczne⁵. Różnorodność podejść do uprawiania teologii pokazuje jej bogactwo. Sama teologia natomiast staje się bardziej zakorzeniona w konkretnych doświadczeniach życiowych człowieka. Wielość i różnorodność refleksji teologicznej spowodowana jest wpływem czynników zewnętrznych takich, jak np. filozofia danego czasu, uwarunkowania społeczne, naukowe i technologiczne⁶. Wszystko to wpływa na interpretację Pisma Świętego i Tradycji. Przy czym wielość kontekstowych ujęć jest pożądana, ponieważ lepiej ukazuje tajemnicę Boga, a teologii ułatwia poszukiwanie pytań na aktualnie stawiane pytania⁷.

Teologię kontekstualną można rozumieć dwojako. W pierwszym ujęciu (literacko-hermeneutycznym) chodzi o odczytanie Objawienia w konkretnych uwarunkowaniach kulturowych. Zbliżona jest ona do metod egzegezy biblijnej

³ Por. D. Swend, *Hans Waldenfelsa koncepcja teologii fundamentalnej kontekstualnej*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004), z. 9, s. 80-81.

⁴ Por. M. Rusecki, *Kontekstualna teologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. tenże i in., Lublin-Kraków 2002, s. 643.

⁵ Por. J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Katowice 2024, s. 139.

⁶ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologa dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, nr 76.

⁷ Por. tamże.

i teologii dogmatycznej. W drugim ujęciu (historyczno-dziejowym) teologia bada wzajemną korelację między przemianami społecznymi, ekonomicznymi, naukowymi czy kulturowymi a refleksją Kościoła. Przy czym teologia nie tylko poddaje się wpływom owych przemian, ale również na nie oddziałuje⁸.

Papież Franciszek zachęca uprawiania teologii w obu ujęciach. Pragnie on Kościoła zaangażowanego, zanurzonego w sprawach świata, odważnie stawiającego czoła głębokim przemianom kulturowym i podejmującego interpretację rzeczywistości w duchu Ewangelii⁹. W swoim mottu proprio *Ad theologiam promovendam* Franciszek zaznaczył, że teologia nie może ograniczać się do powtarzania już istniejących, ustalonych formuł i zasad. Jeśli ma być komunikowalna i zrozumiała, powinna podjąć wyzwanie interpretacji teraźniejszości na sposób prorocki i jednocześnie kreślić wizję przyszłości, pełną chrześcijańskiej nadziei¹⁰. Aby osiągnąć ten cel, teologia powinna przekształcać zarówno swoją epistemologię, jak i metodologię, uwzględniając realia obecnej epoki¹¹.

Teologia otwarta na kontekst dąży do interdyscyplinarności i dialogu z innymi dziedzinami wiedzy, aby w świetle Objawienia odczytać nowe zjawiska kształtujące świat; w tym rozwój nauki i techniki – przy jednoczesnym zachowaniu swojej własnej tożsamości, która bazuje na wcieleniu odwiecznego Logosu, na Jego wejściu w kulturę, w sposoby rozumienia świata i tradycji religijnych oraz doświadczenia konkretnego narodu¹².

Dla refleksji teologicznej ważnym aspektem jest stosunek ludzi młodych do technologii. Generacja wychowana w dobie Internetu oraz smartfonów z jednej strony entuzjastycznie podchodzi do innowacji, sprawnie wykorzystując nowe narzędzia cyfrowe, z drugiej zaś wypowiada krytyczne zdania wobec rozwoju technologicznego, wynikające z rosnącej dezinformacji, obawy o utratę prywatności czy negatywny wpływ mediów społecznościowych na relacje międzyludzkie. W niektórych krajach młodzi ludzie deklarują niższy poziom zaufania do innowacji technologicznych (Słowenia), podczas gdy w innych przeważa spojrzenie optymistyczne (np. Finlandia czy Hiszpania)¹³. Zróżnicowana postawa wobec technologii nakazuje teologom uważnie wsłuchiwać się w głos młodego pokolenia, ich nadzieje i obawy związane z technologią.

Technologia w perspektywie antropologii teologicznej

Świat, w którym funkcjonuje współczesny człowiek, przeszedł głęboką przemianę technologiczną. Do tego stopnia, że coraz mniej przypomina naturalne

⁸ Por. M. Rusecki, *Kontekstualna teologia...*, dz. cyt., s. 643.

⁹ Por. Franciszek, *Evangeli gaudium*, Rzym, 24 listopada 2013 r., nr 49.

¹⁰ Por. Franciszek, *Ad theologiam promovendam*, Rzym, 1 listopada 2023 r., nr 1.

¹¹ Por. tamże, nr 3.

¹² Por. tamże, nr 4.

¹³ Por. E. Tsouparopoulou i in., *European Youth and Digital Engagement: Attitudes, Skills, and Civic Participation*, „Journal of Applied Youth Studies” <https://link.springer.com/article/10.1007/s43151-025-00168-z> (dostęp: 16.06.2025).

środowisko naszych przodków. Wszystko wskazuje na to, że procesów tych nie da się cofnąć. Przeciwnie, postęp technologiczny przyspiesza i zmusza ludzkość do coraz szybszej adaptacji do nowych warunków życia. Powoduje to potrzebę refleksji nad istotą, funkcją i miejscem technologii w ludzkim doświadczeniu.

Samo pojęcie technologii jest wieloznaczne i doczekało się licznych definicji. W wąskim i potocznym ujęciu technologia bywa utożsamiana z maszynami, urządzeniami i wynalazkami technicznymi, co może oznaczać przedłużenie techniki. Innymi słowy, technologia jest nową gałęzią techniki, czy wręcz nową nauką stosowaną¹⁴. Z kolei w znaczeniu szerszym technologia obejmuje nie tylko ludzkie wytwory, lecz również takie obszary jak:

1. Maszyny, urządzenia, materiały, produkty, artefakty;
2. Techniki i metody;
3. Szeroko pojętą naukę i wiedzę (patenty, wiedza cicha, umiejętności);
4. Działania, procesy, układy czynności wyrażonych poprzez metody produkcji¹⁵.

Dla rozwoju pojęcia technologii istotny był XIX w. Już w 1831 r. J. Bigelow opublikował pracę pt. *Elements of Technology*, systematyzując tę dziedzinę wiedzy¹⁶. Na potrzeby niniejszego studium można przedstawić kilka wybranych definicji technologii, jakie zostały zaprezentowane w dziele Edyty Bielińskiej-Duszy:

1. „Nauka lub dziedzina wiedzy o metodach przetwarzania surowców, materiałów i przedmiotów, a także metodach wytwarzania gotowych wyrobów, oraz o maszynach, narzędziach, urządzeniach, służących do przetwarzania i wytwarzania”¹⁷ – w tym przypadku technologię rozumie się jako dziedzinę wiedzy bądź nauki;
2. „Jakkolwiek modyfikacja naturalnego świata stworzona, by zaspokoić ludzkie potrzeby lub pragnienia”¹⁸ – w tej definicji technologia traktowana jest jako końcowy produkt ludzkiego działania;
3. „Całokształt zjawisk i celowo podejmowanych działań, które sprawiają, że w przedmiocie pracy poddanym ich oddziaływaniu stopniowo zachodzą pożądane zmiany” – jest to definicja technologii, która kładzie nacisk na rozumienie jej jako procesu¹⁹.

Różnorodność tych ujęć wskazuje na złożoność fenomenu, jakim jest technologia oraz na jej interdyscyplinarny charakter. Mimo trudności defini-

¹⁴ Por. E. Bielińska-Dusza, *Konceptualizacja pojęcia technologii w naukach humanistycznych i społecznych – ujęcie retrospektywne*, w: *Wyzwania społeczne i technologiczne a nowe trendy w zarządzaniu współczesnymi organizacjami*, red. M. Urbaniak, A. Tomaszowski, Warszawa 2020, s. 49-50.

¹⁵ Por. tamże, s. 50.

¹⁶ Por. J. Bigelow, *Elements of Technology*, Boston 1831, https://books.google.pl/books?id=ed8JAAAAIAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp: 8.05.2025).

¹⁷ E. Bielińska-Dusza, *Konceptualizacja pojęcia technologii...*, art. cyt., s. 50-52.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

cyjnych, nie ulega wątpliwości, że technologia rozumiana szeroko, jako przejaw działalności człowieka, wywiera ogromny wpływ na ludzkie środowisko życia, jak i na niego samego.

Współcześni myśliciele podkreślają, że w wyniku rozwoju technologicznego ludzkość stworzyła nowe, sztuczne środowisko życia określane niekiedy mianem technosfery lub technopolu. Zmiany te mają charakter globalny. Jak zauważa Halina Rarot, głównym motorem przemian społecznych na początku XX w. stały się wynalazki techniczne. Człowiek, rozwijając technikę, przechodzi stopniowo z egzystowania w środowisku naturalnym do funkcjonowania w środowisku technogennym²⁰. Zmienia się także codzienne doświadczenie człowieka, które w dużym stopniu staje się zapośredniczone przez urządzenia i systemy techniczne. Procesy poznawcze (percepcja, pamięć, komunikacja) nie przebiegają wyłącznie w pojedynczym ludzkim umyśle, lecz są rozporoszone w sieciach interakcji człowieka z technologią. Technokultura tworzy jednostki, które obudowane są maszynami modelującymi świadomość. Takie podejście może prowadzić do poszukiwania maksymalnej wygody osiągniętej dzięki urządzeniom technologicznym²¹.

To spostrzeżenie wskazuje na potężną moc transformującą technologii. Zmienia ona nie tylko środowisko życia, ale i sposób bycia człowiekiem. Wynalazki technologiczne tworzone przez człowieka, szczególnie od XIX poprzez XX i XXI w. stały się fundamentalnym motorem napędowym dla całego świata i jego postępu oraz poprawy jakości życia ludzkiego²². Dlatego refleksja nad technologiczną stroną ludzkiej egzystencji staje się stopniowo najważniejszym wyzwaniem filozoficznym XXI w. Skoro technika przeobraża warunki ludzkiego życia, a w przyszłości być może i samo ludzkie życie jako takie, to teologia, odnosząc orędzie biblijne do współczesności, powinna podjąć namysł nad znaczeniem technologii.

Oficjalne nauczanie Kościoła w XX i XXI w. konsekwentnie afirmuje pozytywny wymiar ludzkiej twórczości technicznej. Wypływa ono z faktu, że zdolność twórcza człowieka nie jest czymś przypadkowym, lecz wynika z jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26). Już na pierwszych stronach Biblii człowiek przedstawiony jest jako współpracownik Boga w dziele stworzenia, który czyni sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). Człowiek definiuje siebie poprzez swoją własną aktywność, pracę, twórczość i kreatywność. W przestrzeni pracy to on jest podmiotem, twórcą i tym, który zarządza maszyną²³.

²⁰ Por. H. Rarot, *Technorealizm wobec społecznych konsekwencji techniki*, „Kultura i Wartości” 37(2024), s. 14.

²¹ Por. A.F. Pawlak, *Antropologia technologii jako antropologia przyszłości*, „Zeszyty Wiejskie” 2024, nr specjalny, s. 310.

²² Por. N. Postman, *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawa 2004.

²³ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Castel Gandolfo, 14 września 1981 r., nr 8.

Pierwszym dokumentem kościelnym, który wprost podjął teologiczną interpretację technologicznej działalności człowieka jest encyklika pt. *Miranda prorsus* wydana przez papieża Piusa XII w 1957 r. Już na wstępie tego tekstu papież stwierdził: „Zadziwiające wprost wynalazki techniczne, którymi szczyci się ludzkość współczesna, jakkolwiek są wynikiem wysiłku umysłu i pracy ludzkiej, to jednak w rzeczywistości są darem Boga Stwórcy naszego, od którego wszelkie dzieła dobre pochodzą”²⁴. Pius XII wyraził fundamentalną intuicję teologiczną mówiącą, że nowoczesne urządzenia (jak radio czy telewizja) z jednej strony są owocem ludzkiego intelektu i kreatywnego ducha, z drugiej zaś przejawem Opatrzności Bożej, która posługuje się ludzkim geniuszem dla dobra stworzenia. Kilka lat później Sobór Watykański II w dekrete *Inter mirifica* z 1963 r. potwierdził tę myśl, pisząc o: „podziwu godnych wynalazkach techniki, które geniusz ludzki z pomocą Bożą w naszych zwłaszcza czasach odkrył w rzeczach stworzonych, Kościół-Matka przyjmuje i śledzi ze szczególną troską te, które odnoszą się przede wszystkim do ducha ludzkiego, a które odsoniły nowe drogi do przekazywania z największą łatwością wszelkiego rodzaju wiadomości, myśli i wskazań. Wśród wynalazków tych najdonioślejsze są urządzenia, które z natury swej zdolne są dosięgnąć i poruszyć nie tylko jednostki, lecz także całe zbiorowości i całą społeczność ludzką, jak: prasa, kinematografia, radiofonia, telewizja i inne tym podobne. Można je, dlatego słusznie nazwać środkami przekazu społecznego”²⁵. Kościół przyjmuje oraz śledzi ze szczególną troską rozwój technologii służącej komunikacji międzyludzkiej. Technologia i działalność naukowa człowieka rozumiane są w kluczu synergicznego działania ludzkiego intelektu oraz Opatrzności Bożej. Technologia jawi się jako połączenie ludzkiego intelektu i Bożej łaski. Posiada ona zarówno wymiar antropologiczny, jak i teologiczny.

W najnowszych dokumentach Kościoła wciąż pobrzmiewa ta sama afirmacja technologii jako owocu inteligencji danej od Boga. Dokument *Antiqua et nova* Dykasterii Nauki Wiary i Dykasterii ds. Kultury i Edukacji, który traktuje o relacjach pomiędzy sztuczną a ludzką inteligencją, przypomina, że chrześcijańska tradycja uważa dar rozumu za istotny aspekt obrazu Boga w człowieku. Wynika z tego, że możliwości naukowe i technologiczne ludzkości są częścią Bożego zamysłu²⁶. Rozwój nauki, technologii, sztuki i każdej innej dziedziny ludzkiej aktywności może być postrzegany, w myśl tego dokumentu, jako element współpracy mężczyzny i kobiety z Bogiem w doskonaleniu dzieła stworzenia widzialnego. Ludzkie umiejętności pochodzą od Boga i jeśli są w sposób odpowiedni wykorzystywane, oddają Mu chwałę jako odzwierciedlenie Jego mądrości i dobroci. Takie ujęcie buduje teologiczną antropologię technologii.

²⁴ Pius XII, *Miranda prorsus*, Rzym, 8 września 1957 r., nr 1.

²⁵ Sobór Watykański II, *Dekret o Środkach Społecznego Przekazu Inter mirifica*, nr 1, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

²⁶ Por. Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria ds. Kultury i Edukacji *Antiqua et nova...*, dz. cyt., nr 1-2.

Człowiek obdarzony przez Stwórcę rozumem i wolą jest powołany do twórczego przekształcania świata, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że technologiczna sprawczość człowieka nie ma charakteru absolutnej autonomii. Człowiek pozostaje stworzeniem, a swoje zdolności powinien traktować jako dar otrzymany od Boga.

Reasumując powyższe spostrzeżenia, z perspektywy antropologii teologicznej działalność technologiczna jest naturalnym przedłużeniem twórczej aktywności człowieka, zakorzenionej w jego godności i rozumności. Te z kolei otrzymał on od Boga jako swego Stwórcy. Kościół naucza, że technologia sama w sobie nie jest przeciwna planowi Bożemu. Wręcz przeciwnie, może być narzędziem realizacji tego planu, jeśli służy autentycznemu i integralnemu rozwojowi osoby ludzkiej oraz dobru wspólnemu. Pozytywna interpretacja technologii w żaden sposób nie wyklucza realizmu w opisie tego zjawiska. Ukazuje człowieka jako odpowiedzialnego za swoje twory technologiczne oraz stawia pytania etyczne.

Etyczne aspekty rozwoju technologicznego w nauczaniu Kościoła

Dynamiczny rozwój technologii – od rewolucji przemysłowej przez erę elektryczności i informatyki, aż po współczesną sztuczną inteligencję – rodzi pytania natury etycznej. Każdy wynalazek, który zwiększa władzę człowieka nad światem (a także nad nim samym), rodzi pytania o cel i przeznaczenie. Kościół katolicki konsekwentnie podkreśla, że postępowi naukowemu i technicznemu musi towarzyszyć świadomość moralna.

Papież Pius XII wskazywał, że nowe technologie niosą ze sobą zarówno szanse, jak i zagrożenia. Dlatego człowiek powinien korzystać z nich roztropnie. We wspomnianej już encyklice *Miranda prorsus* Pius XII zaznaczył, że żadna informacja, która przekazywana jest za pośrednictwem mediów i nowych technologii nie jest moralnie obojętna. Każda informacja, również przekazywana w sposób obiektywny, posiada w sobie określone sądy rozumu oraz podsuwa konkretne decyzje, do których skłaniany jest odbiorca²⁷. Kościół zdaje sobie sprawę z siły oddziaływania nowych środków społecznego przekazu, które pojawiły się wraz z rozwojem technologicznym i ich wpływem na kształtowanie postaw i wartości całych społeczeństw. Wobec tego uzasadniona jest implikacja etyczna, zgodnie z którą media i technologie powinny służyć człowiekowi, a ci którzy komunikują się ze społeczeństwami i przekazują informacje, powinni być świadomi i odpowiedzialni za swoje działania.

Instrukcja Duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et progressio*, rozwijając naukę Kościoła o środkach społecznego przekazu, stwierdza: „Zjednoczenie i postęp we współżyciu ludzkim są najważniejszym założeniem i celem społecznego przekazu i środków przez niego stosowanych, takich jak prasa, kino, radio i telewizja. Ciągłe udoskonalanie wspomnianych

²⁷ Por. Pius XII, *Miranda prorsus*, nr 55.

środków technicznych oraz ich powszechna dostępność sprawiają, że środki społecznego przekazu wywierają coraz większy wpływ na życie i sposób myślenia ludzi²⁸. Katolicka teologia mediów kładzie nacisk na ich wymiar celowy i etyczny. Wynalazki technologiczne powinny służyć jednoczeniu ludzi i poprawie jakości ludzkiego życia, a ich oddziaływanie na społeczeństwo nakłada na użytkowników obowiązek troski o to, by wpływ ten był pozytywny. Technologie nie są moralnie neutralne. Ich wartość zależy od tego, jak i do czego zostaną wykorzystane. Jeżeli środki komunikacji mogą formować opinie publiczne i ludzkie postawy, to Kościół upomina się o prymat prawdy, godność osoby i dobro wspólne w przestrzeni medialnej. Ta zasada może zostać rozciągnięta na inne dziedziny postępu, jak energia atomowa, inżynieria genetyczna czy też zastosowania sztucznej inteligencji, gdyż technologia kształtuje współcześnie relacje zawodowe, międzyludzkie, sferę rozrywki, a także wchodzi w wymiar wewnętrzny człowieka, jego psychikę, poglądy i postawy²⁹.

W najnowszym nauczaniu powraca postulat prymatu etyki nad techniką. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* przestrzegał przez paradygmatem technokratycznym. Zakłada on, że każda zdobycz nauki usprawiedliwia automatycznie jej zastosowanie z jednoczesnym deprecjonowaniem wartości wyższych³⁰. W dokumencie tym została także przypomniana koncepcja ekologii ludzkiej, w ramach której człowiek, podobnie jak przyroda, ma swoją naturę, której nie wolno dobrowolnie manipulować. „Akceptacja własnego ciała jako daru Boga jest niezbędna, by przyjąć cały świat jako dar Ojca i wspólny dom, natomiast logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem”³¹ – pisze papież Franciszek, cytując jednocześnie swojego poprzednika Benedykta XVI. Wynika z tego ważny postulat etyczny. Działalność technologiczna człowieka powinna szanować integralność natury ludzkiej. Nie wszystko co technicznie możliwe (np. daleko idąca ingerencja w ciało czy umysł) służy człowiekowi. Istnieją granice ingerencji, których człowiek nie powinien przekraczać, gdyż są one wpisane w moralny ład wynikający ze stworzenia.

Drugim postulatem wyrażonym przez Franciszka jest krytyka postawy, w której człowiek ogłasza siebie niezależnym od rzeczywistości i dąży do stania się władcą absolutnym³². Taka postawa określana jest przez papieża jako pycha technokratyczna, która w ostatecznym rezultacie odbiera człowiekowi godność wynikającą z bycia uczynionym na obraz i podobieństwo Boga. W tej

²⁸ Instrukcja Duszpasterska o Środka Społecznego Przekazu *Communio et progressio*, Rzym, 23 maja 1971 r., nr 1.

²⁹ Por. T. Parys, *Technologie ICT i ich wpływ na życie człowieka i społeczeństwa – wybrane problemy*, „Studia i Materiały” 40(2024), nr 1, s. 105-109.

³⁰ Por. Franciszek, *Laudato si*, Rzym, 24 maja 2015 r., nr 108; H. Kuczyńska, *Problematyka ekologii wnętrza człowieka inspirowana encykliką „Laudato si” papieża Franciszka*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 1, s. 61-70.

³¹ Franciszek, *Laudato si*, nr 155.

³² Por. tamże, nr 117.

wizji rzeczywistości celem staje się nie tyle dobro człowieka, co efektywność i zyskowość. Człowiekowi grozi zredukowanie tylko do zasobu, który można dowolnie przetwarzać i którym można swobodnie manipulować. Dlatego Kościół podkreśla, że nie można ani pomijać, ani deprecjonować człowieczeństwa. Postęp naukowy i technologiczny powinien być podporządkowany rozwojowi integralnemu osoby ludzkiej.

Etyczne zaangażowanie Kościoła na rzecz postępu technologicznego wyraża się także w konkretnych działaniach skierowanych do wielkich koncernów technologicznych. Głos Kościoła w kwestiach związanych z technologią jest słyszany na forum międzynarodowym. Stolica Apostolska angażuje się w inicjatywy takie, jak np. RenAIssance tj. Rzymskie Porozumienie na rzecz Etycznej Sztucznej Inteligencji. Owocem tej działalności jest m.in. dokument Papieskiej Akademii Życia pt. *Rome Call for AI Ethics*, traktujący o etyce sztucznej inteligencji. Dokument ten podpisany przez IBM, FAO, Microsoft czy CISCO zawiera konkretne wskazania dotyczące rozwoju etycznej i sprzyjającej człowiekowi sztucznej inteligencji. Przedstawiono w nim konkretne zasady, którymi ludzkość powinna się kierować w tworzeniu systemów SI:

1. Przezroczystość: zasadniczo systemy SI muszą być wytłumaczalne.
2. Inkluzywność: należy brać pod uwagę potrzeby wszystkich ludzi, aby każdy mógł korzystać z osiągnięć SI, a wszystkim osobom można było zapewnić jak najlepsze warunki do wyrażania siebie i rozwoju.
3. Odpowiedzialność: osoby projektujące i wdrażające sztuczną inteligencję muszą działać odpowiedzialnie i przejrzystie.
4. Bezstronność: nie należy tworzyć ani działać w sposób uprzedzony, chroniąc tym samym sprawiedliwość i godność ludzką.
5. Niezawodność: systemy SI muszą działać w sposób niezawodny.
6. Bezpieczeństwo i prywatność: systemy SI muszą działać bezpiecznie i szanować prywatność użytkowników³³.

Powyższe zasady wskazują na to, że w refleksji etycznej nad działalnością technologiczną człowieka Kościół przyjmuje stanowisko personalistyczne. Polega ono na tym, że ostateczny punkt odniesienia stanowi osoba ludzka z jej niezbywalną godnością, której technika ma służyć, a nigdy poniżać czy niszczyć. Zaangażowanie Kościoła co do kwestii rozwoju technologicznego ma także charakter społeczny. Dostrzegany jest wymiar prospołeczny technologii jako rzeczywistości, która powinna budować więzi i służyć solidarności, zamiast dzielić ludzi na lepszych i gorszych. Tym bardziej, że technologia stanowi obecnie integralną część ludzkiego życia. Jest to nowy cyfrowy kontynent³⁴, na którym ludzie żyją i komunikują się ze sobą. Jednocześnie Kościół dostrze-

³³ Por. Papieska Akademia Życia, *Rome Call for AI Ethics*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf (dostęp: 16.06.2025).

³⁴ Por. M. Flader, *Inkulturacja wiary w „cyfrowy kontynent”*, „Teologia i Człowiek” 47(2019), nr 3, s. 129-144.

ga różne wyzwania, które stoją przed ludzkością. Pewnym dość nowym prądem filozoficznym i intelektualnym jest transhumanizm, który współcześnie, dzięki postępowi technologicznemu, staje się nurtem coraz częściej pojawiającym się w przestrzeni życia społecznego.

Transhumanizm jako wyzwanie dla integralnej wizji człowieka

Transhumanizm można uznać za jedno z najbardziej radykalnych zjawisk znajdujących się na styku technologii i myśli filozoficznej. Słowo „transhumanizm” składa się z dwóch części leksykalnych: „trans” (łac. *transcendere* – przekraczać) oraz „humane” (łac. *humanus* – człowiek). Słowo to występuje w dziele Dantego pt. *Boska komedia* i odnosi się do przekraczania tego co ludzkie³⁵.

Po raz pierwszy i w sposób bezpośredni pojęcie transhumanizmu – jako pewnej propozycji intelektualnej – pojawia się w 1957 r. w eseju biologa ewolucyjnego Juliana Huxleya. Píše on: „Ludzki gatunek może, jeśli tylko zechce, przekroczyć samego siebie – nie tylko sporadycznie, tu jeden człowiek w taki sposób, tam inny w inny sposób, lecz w całości jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej idei. Może transhumanizm będzie odpowiedni: człowiek pozostający człowiekiem, lecz przekraczający samego siebie, urzeczywistniając nowe możliwości swojej ludzkiej natury i dla niej”³⁶. Huxley wyobrażał sobie transhumanizm nie jako całkowite zerwanie z człowieczeństwem, ale jako twórczą ingerencję ludzkości w proces własnej ewolucji, prowadzący do usprawnienia gatunku ludzkiego.

Jednakże w perspektywie czasu pojęcie i rozumienie transhumanizmu ulegało zmianie. W obecnym rozumieniu zostało ono zdefiniowane w 1990 r. przez Maxa O’Connora, który zmienił nazwisko na More (ang. więcej), aby dać wyraz swoim poglądom. Dla tego myśliciela transhumanizm to: „Klasa filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm podziela wiele elementów humanizmu – przede wszystkim szacunek dla rozumu i nauki, akcentowanie postępu i docenianie roli człowieczeństwa (czy transcłowieczeństwa) w doczesnym życiu, nie zaś w jakimś nadnaturalnym «życiu po śmierci». Transhumanizm różni się zaś od humanizmu przez to, że przyzwala na radykalne zmiany w naturze i możliwościach naszego życia proponowane przez różne nauki i technologie, jak neuronauki i neurofarmakologia, przedłużanie życia, nanotechnologia, sztuczna inteligencja czy zamiesz-

³⁵ Por. D. Alighieri, *Boska komedia. Niebo, pieśń I*, w. 70-72, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2014, s. 21; M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 28(2015), nr 3, s. 25.

³⁶ Tekst oryginalny w języku angielskim: „The human species can, if it wishes, transcend itself—not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature”. J. Huxley, *Transhumanism*, „Ethics in Progress” 6(2015), nr 1, s. 15.

kanie przestrzeni kosmicznej – i zmian tych oczekuje, łącząc te oczekiwania z racjonalną filozofią i systemem wartości³⁷. Z powyższej definicji wynika, że transhumanizm jest pewnym wyborem aksjologicznym. Zasada się on na możliwie jak największym optymalizowaniu jakości ludzkiego życia. Przyjmuje także możliwość modyfikacji, bądź przekraczania samej ludzkiej natury jako takiej. W tym ujęciu transhumanizm przedstawiony jest także jako filozofia świecka. W sposób bezpośredni odżegnuje się ona od jakichkolwiek wizji życia po śmierci. Stanowi filozofię przełomu, która łączy w sobie wiarę w naukę z gotowością na daleko idące modyfikacje ludzkiej kondycji.

Innym przedstawicielem myśli transhumanistycznej jest szwedzki filozof, obecnie związany z Uniwersytetem Oxfordzkim – Nick Bostrom. Jest on jednym z założycieli Światowego Stowarzyszenia Transhumanistów (obecnie Humanity Plus). Podjął się on opracowania zagadnienia transhumanizmu w publikacji pt. *Transhumanistycznej FAQ*³⁸. Przedstawia w niej dwa główne ujęcia transhumanizmu:

1. Badanie wpływu technologii i nauki na transformację ludzkości jako takiej w celu przekroczenia jej ograniczeń;
2. Nurt intelektualno-kulturowy, który pozytywnie odnosi się do możliwych przemian ludzkiej kondycji za pomocą technologii w celu poprawy ludzkiej siły, wytrzymałości, pamięci, intelektu i zniwelowaniu skutków starzenia się³⁹.

Transhumanizm jako nurt filozoficzny i społeczny działa dwutorowo. Z jednej strony stanowi program badawczy analizujący możliwości ulepszania człowieka, z drugiej funkcjonuje jako ideologia społeczna promująca takie ulepszenia i kształtująca wartości społeczne wokół nich. Ten drugi aspekt ukazuje, że transhumanizm nie poprzestaje tylko na futurystycznych prognozach. Staje się ruchem dążącym do przekonania opinii publicznej, że przez technologię ludzkość powinna wejść na kolejny etap rozwoju i pokierować swoją ewolucją.

Tak szeroko zakrojona wizja budzi pewna zasadnicze pytania i wątpliwości natury etycznej i teologicznej. Transhumanizm stopniowo dąży do kwestionowania dotychczasowych granic (naturalne – sztuczne, cielesne – cyfrowe). Teologia

³⁷ Tekst oryginalny w języku angielskim: „Transhumanism is a class of philosophies that seek to guide us towards a posthuman condition. Transhumanism shares many elements of humanism, including a respect for reason and science, a commitment to progress, and a valuing of human (or transhuman) existence in this life rather than in some supernatural «afterlife». Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, Transhumanism: A Futurist Philosophy nanotechnology, artificial ultrainelligence, and space habitation, combined with a rational philosophy and value system”. M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf> (dostęp: 16.05.2025).

³⁸ Por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (dostęp: 16.05.2025).

³⁹ Por. tamże.

katolicka z uwagą i ostrożnością śledzi te idee. Komentując aspiracje transhumanistów, można sformułować dwa zasadnicze zarzuty z perspektywy wiary.

Po pierwsze transhumanizm zdaje się ignorować wspomnianą już wyżej ekologię człowieka, czyli respektowanie ludzkiej natury jako stworzonej przez Boga. Wizja, w której ciało ludzkie traktowane jest wyłącznie jako materiał do ulepszenia, a nie jako dar, stoi w sprzeczności z chrześcijańską antropologią. Człowiek nie stanowi tylko sumy usprawnień, ale jest istotą złożoną z ciała i duszy oraz powołaną do relacji z Bogiem. Człowiek posiada swoją własną naturę, którą winien szanować jako dar od Boga i nie manipulować nią wedle własnego uznania⁴⁰. Transhumanistyczna chęć dowolnego przeprojektowania człowieka zdaje się negować postawę akceptacji daru i stworzenia. Teologia wskazuje także, że ludzka organiczność i cielesność mają sens. Przypominają, iż nie jesteśmy bogami, ale stworzeniami. Cierpienie, starzenie się, śmiertelność są częścią kondycji człowieka, z którą chrześcijaństwo uczy się mierzyć w perspektywie krzyża i zmartwychwstania⁴¹.

Po drugie, transhumanizm może prowadzić do niebezpiecznej utopii technokratycznej – autosoteriologii, tj. wiary, że człowiek sam siebie zbawi przez technikę⁴². Taka postawa może prowadzić do zbyt dużego zauroczenia potęgą technologii i odrzucenia humanizmu. Co więcej, transhumanistyczne obietnice nowego doskonałego świata, mogą pociągnąć za sobą nowe podziały społeczne (między ludźmi „ulepszonymi” i „zwykłymi”), nowe formy uciemiężenia (prześladywanie, by poddać się modyfikacjom, by sprostać konkurencji) i wreszcie głębokie rozczarowanie, jeśli obietnice te nie zostaną spełnione.

Należy przy tym podkreślić, że katolicka krytyka transhumanizmu nie wynika z odrzucenia nauki czy postępu jako takich⁴³. Kościół ceni rozwój, który służy człowiekowi, np. wszelkie terapie przywracające zdrowie. Jednakże dostrzega również problemy, gdy ulepszanie zamienia się w przemienianie człowieka w coś, czym nie jest. W takich działaniach można dostrzec echa biblijnej pokusy, aby stać się jak Bóg (por. Rdz 3, 5). Jej przejawem jest pycha intelektu, odrzucenie swojego statusu stworzenia oraz zależności od Stwórcy i pochodzącej od Niego natury. Niebezpieczeństwo transhumanizmu tkwi zatem w jego skrajnej antropologii zerwania. Zakłada ona, że można oderwać się od dotychczasowego rozumienia natury ludzkiej. Towarzyszy temu wiara we własne możliwości. Z drugiej strony teologia przedstawia człowieka jako tego, który znajduje się przed Bogiem w swoich wyborach i egzystencji. Broni jednocześnie przekonania, że żadne technologiczne ulepszenia nie odmieniają statusu człowieka.

⁴⁰ Por. Franciszek, *Laudato si*, nr 155.

⁴¹ Por. A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32(1999), s. 357-368.

⁴² Por. K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 59(2012), nr 4, s. 124.

⁴³ Por. Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria ds. Kultury i Edukacji *Antiqua et nova...*, dz. cyt., nr 1.

Podsumowanie

Rozwój technologiczny w dużym stopniu wpływa na kształt współczesności. Nowe technologie zmieniają styl życia i postrzeganie świata, w tym również samego człowieka. Dlatego sfera technologiczna staje się przedmiotem refleksji także dla teologii katolickiej. Kościół zabiera głos w dyskusjach dotyczących sztucznej inteligencji, nanotechnologii, biotechnologii i inżynierii genetycznej. Z przeprowadzonych powyżej analiz wynika kilka ważnych wniosków.

Należy przyjąć, że technologia jako twór ludzki, nie jest czymś zewnętrznym wobec Bożego planu. Wręcz przeciwnie może być postrzegana jako rzeczywistość współpracy człowieka z Bogiem w doskonaleniu dzieła stworzenia. Jednocześnie warunkiem zachowania pozytywnej roli technologii jest uznanie prymatu osoby ludzkiej i wartości moralnych nad czysto użyteczną efektywnością. Każdy postęp i rozwój, a szczególnie naukowy i technologiczny, powinien podążać w parze z rzetelną refleksją etyczną.

Kościół realizując swoją misję, dostrzega konieczność aktywniejszej obecności w świecie techniki i nauki. Dialog z twórcami technologii oraz uczestnictwo w debatach nad jej społecznymi skutkami stanowią istotną część duszpasterstwa. Chodzi głównie o głębsze zaangażowanie się w rzeczywistość nowych technologii, ich rozumienie oraz teologiczną i filozoficzną interpretację. Konfrontacja z ideami transhumanizmu uwydatnia także to, jak ważna jest obrona integralnej wizji człowieka. W tym względzie teologia przypomina o pewnych ograniczeniach człowieka oraz ukazuje jego duchowy wymiar.

Wchodząc w epokę kolejnych przełomów technicznych, Kościół niesie przesłanie nadziei; w miejsce lęku czy naiwnej euforii proponuje mądre towarzyszenie. Pytania o sens i cel powinny stanowić integralną część pastoralnej praktyki Kościoła. Wprawdzie technologia dokonuje wielu przemian w ludzkim doświadczeniu, jednakże nie eliminuje sfery duchowej; wręcz przeciwnie, stawia człowieka przed fundamentalnymi pytaniami o własne wnętrze, naturę świata i poznanie Boga.

* * *

Bibliografia

- Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 59(2012), nr 4, s. 105-129.
- Alighieri D., *Bośka komedia. Niebo, pieśń I*, w. 70-72, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2014.
- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32(1999), s. 357-368.
- Bielińska-Dusza E., *Konceptualizacja pojęcia technologii w naukach humanistycznych i społecznych – ujęcie retrospektywne*, w: *Wyzwania społeczne i technologiczne a nowe trendy w zarządzaniu współczesnymi organizacjami*, red. M. Urbaniak, A. Tomaszowski, Warszawa 2020, s. 47-64.

- Bigelow J., *Elements of Technology*, Boston 1831, https://books.google.pl/books?id=ed8JAAAAIAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp: 8.05.2025).
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ*, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (dostęp: 16.05.2025).
- Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, *Antiqua et nova. Nota na temat relacji pomiędzy sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką*, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2025/04/PL_Nota-Antiqua-et-nova.pdf (dostęp: 6.05.2025).
- Flader M., *Inkulturacja wiary w „cyfrowy kontynent”*, „Teologia i Człowiek” 47(2019), nr 3, s. 129-144.
- Franciszek, *Ad theologiam promovendam*, Rzym, 1 listopada 2023 r.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym, 24 listopada 2013 r.
- Franciszek, *Laudato si*, Rzym, 24 maja 2015 r.
- Garbowski M., *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 28(2015), nr 3, s. 23-41.
- Huxley J., *Transhumanism*, „Ethics in Progress” 6(2015), nr 1, s. 12-16.
- Instrukcja Duszpasterska o Środka Społecznego Przekazu Communio et progressio*, Rzym, 23 maja 1971 r.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Castel Gandolfo, 14 września 1981 r.
- Kuczyńska H., *Problematyka ekologii wnętrza człowieka inspirowana encykliką „Laudato si” papieża Franciszka*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 1, s. 61-70.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologa dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012.
- More M., *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf> (dostęp: 16.05.2025).
- Papieska Akademia Życia, *Rome Call for AI Ethics*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf (dostęp: 16.06.2025).
- Parys T., *Technologie ICT i ich wpływ na życie człowieka i społeczeństwa – wybrane problemy*, „Studia i Materiały” 40(2024), nr 1, s. 101-121.
- Pawlak A.F., *Antropologia technologii jako antropologia przyszłości*, „Zeszyty Wiejskie” 2024, nr specjalny, s. 307-318.
- Pius XII, *Miranda prorsus*, Rzym, 8 września 1957 r.
- Postman N., *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawa 2004.
- Rarot H., *Technorealizm wobec społecznych konsekwencji techniki*, „Kultura i Wartości” 37(2024), s. 13-41.
- Rusecki M., *Kontekstualna teologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. tenże i in., Lublin-Kraków 2002.
- Ślōmka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Katowice 2024.
- Sobór Watykański II, *Dekret o Środkach Społecznego Przekazu Inter mirifica*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Suleyman M., *Nadchodząca fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat ludzkości w XXI wieku*, tłum. J. Hunia, Kraków 2024.
- Swend D., *Hans Waldenfelsa koncepcja teologii fundamentalnej kontekstualnej*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004), z. 9, s. 79-96.
- Tsouparopoulou E. i in., *European Youth and Digital Engagement: Attitudes, Skills, and Civic Participation*, „Journal of Applied Youth Studies” <https://link.springer.com/article/10.1007/s43151-025-00168-z> (dostęp: 16.06.2025).

RYSZARD SAWICKI*

Niedzielne praktyki religijne w parafiach Diecezji Elckiej. Analiza wskaźników *dominantes* i *communicantes* oraz ich zróżnicowanie geograficzne w badaniu ISKK 2025

Streszczenie: W artykule zaprezentowano wyniki badań *dominantes* i *communicantes* z 19 października 2025 r. przeprowadzonych w diecezji elckiej w ramach ogólnopolskiego projektu Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza. Opracowanie stanowi pierwszą w historii diecezji próbę całościowej analizy danych dotyczących praktyk religijnych we wszystkich dekanatach diecezji elckiej. Przedstawiono kontekst historyczny i pastoralny diecezji z uwzględnieniem trwającego Kongresu Eucharystycznego (2024-2026). Wyniki badań zestawiono z danymi ogólnopolskimi z lat 1980-2024, co pozwoliło ukazać miejsce diecezji elckiej na tle tendencji krajowych. Autor artykułu wykazał zróżnicowanie uczestnictwa w liturgii i praktyk sakramentalnych w obrębie diecezji oraz wskazał czynniki demograficzne i społeczne wpływające na ich poziom. Wnioski pastoralne wskazują na potrzebę różnicowania działań duszpasterskich w zależności od lokalnych uwarunkowań.

Słowa kluczowe: *dominantes*, *communicantes*, diecezja elcka, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, praktyki religijne, Kongres Eucharystyczny, socjologia religii, duszpasterstwo.

Sunday Religious Practices in the Parishes of the Diocese of Elk: An Analysis of the *Dominantes* and *Communicantes* Indicators and Their Geographical Differentiation in the 2025 ISKK Study

Abstract: The article presents the results of the *dominantes* and *communicantes* survey conducted on 19 October 2025 in the Diocese of Elk, as part of the nationwide research project of the Institute for the Statistics of the Catholic Church (ISKK) SAC named after Rev. Witold Zdaniewicz. This study constitutes the first comprehensive analysis in the history of the diocese of local data on religious practices, covering all deaneries of the

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rsawicki@caritas.pl



Diocese of Ełk. The article outlines the historical and pastoral context of the diocese, with particular emphasis on the ongoing Eucharistic Congress (2024-2026). The research findings are compared with nationwide data from the years 1980-2024, making it possible to situate the Diocese of Ełk within broader national trends. The author demonstrates internal differentiation in liturgical participation and sacramental practice across the diocese and identifies demographic and social factors influencing their levels. The concluding section formulates pastoral recommendations, highlighting the need to diversify pastoral initiatives in accordance with local conditions and contexts.

Keywords: *dominicales, communicantes*, Diocese of Ełk, Institute for Catholic Church Statistics SAC, religious practice, Eucharistic Congress, sociology of religion, pastoral ministry.

Wprowadzenie

Badania nad praktykami religijnymi w Polsce stanowią ważny element diagnozowania przemian społeczno-religijnych oraz stopnia zakorzenienia wiary w życiu wiernych¹. Coroczne pomiary prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza (ISKK)², obejmujące wszystkie parafie rzymskokatolickie w kraju, umożliwiają śledzenie dynamiki uczestnictwa w życiu liturgicznym oraz porównywanie zmian zachodzących w różnych regionach. Wskaźniki *dominicales* i *communicantes* – oparte na bezpośrednim pomiarze uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. i przystępowania do Komunii św. – stanowią jedno z najważniejszych narzędzi oceny religijności praktykowanej, dostarczając materiału do analiz o charakterze socjologicznym i pastoralnym.

W niniejszym opracowaniu uwaga skupia się na Diecezji Ełckiej, która ze względu na swoją specyfikę terytorialną, społeczną i duszpasterską stanowi szczególnie interesujący obszar badań nad praktykami religijnymi. Diecezja ta – erygowana 25 marca 1992 r. bullą Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* – obejmuje rozległy obszar północno-wschodniej Polski, granicząc z Rosją (Obwodem Królewieckim), Litwą i Białorusią. Została ona utworzona z terenów ówczesnej Diecezji Łomżyńskiej (40 parafii) i Warmińskiej (89 parafii), a swoim zasięgiem objęła obszar ok. 11 tys. km². Granicami objęła całe istniejące wówczas województwo suwalskie. Pod względem terytorialnym należy do największych diecezji w kraju³. Obejmuje obecnie tereny dwóch województw: warmiń-

¹ Praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru zinstytucjonalizowanej religijności. Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 65.

² Por. S. Zaręba, *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK)*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 158-159.

³ Por. *Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz przynależności metropolitarnej poszczególnych diecezji*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” (1992), nr 1, s. 23-24; W. Guzewicz, *Diecezja Ełcka – 20 lat w służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie*, w: „Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”. 20 rocznica powstania

sko-mazurskiego i podlaskiego. Liczy 152 parafie zgrupowane w 22 dekanatach⁴. Jest to region słabo zaludniony, o znacznej przewadze terenów wiejskich, z dużą ilością jezior i kompleksów leśnych, co rzutuje na charakter życia religijnego. Na terenie diecezji ełckiej brak wielkich aglomeracji miejskich. Największe miasta to Suwałki – 68 143 mieszkańców – i Ełk – 59 250 mieszkańców (stan na 31 grudnia 2024 r.)⁵. Obecnie na terenie Diecezji Ełckiej mieszka ok. 437 tys. osób, w tym ok. 358 tys. katolików, co czyni ją jedną z mniej zaludnionych, lecz rozległych diecezji w Polsce⁶.

Tłem dla analizy praktyk religijnych w diecezji jest trwający od 28 marca 2024 r. do 4 czerwca 2026 r. Kongres Eucharystyczny Diecezji Ełckiej, który stanowi czas pogłębionej refleksji nad znaczeniem Eucharystii i ukierunkowuje działania duszpasterskie. W tym kontekście badanie ISKK przeprowadzone 19 października 2025 r. nabiera szczególnego znaczenia – dostarcza danych, które mogą stać się podstawą formułowania diagnozy pastoralnej oraz planowania konkretnych działań w parafiach i dekanatach. Warto również podkreślić, że po raz pierwszy diecezja podjęła się samodzielnego opracowania wyników badań ISKK, które dotychczas były jedynie przekazywane do instytutu bez analizy lokalnej. Umożliwia to uchwycenie zróżnicowania geograficznego praktyk religijnych oraz bardziej dogłębne rozpoznanie wyzwań stojących przed duszpasterstwem.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wyników wskaźników *dominantes* i *communicantes* w parafiach Diecezji Ełckiej, analiza ich zróżnicowania na poziomie dekanatów oraz interpretacja tych danych w świetle aktualnego kontekstu pastoralnego i tendencji ogólnopolskich.

Metodologia badań

Badanie praktyk religijnych *dominantes* i *communicantes* zostało przeprowadzone w ramach ogólnopolskiego projektu ISKK, który corocznie realizuje punktowy pomiar uczestnictwa wiernych w niedzielnej liturgii. Tegoroczny pomiar odbył się 19 października 2025 r. we wszystkich parafiach rzymskokatolic-

diecezji ełckiej, red. W. Guzewicz, Ełk 2012, s. 19; tenże, *Diecezja Ełcka w zarysie (1992-2012)*, Ełk 2012, s. 19; K. Łatak, *Kościół katolicki na obszarze dzisiejszej Diecezji Ełckiej przed reformacją*, „Ełckie Studia Teologiczne” 4(2003), s. 149; M. Szczęsny, *Spoleczne podłoże tworzenia struktur organizacyjnych Diecezji Ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 279; R. Szewczyk, *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” i ustanowienie Diecezji Ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 293-298; W. Ziembka, *Struktura Diecezji Ełckiej w chwili jej powstania*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in., Ełk 1996, s. 5-16.

⁴ Por. *Schematyzm Diecezji Ełckiej*, red. M. Gutowski, M. Maczan, S. Margiewicz, Ełk 2025.

⁵ Por. Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny 2025*, s. 95 i 97.

⁶ Dane te ustalono na podstawie parafialnych formularzy badań niedzielnych praktyk religijnych ISKK w Diecezji Ełckiej (2025).

kich w Polsce, według jednolitych procedur obejmujących zliczanie osób faktycznie obecnych na każdej Mszy św. niedzielnej oraz przystępujących do Komunii św.

W Diecezji Łódzkiej badanie wykonano zgodnie z wytycznymi ISKK. Proboszczowie wyznaczili osoby odpowiedzialne za zliczanie wiernych podczas każdej liturgii. Po zakończeniu pomiaru dane zostały zestawione i przekazane do Łódzkiej Kurii Diecezjalnej na jednolitym formularzu ISKK, który gwarantuje porównywalność wyników w skali ogólnopolskiej.

Metodologię badania *dominantes* i *communicantes* opracowali ks. prof. Witold Zdaniewicz oraz dr Lucjan Adamczuk. Badanie realizowane jest we współpracy z Konferencją Episkopatu Polski dorocznie od 1980 r. Badania pilotażowe przeprowadzano już w latach 1978 i 1979. W obliczeniach wskaźników stosuje się zasadę, zgodnie z którą punktem odniesienia jest liczba faktycznie mieszkających wiernych. Zgodnie z metodologią ISKK przyjmuje się, że 82% populacji parafii stanowią osoby zobowiązane do uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej (18% to dzieci do lat 7, chorzy, starsi, matki opiekujące się małymi dziećmi itp.). Przyjęcie 82% populacji jako „zobowiązanych” jest standardem ISKK, ale ma swoje ograniczenia (np. struktura wiekowa parafii, miejscowości o starzejącej się populacji, ośrodki miejskie z dużą liczbą studentów/pracowników sezonowych). Wskaźniki oblicza się więc według następujących wzorów: *dominantes* = liczba uczestniczących we Mszy / $(0,82 \times \text{liczba mieszkańców}) \times 100\%$; *communicantes* = liczba komunikujących / $(0,82 \times \text{liczba mieszkańców}) \times 100\%$ ⁷. Formularz ISKK przewiduje obowiązkowe zliczanie wiernych z podziałem na mężczyzn i kobiety, co umożliwia analizę różnic płciowych w praktykach religijnych.

Tak obliczone wskaźniki umożliwiają porównywanie wyników pomiędzy parafiami i diecezjami, niezależnie od ich wielkości i struktury demograficznej. W analizie diecezjalnej z 2025 r. wskaźniki zestawiono dla wszystkich 22 dekanatów, a następnie obliczono wartości ważone dla całej diecezji. Dane porów-

⁷ Por. J. Mariański, *Dominantes*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1985, kol. 59-60; W. Zdaniewicz, *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwoński, W. Zdaniewicz, Poznań-Warszawa 1986, kol. 57-72; W. Zdaniewicz, L. Adamczuk, *Wstęp*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 451-452; L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, *Badanie niedzielnych praktyk religijnych – dominantes i communicantes*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S. Zaręba, Żabki 2002, s. 129-138; J. Mariański, *Communicantes*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 57-58; J. Mariański, *Dominantes*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 82-84; T. Wielebski, *Dzień Pański w życiu katolików w Polsce. Studium pastoralnoteologiczne*, Warszawa 2013, s. 155; ISKK, *Praktyki niedzielne Polaków (dominantes)*, <https://iskk.pl/publikacje/praktyki-niedzielne-polakow-dominantes/> (dostęp: 27.11.2025).

nano również z wynikami ISKK z lat poprzednich, co pozwala uchwycić zarówno lokalną specyfikę Diecezji Łęckiej, jak i jej miejsce w szerszych tendencjach ogólnopolskich.

Metoda punktowego pomiaru, mimo pewnych ograniczeń – takich jak wpływ pogody, turystyki czy lokalnych wydarzeń – pozostaje najbardziej wiarygodnym narzędziem badania religijności praktykowanej w Polsce i stanowi podstawę do długofalowych analiz oraz diagnoz pastoralnych.

W badaniu wzięły udział wszystkie parafie Diecezji Łęckiej – łącznie 152 wspólnoty parafialne przekazały komplet wypełnionych formularzy diagnostycznych ISKK. W części dotyczącej *dominantes* i *communicantes* zebrano dane ze 100% parafii diecezji. Należy zaznaczyć, że nie wszystkie parafie wypełniły drugą część formularza odnoszącą się do działalności wydawniczej, jednak nie wpływa to na analizę, ponieważ przedmiotem niniejszego opracowania są wyłącznie wskaźniki niedzielnych praktyk religijnych.

W analizie posłużono się danymi demograficznymi przekazanymi przez parafie. Na terenie diecezji mieszka faktycznie 357 713 osób. Zgodnie ze standardem ISKK liczba zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii stanowi 82% populacji katolików, co w przypadku Diecezji Łęckiej daje ok. 293 325 osób.

Wyniki badań w Diecezji Łęckiej i ich kontekst ogólnopolski

Najważniejszym wynikiem badania przeprowadzonego w Diecezji Łęckiej w 2025 r. jest wartość ważona wskaźnika *dominantes*, która wyniosła 25,81%, oraz *communicantes* – 10,49%. Wskaźniki te stanowią punkt wyjścia dla osadzenia diecezji na tle trendów ogólnopolskich.

Ze względu na to, że ogólnopolskie i diecezjalne wskaźniki za rok 2025 nie zostały jeszcze oficjalnie opracowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC (ISKK), interpretacja powinna zostać odniesiona do ostatnich dostępnych danych porównawczych, tj. wyników opublikowanych w *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia 2024*.

Dane ogólnopolskie pokazują, że w 2024 r. wskaźnik *dominantes* w Polsce wyniósł 29,57%, a *communicantes* 14,64%. Oznacza to, że Diecezja Łęcka, osiągając w 2024 r. odpowiednio *dominantes* 25,07% i *communicantes* 14,70%, utrzymuje poziom niższy od średniej ogólnopolskiej w odniesieniu do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, a w komunikowaniu utrzymuje się na poziomie podobnym do ogólnopolskiego. Niewielka różnica między diecezjalnymi a krajowymi wartościami *communicantes* jest proporcjonalnie mniejsza niż w przypadku *dominantes*, co potwierdza obserwowaną w poprzednich latach tendencję: niższe uczestnictwo w Mszy świętej nie pociąga za sobą równie wyraźnego obniżenia praktyk sakramentalnych wśród tych, którzy w liturgii uczestniczą⁸.

⁸ *Kościół w liczbach. Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia 2024*, red. L. Organek, M. Jedwikimow, K. Bulkowski i in., Warszawa 2025, s. 4, 30-37.

Aby właściwie umiejscowić wyniki Diecezji Ełckiej w szerszym kontekście, konieczne jest odniesienie ich do długofalowych trendów ogólnopolskich. Poniższe zestawienie obejmuje wszystkie dostępne dane ISKK od 1980 r. i ukazuje zarówno systematyczny spadek *dominantes*, jak i względną stabilizację *communicantes*.

Tabela 1. Wskaźniki *dominantes* i *communicantes* w Polsce w latach 1980-2024

Rok	<i>Dominantes</i> (%)	<i>Communicantes</i> (%)
1980	50,3	10,0
1981	52,7	10,3
1982	55,3	11,0
1983	57,0	11,7
1984	56,5	12,4
1985	56,7	12,9
1986	56,0	13,4
1987	55,2	13,7
1988	53,8	14,2
1989	50,3	14,8
1990	45,3	15,7
1991	47,0	16,1
1992	46,7	16,3
1993	47,0	16,5
1994	46,8	16,6
1995	46,4	16,8
1996	45,9	17,0
1997	45,7	17,2
1998	45,3	17,4
1999	45,1	17,7
2000	45,0	17,9
2001	43,1	17,2
2002	42,8	17,0
2003	42,1	16,9
2004	43,0	17,4
2005	45,0	17,9
2006	45,8	18,3
2007	45,0	18,4
2008	40,4	16,9
2009	41,5	16,5
2010	41,0	16,4
2011	40,0	16,2
2012	39,1	16,0
2013	39,1	16,3
2014	39,5	16,3
2015	39,8	17,0
2016	38,0	17,0

2017	38,3	17,0
2018	38,2	17,1
2019	36,9	16,7
2020	Brak danych	Brak danych
2021	28,3	12,9
2022	29,5	13,9
2023	29,02	14,02
2024	29,57	14,64

Źródło: *Kościół w liczbach. Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia 2024*, red. L. Organeek, M. Jewdokimow, K. Bulkowski i in., Warszawa 2025, s. 35.

Brak danych za rok 2020 stanowi jedyne odstępstwo w nieprzerwanej serii corocznych pomiarów prowadzonych od 1980 r. Powodem było odwołanie badania z powodu zagrożenia epidemiologicznego COVID-19 oraz obowiązujących obostrzeń sanitarnych związanych z ograniczeniem liczby uczestników Mszy św. w kościołach. Zestawienie historyczne potwierdza, że wyniki Diecezji Ełckiej wpisują się w tendencje widoczne w całym kraju: systematyczny spadek *dominantes* oraz mniejszą dynamikę zmian w zakresie *communicantes*. W tej perspektywie wartości diecezjalne z 2025 r. lokują region wyraźnie poniżej średniej krajowej pod względem uczestnictwa w Eucharystii, przy jednoczesnym utrzymaniu praktyk sakramentalnych na poziomie zbliżonym do danych ogólnopolskich.

Interpretując te tendencje, warto odnieść je do szerszej perspektywy badań nad religijnością w Europie Środkowo-Wschodniej, prowadzonych m.in. przez ks. prof. Paula Michaela Zulehnera. W swoich analizach podkreśla on, że zmiany w poziomie uczestnictwa w praktykach religijnych w regionie mają charakter zróżnicowany i zależą od stopnia zakorzenienia wspólnot, stabilności struktur lokalnych oraz pamięci religijnej danego terytorium. Zulehner zauważa, że tam, gdzie istnieje ciągłość tradycji i silna tożsamość parafialna, spadki są wolniejsze, natomiast obszary o bardziej „przerwanym” dziedzictwie – typowe dla znacznej części Europy postkomunistycznej – wykazują większą dynamikę sekularyzacji⁹.

Tę interpretację Europy jako przestrzeni napięcia między dziedzictwem chrześcijańskim a procesami sekularyzacyjnymi uzupełnia perspektywa teologiczna, w której Europa ujmowana jest jako *locus theologicus* – miejsce, w którym procesy społeczne i religijne podlegają interpretacji teologiczno-historycznej¹⁰.

⁹ Ks. prof. Paul M. Zulehner rozwija tę perspektywę w licznych analizach poświęconych przemianom religijności społeczeństw postkomunistycznych, wskazując m.in. na zróżnicowaną dynamikę procesów sekularyzacyjnych, zależnych od stopnia historycznego zakorzenienia wspólnot oraz ciągłości tradycji lokalnych. Zob. P. M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht – Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008; *Religion und Kirche in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, red. I. Naletova, P. M. Zulehner, M. Tomka, Ostfildern 2008.

¹⁰ S. Rabiej, *Europa – locus theologicus. W kierunku teologii Europy*, Opole 2023, s. 7-15.

W tym świetle wyniki Diecezji Elckiej, wskazujące na niższe wartości *dominantes* przy względnie stabilnym poziomie *communicantes*, wpisują się w szerszy regionalny wzorzec: mniejsza regularność uczestnictwa łączy się z bardziej świadomą religijnością tych, którzy pozostają aktywni. Tendencja ta potwierdza, że procesy sekularyzacyjne nie mają charakteru jednowymiarowego, lecz przebiegają w sposób zróżnicowany, zgodnie z logiką opisaną przez Zulehnera „mozaikowej religijności” społeczeństw posttransformacyjnych.

Warto zauważyć, że Zulehner opisuje religijność społeczeństw postkomunistycznych jako obszar podlegający tzw. kulturowym opóźnieniom („kulturelle Verzögerungen”), czyli procesowi, w którym zmiany norm i praktyk religijnych przebiegają inaczej niż przemiany społeczno-ekonomiczne. W regionach o słabszym zakorzenieniu tradycji kościelnej spadek uczestnictwa może następować szybciej, podczas gdy praktyki sakramentalne utrzymują się dłużej jako element symbolicznej tożsamości¹¹.

Analiza danych z parafialnych formularzy ISKK pokazuje wyraźną przewagę kobiet nad mężczyznami zarówno wśród *dominantes*, jak i *communicantes*. Łącznie w niedzielnych Mszach świętych uczestniczyło 75 695 osób, z czego 46 113 stanowiły kobiety (60,92%), a 29 582 mężczyźni (39,08%). Oznacza to, że kobiety były w *dominantes* nadreprezentowane o 21,84 punktów procentowych (16 531 osób więcej). Jeszcze silniejsza dysproporcja widoczna jest w praktykach sakramentalnych: wśród 45 779 przystępujących do Komunii świętej kobiety stanowiły 30 244 (66,07%), a mężczyźni 15 535 (33,93%). Przewaga ta wynosi 32,14 punktów procentowych (14 709 osób). Dane te potwierdzają utrwalone tendencje ogólnopolskie, zgodnie z którymi kobiety częściej podejmują praktyki religijne oraz wykazują wyższy poziom religijności praktykowanej¹².

Zjawisko przewagi kobiet w praktykach religijnych jest dobrze udokumentowane w polskiej socjologii religii. Wynika ono m.in. z odmiennych modeli socjalizacji religijnej, większej wrażliwości kobiet na wymiar wspólnotowy i rytualny religijności oraz ich częstszej odpowiedzialności za przekaz wiary w rodzinie. Różnice te są szczególnie widoczne w regionach o silnych tradycjach katolickich, gdzie kobiety odgrywają kluczową rolę w podtrzymywaniu praktyk religijnych¹³.

Zróżnicowanie geograficzne praktyk religijnych w Diecezji Elckiej

¹¹ Zob. Zulehner, *Gottes Sehnsucht...*, dz. cyt.; *Religion und Kirche in Ost(Mittel)Europa...*, dz. cyt.

¹² Dane te potwierdzają utrwalone tendencje ogólnopolskie: w 2024 r. kobiety stanowiły 59,09% uczestników niedzielnej Eucharystii w skali kraju (mężczyźni 40,91%), natomiast w diecezji elckiej 60,51% (mężczyźni 39,49%), co wskazuje na wyższy poziom religijności praktykowanej kobiet. Por. *Kościół w liczbach. Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia 2024*, dz. cyt., s. 38.

¹³ Zob. G. Godawa, *Kościół żeńskokatolicki. Rzeczywistość, zagrożenie czy szansa*, w: *Drogi Kościoła*, red. D. Wąsek, K. Jobda, G. Wąchoł, Kraków 2014, s. 203-220.

Analiza wyników badań przeprowadzonych w parafiach Diecezji Ełckiej ujawnia wyraźne zróżnicowanie wskaźników *dominantes* i *communicantes* pomiędzy poszczególnymi dekanatami¹⁴. Zróżnicowanie to odzwierciedla zarówno uwarunkowania społeczno-demograficzne, jak i lokalne tradycje religijne oraz rozmaite formy zakorzenienia wspólnot parafialnych. Diecezja Ełcka, obejmująca rozległe obszary o niskiej gęstości zaludnienia, mieści w sobie zarówno większe ośrodki miejskie (m.in. Augustów, Ełk, Giżycko, Suwałki), jak i liczne parafie wiejskie o bardzo zróżnicowanej strukturze społecznej. W wielu przypadkach to właśnie kontekst lokalny determinuje poziom uczestnictwa wiernych w niedzielnej liturgii.

Poniższa tabela i mapa przedstawiają wartości *dominantes* w ujęciu dekanalnym, ilustrując istniejące różnice w układzie od dekanatów o najwyższych do najniższych wartości. Widoczne są znaczące różnice między dekanatami – niektóre z nich osiągają wyniki znacznie powyżej średniej diecezjalnej, inne natomiast notują poziom praktyk wyraźnie niższy. Trend ten wpisuje się w szersze zjawiska obserwowane w całej Polsce, gdzie dekanaty o bardziej tradycyjnym charakterze (zazwyczaj wiejskie i półwiejskie) utrzymują wyższe wskaźniki uczestnictwa w liturgii, natomiast dekanaty z większych ośrodków miejskich oraz terenów o nasilonych migracjach cechują się niższymi wartościami *dominantes*.

Tabela 2. Wskaźnik *dominantes* w dekanatach Diecezji Ełckiej (2025)

Dekanat	<i>Dominantes</i>
Suwałki I – Miłosierdzia Bożego	35,62%
Lipsk – Bł. Męczennic Marianny Biernackiej i S. Julii Sergii Rapiej	35,09%
Suwałki III – Ducha Świętego	31,12%
Olecko I – Niepokalanego Poczęcia NMP	30,91%
Olecko II – Św. Jana Apostoła	29,76%
Sejny – Św. Kazimierza Królewicza	29,15%
Filipów – Matki Bożej Częstochowskiej	28,83%
Augustów I – Matki Bożej Królowej Polski	28,08%
Augustów II – Św. Bartłomieja Apostoła	27,90%
Pisz – Św. Huberta	26,03%
Suwałki II – Św. Benedykta i Romualda	26,00%
Ełk I – Matki Bożej Fatimskiej (Katedralny)	25,94%
Ełk III – Świętej Rodziny	25,93%
Ełk II – Miłosierdzia Bożego	25,49%
Rajgród – NMP Matki Kościoła	25,43%
Biała Piska – Św. Antoniego Padewskiego	23,49%
Mikołajki – Św. Stanisława Biskupa i Męczennika	23,00%

¹⁴ Zjawisko to wpisuje się w szersze tendencje opisane w literaturze przedmiotu, wskazujące na geograficzne zróżnicowanie religijności w Polsce. Zob. P. Śleszyński, W. Sadłoń, M. Kowalski i in., *Rola terytorialnego zakorzenienia historycznego w kształtowaniu praktyk religijnych w parafiach katolickich w Polsce*, „Przegląd Geograficzny” 95(2023), nr 4, s. 369-395.

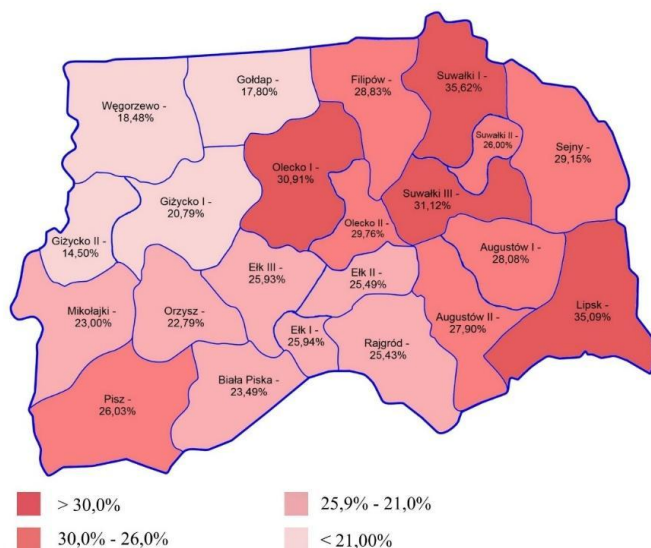
Orzysz – Św. Jana Pawła II	22,79%
Giżycko I – Św. Krzysztofa	20,79%
Węgorzewo – Św. Huberta	18,48%
Gołdap – NMP Matki Kościoła	17,80%
Giżycko II – Św. Szczepana Męczennika	14,50%

Źródło: Parafialne formularze badań niedzielnych praktyk religijnych ISKK w Diecezji Ełckiej (2025).

Najwyższy poziom uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej zanotowano w dekanatach Suwałki I – Miłosierdzia Bożego i Lipsk, gdzie wskaźnik *dominantes* sięga ponad 35%. Wysokie wartości obserwuje się również w dekanatach: Suwałki III – Ducha Świętego, Olecko I – Niepokalanego Poczęcia NMP, Olecko II – św. Jana Apostoła, Sejny, Filipów i Augustów II – św. Bartłomieja Apostoła utrzymujących się na poziomie 28-30%. Ta grupa dekanatów charakteryzuje się większą spójnością społeczno-kulturową oraz mniejszą mobilnością mieszkańców, co sprzyja utrzymaniu regularnych praktyk religijnych. Większość dekanatów osiąga poziom uczestnictwa między 28% a 22%, co wskazuje na stosunkowo stabilną praktykę niedzielą w centralnej części diecezji. Najniższe wskaźniki, nieprzekraczające 21%, wystąpiły w dekanatach Giżycko II – św. Szczepana Męczennika, Gołdap, Węgorzewo i Giżycko I – św. Krzysztofa.

Ujęcie kartograficzne pozwala uchwycić nie tylko różnice ilościowe pomiędzy dekanatami, lecz także ich układ przestrzenny, który ujawnia wyraźne skupiska wyższych i niższych poziomów uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii.

Mapa 1. Wskaźnik *dominantes* w 2025 r. według dekanatów w procentach



Układ widoczny na mapie potwierdza dane tabelaryczne, wskazując, że dekanaty o najwyższych wartościach *dominantes* tworzą względnie spójny pas

wschodni i południowo-wschodni diecezji, podczas gdy najniższe wartości koncentrują się w jej północno-zachodniej części.

Układ ten odśłania wyraźny kontrast w praktykach niedzielnych między wschodem a północnym zachodem diecezji. Zjawisko to koresponduje z ustaleniami badań nad religijnością na tzw. Ziemiach Odzyskanych, gdzie historyczna słabość zakorzenienia parafialnego, zmienne fale osadnictwa oraz brak długotrwałej ciągłości wspólnot lokalnych sprzyjają niższym poziomom uczestnictwa w praktykach religijnych. Regiony Giżycka, Węgorzewa i Gołdapi – ukształtowane demograficznie dopiero po 1945 r. – wykazują więc typowe dla takich obszarów cechy: większą mobilność mieszkańców i luźniejsze zakorzenienie w strukturze Kościoła.

W trzeciej tabeli zaprezentowano zróżnicowanie wskaźnika *communicantes* pomiędzy dekanatami. Wartości te są z reguły niższe niż *dominantes*, ale różnice między dekanatami są łagodniejsze. Wśród osób uczestniczących w liturgii częściej widoczny jest podobny poziom zaangażowania sakramentalnego, niezależnie od charakteru danego regionu. Oznacza to, że różnice w *communicantes* wynikają głównie z różnic w praktykach uczestnictwa w samej Mszy świętej, a nie z odmiennego podejścia do Komunii świętej wśród wiernych, którzy są obecni na liturgii.

Tabela 3. Wskaźnik *communicantes* w dekanatach Diecezji Ełckiej (2025)

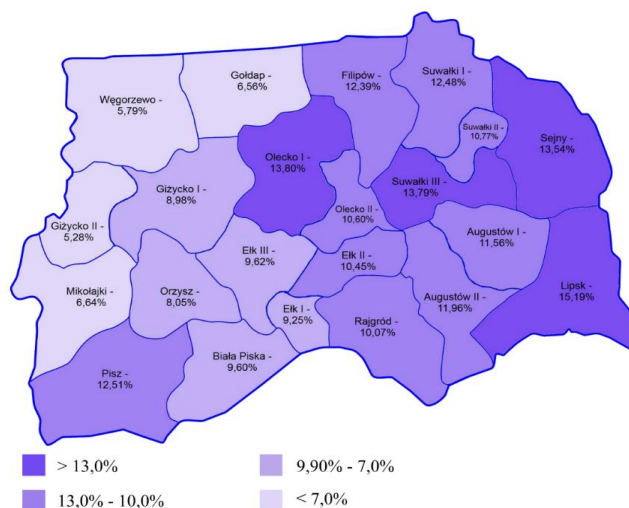
Dekanat	<i>Communicantes</i>
Lipsk – Bł. Męczennic Marianny Biernackiej i S. Julii Sergii Rapiej	15,19%
Olecko I – Niepokalanego Poczęcia NMP	13,80%
Suwałki III – Ducha Świętego	13,79%
Sejny – Św. Kazimierza Królewicza	13,54%
Pisz – Św. Huberta	12,51%
Suwałki I – Miłosierdzia Bożego	12,48%
Filipów – Matki Bożej Częstochowskiej	12,39%
Augustów I – Św. Bartłomieja Apostoła	11,96%
Augustów II – Matki Bożej Królowej Polski	11,56%
Suwałki II – Św. Benedykta i Romualda	10,77%
Olecko II – Św. Jana Apostoła	10,60%
Ełk II – Miłosierdzia Bożego	10,45%
Rajgród – NMP Matki Kościoła	10,07%
Ełk III – Świętej Rodziny	9,62%
Biała Piska – Św. Antoniego Padewskiego	9,60%
Ełk I – Matki Bożej Fatimskiej (Katedralny)	9,25%
Giżycko I – Św. Krzysztofa	8,98%
Orzysz – Św. Jana Pawła II	8,05%
Mikołajki – Św. Stanisława Biskupa i Męczennika	6,64%
Gołdap – NMP Matki Kościoła	6,56%
Węgorzewo – Św. Huberta	5,79%
Giżycko II – Św. Szczepana Męczennika	5,28%

Źródło: Parafialne formularze badań niedzielnych praktyk religijnych ISKK w Diecezji Ełckiej (2025).

Wskaźnik *communicantes* wykazuje niższe wartości niż *dominantes*, co jest typowym zjawiskiem w badaniach praktyk religijnych. Najwyższe poziomy utrzymania łączności sakramentalnej z Kościołem zaobserwowano w dekanatach Lipsk (15,19%) oraz Olecko I – Niepokalanego Poczęcia NMP, Suwałki III – Ducha Świętego i Sejny (powyżej 13%). Łączy je dość spójna struktura społeczna i związana z nią stabilność praktyk sakramentalnych oraz relatywnie wysoki odsetek wiernych mocniej zakorzenionych w życiu parafialnym. Większość dekanatów osiąga poziom między 8% a 12%, co świadczy o umiarkowanie stabilnej praktyce przyjmowania Komunii świętej w skali diecezji. Najniższe wartości – poniżej 7% – występują w dekanatach Giżycko II – św. Szczepana Męczennika, Węgorzewo, Gołdap i Mikołajki. Są to obszary, w których procesy sekularyzacyjne zaznaczają się szczególnie wyraźnie: większa anonimowość społeczna, słabsze więzi parafialne oraz brak wyraźnych centrów integracji religijnej wpływają na niższy poziom praktyk sakramentalnych. Rozkład wskaźników *communicantes* potwierdza zróżnicowanie intensywności praktyk sakramentalnych w regionie oraz widoczną tendencję spadkową w obszarach o niższej *dominantes*.

W przypadku wskaźnika *communicantes* ujęcie kartograficzne ukazuje inną dynamikę niż w odniesieniu do *dominantes*. Zróżnicowanie przestrzenne jest tu mniej wyraźne, co sugeruje, że decyzja o przystępowaniu do Komunii świętej jest w większym stopniu związana z indywidualną postawą religijną niż z samym kontekstem terytorialnym.

Mapa 2. Wskaźnik *communicantes* w 2025 r. według dekanatów w procentach



Mapa *communicantes* potwierdza zatem, że zasadniczym problemem nie jest spadek praktyk sakramentalnych wśród uczestniczących, lecz zmniejszająca się liczba osób podejmujących samą decyzję o regularnym uczestnictwie w niedzielnej liturgii.

Analiza obu wskaźników pozwala dostrzec, że religijność diecezji charakteryzuje się silną polaryzacją: w części dekanatów obserwuje się stosunkowo wysoki poziom uczestnictwa w liturgii oraz stabilne zaangażowanie sakramentalne, w innych natomiast praktyki te są wyraźnie niższe. Zjawisko to wynika m.in. z różnic w strukturze demograficznej, poziomie urbanizacji, intensywności migracji młodego pokolenia oraz zróżnicowanego stopnia zakorzenienia tradycji kościelnej.

Wyniki badań dekanalnych stanowią istotny element diagnozy pastoralnej: ukazują obszary, które wymagają wzmocnienia duszpasterskiego, oraz te, które zachowują względną stabilność religijności. W kontekście trwającego w diecezji Kongresu Eucharystycznego informacje te mają szczególne znaczenie – pozwalają bowiem lepiej ukierunkować działania duszpasterskie na poziomie lokalnym i dekanalnym.

Podsumowanie i wnioski pastoralne

Przeprowadzone badania *dominicales* i *communicantes* w parafiach Diecezji Łęckiej w 2025 r. pozwalają wskazać kilka istotnych tendencji charakteryzujących współczesną religijność regionu. Opisywana jednostka administracyjna Kościoła lokalnego – podobnie jak cały Kościół w Polsce – doświadcza długofalowego spadku uczestnictwa w niedzielnej liturgii, który wpisuje się w przemiany społeczno-kulturowe, procesy migracyjne, transformację więzi wspólnotowych oraz zmieniające się modele życia rodzinnego.

Mimo niższych wartości *dominicales*, poziom *communicantes* pozostaje stosunkowo stabilny i zbliżony do średniej ogólnopolskiej, co sugeruje, że wśród uczestników liturgii utrzymuje się znaczny stopień zaangażowania sakramentalnego. Oznacza to, że obecne praktyki religijne cechuje rosnąca polaryzacja: maleje liczba osób regularnie uczestniczących w Eucharystii, ale ci, którzy pozostają aktywni, częściej praktykują w sposób świadomy i pogłębiony.

Analiza zróżnicowania dekanalnego ukazuje wyraźne różnice między regionami. Dekanaty wiejskie i półwiejskie, szczególnie tam, gdzie struktura społeczna jest bardziej stabilna, a więzi parafialne silniejsze, charakteryzują się wyższymi wskaźnikami *dominicales*. Z kolei w ośrodkach miejskich oraz w regionach dotkniętych intensywną migracją młodej ludności widoczne są niższe wartości uczestnictwa, choć poziom *communicantes* pozostaje porównywalny. Taka struktura religijności wskazuje na konieczność różnicowania działań duszpasterskich oraz dostosowywania ich do konkretnej sytuacji społecznej i kulturowej poszczególnych rejonów diecezji.

Struktura płciowa praktykujących wskazuje na wyraźną przewagę kobiet w uczestnictwie w niedzielnej Eucharystii oraz w praktykach sakramentalnych.

Dane z formularzy ISKK – które każdorazowo wymagają osobnego zliczenia mężczyzn i kobiet – potwierdzają, że udział kobiet w *dominantes* i *communicantes* jest wyraźnie wyższy we wszystkich typach parafii. Wskazuje to na potrzebę dalszego wzmacniania duszpasterstwa mężczyzn oraz rozwijania formacji, która odpowiadałaby na ich specyficzne potrzeby religijne i społeczne.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają wnioski pastoralne. Po pierwsze, niezbędne jest wzmacnianie formacji eucharystycznej i katechezy dorosłych – zwłaszcza w środowiskach miejskich, gdzie więź z parafią jest słabsza, a religijność częściej ma charakter indywidualny. Po drugie, warto rozwijać inicjatywy wspólnotowe, które sprzyjają budowaniu zaangażowania i poczucia przynależności, szczególnie wśród młodych i osób migrujących zawodowo. Po trzecie, analiza dekanalna powinna stać się narzędziem stałego monitorowania dynamiki religijności i identyfikowania obszarów wymagających pogłębionej troski duszpasterskiej.

Wnioski te nabierają szczególnej aktualności w czasie trwającego w Diecezji Ełckiej Kongresu Eucharystycznego (2024-2026). Jego program formacyjny i misyjny może znacząco przyczynić się do odnowy życia religijnego, szczególnie jeżeli zostanie ukierunkowany na potrzeby wynikające z przedstawionej diagnozy. Dane z badań *dominantes* i *communicantes*, potraktowane jako narzędzie rozeznania pastoralnego, stanowią więc nie tylko źródło wiedzy statystycznej, lecz przede wszystkim impuls do twórczego poszukiwania dróg umocnienia więzi z Eucharystią i wspólnotą Kościoła w całej diecezji.

* * *

Bibliografia

Źródła

152 wypełnione formularze badań niedzielnych praktyk religijnych ISKK w Diecezji Ełckiej (2025).

Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz przynależności metropolitarnej poszczególnych diecezji, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1992, nr 1, s. 23-24.

Schematyzm Diecezji Ełckiej, red. M. Gutowski, M. Maczan, S. Margiewicz, Ełk 2025.

Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny 2025*.

Literatura

Adamczuk L., Zdaniewicz W., *Badanie niedzielnych praktyk religijnych – dominantes i communicantes*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S. Zareba, Żąbki 2002, s. 129-138.

Godawa G., *Kościół żeńskokatolicki. Rzeczywistość, zagrożenie czy szansa*, w: *Drogi Kościoła*, red. D. Wąsek, K. Jobda, G. Wąchoł, Kraków 2014, s. 203-220.

Guzewicz W., *Diecezja Ełcka – 20 lat w służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie*, w: *Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej. 20. rocznica powstania Diecezji Ełckiej*, red. W. Guzewicz, Ełk 2012, s. 19-29.

Guzewicz W., *Diecezja Ełcka w zarysie (1992-2012)*, Ełk 2012.

- ISKK, *Praktyki niedzielne Polaków (dominicanos)*, <https://iskk.pl/publikacje/praktyki-niedzielne-polakow-dominicanos/> (dostęp: 27.11.2025).
- Kościół w liczbach. *Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia 2024*, red. L. Organek, M. Jewdokimow, K. Bulkowski i in., Warszawa 2025.
- Łatak K., *Kościół katolicki na obszarze dzisiejszej Diecezji Ełckiej przed reformacją*, „Ełckie Studia Teologiczne” 4(2003), s. 149-158.
- Mariański J., *Communicantes*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 57-58.
- Mariański J., *Dominicanos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1985, kol. 59-60.
- Mariański J., *Dominicanos*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 82-84.
- Piwowski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Rabiej S., *Europa – locus theologicus. W kierunku teologii Europy*, Opole 2023.
- Religion und Kirche in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, red. I. Naletova, P.M. Zulehner, M. Tomka, Ostfildern 2008.
- Szczepny M., *Spoleczne podłoże tworzenia struktur organizacyjnych Diecezji Ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 275-292.
- Szewczyk R., *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” i ustanowienie Diecezji Ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 293-298.
- Śleszyński P., Sadłōn W., Kowalski M. i in., *Rola terytorialnego zakorzenienia historycznego w kształtowaniu praktyk religijnych w parafiach katolickich w Polsce*, „Przegląd Geograficzny” 95(2023), nr 4, s. 369-395.
- Wielebski T., *Dzień Pański w życiu katolików w Polsce. Studium pastoralnoteologiczne*, Warszawa 2013.
- Zaręba S., *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK)*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Liboszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 158-159.
- Zdaniewicz W., Adamczuk L., *Wstęp*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 451-452.
- Zdaniewicz W., *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowski, W. Zdaniewicz, Poznań-Warszawa 1986, kol. 57-72.
- Ziemia W., *Struktura Diecezji Ełckiej w chwili jej powstania*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in., Ełk 1996, s. 5-16.
- Zulehner P. M., *Gottes Sehnsucht – Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008.

PRZEMYSŁAW PASTEWSKI*

The Devaluation of the Celebration of the Lord's Day: Between Theological Norms and Everyday Life

Abstract: This article analyses the phenomenon of the devaluation of Sunday observance within the tension between theological norms and the everyday practices of the faithful. It demonstrates that this process occurs both through a distortion of the original meaning of Sunday and its gradual marginalisation under the influence of secularisation, individualisation and consumer culture. At the same time, it presents contemporary ways of spending Sundays, highlighting their shift from a religious and communal dimension towards recreational activities. The article also reflects on the possibility of restoring the theological significance of Sunday within a changing social context.

Keywords: Lord's Day, Celebration, desacralization, Ways to Spend Sundays, The Issue of Shopping.

Introduction

In today's world, we often hear about many crises: a crisis of faith, a crisis of marriage, a crisis in the Church, and also a crisis in the celebration of Sunday as the Lord's Day. It is increasingly observed that this day is devoted to many different activities, ranging from resting from work to spending time with loved ones, but it is also common for many people to catch up on various tasks they did not have time for during the week. Looking at the attendance figures, year after year fewer and fewer Poles are attending Mass in our homeland. It is worth considering what is causing this decline. Does it stem from a shift in people's values, is it caused by a lack of time, or does the reason lie elsewhere?

We often do not fully understand the origins of establishing Sunday as a day off from work, or as a day on which, as followers of Jesus Christ, we should participate in the liturgical assembly and receive Holy Communion. The day of rest that is Sunday should not close us off from the possibility of attending Holy

* Przemysław Pastewski – The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3765-0828>; e-mail: przemek_pastewski@o2.pl



Mass and actively participating in the liturgy. Increasingly, especially since the coronavirus pandemic, we hear that people are opting out of physical attendance at church in favor of participating through broadcasts of Holy Mass on television or the Internet. They often justify this by saying that they feel safer that way and can hear better what is happening during the service.

The problem of the desacralization of the Lord's Day is also linked to the failure to observe the third commandment of the Decalogue and the first commandment of the Church. People no longer feel that they have committed a sin by not attending Mass, often silencing their conscience and employing defense mechanisms. They claim that even though they do not attend the service, they are good people and pray everywhere, because God is everywhere. This is an excuse people use more and more often. Besides, it is often a day when people do not know what to do or how to spend it. Those who cannot rest on this day feel exceptionally tired, because on Sunday, no work should be done. Others, on the contrary, do everything. Still others, instead of going to church, spend their time in shopping malls browsing store windows or shopping. A contentious issue among Catholics is whether one should shop on a day like Sunday or not. Is it permissible to go to a restaurant, movie theater, or theater, or not? Should one rest or not?

It is worth considering how we, as human beings, deepen our relationships – both with those close to us and, perhaps above all, with God. Do we use Sunday to deepen our relationship, or do we take no action in that direction? It would be fitting, especially for Catholics, to reflect on how and where we spend our Sundays. Does this day bring me closer to God or further away? Do I love my fellow human beings more on this day, or quite the opposite?

This article aims to draw our attention to how we observe the Lord's Day, so that it may be in accordance with Christian morality and allow us, as believers, not to lose ourselves in the whirlwind of work, to find time for our passions, to strengthen bonds with our loved ones, and to deepen our relationship with the Creator.

1. The Essence of Celebrating the Lord's Day

The documents of the Catholic Church indicate that the Sunday celebration of the Lord's Day¹ and the Eucharist is at the heart of the Church's life². The faithful are obliged to attend Mass on Sunday and to refrain from work³ and activities that hinder their relationship with God. According to the Code of Canon Law⁴, the faithful should also enjoy the spiritual and physical rest to

¹ *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D.A. Carson, Oregon 1982.

² Catechism of the Catholic Church, no. 2177.

³ J. Santos Trigo, *Nakaz niedzielny: Udział w Eucharystii i powstrzymanie się od pracy*, "Communio" 1995, no. 3, pp. 79-80.

⁴ Code of Canon Law, can. 1247.

which they are entitled. In its teaching, the Church presents the best way to observe Sunday. In addition to Holy Mass, one should also remember to spend this day praising God and deepening relationships not only with Him but also with loved ones⁵. As St. John Paul II wrote in the Apostolic Letter 'Dies Domini, On the Celebration of Sunday', Sunday is a day of joy, rest, and solidarity⁶. It is sometimes the only day when families can gather together in full. It is a day when one can also meet with friends, come together, and experience the joy of the gathering itself, while at the same time not having to worry on this day about matters such as work, which in itself is also a cause for joy.

1.1. A Look Back at History

The early Christians experienced Sunday first and foremost as a day of joy, and only later as a day off from work, a day of rest, since the civil calendar did not provide for this. As Tertullian wrote, kneeling was forbidden on Sunday because this gesture was considered a penitential one and did not fit a day of joy⁷. John Paul II, in a letter on the celebration of Sunday, wrote that the weekly commemoration of the Lord's Resurrection must be imbued with the joy with which the apostles welcomed Christ⁸. Since it is clear that this day is meant to be a day full of joy, it would now be appropriate to explain what this Christian joy is. As Pope John Paul II wrote, joy should not be confused with pleasure or a sense of satisfaction. Christian joy is more enduring and brings longer-lasting solace⁹. There is, of course, no reason why Christian joy cannot also be true human joy¹⁰. A joy that has its source in the Resurrection of Our Lord Jesus Christ. Viewed from this perspective, Sunday is a day given to us by God so that we may develop our human and spiritual qualities¹¹. As mentioned earlier, in the early days of Christianity, the Lord's Day was a day of joy, not rest. Followers of Christ observed Sunday exclusively as a day of worship¹². It was not until the 4th century that the Roman Empire decreed that the "Day of the Sun" – as they called Sunday – would be a day off from work for city dwellers, judges, and members of various craft guilds. Saint Augustine, however, who lived at the turn of the 4th and 5th centuries, avoids referring to Sunday as the Day of the Sun, but says that on this day we do not worship the sun, but the Lord's Resurrection¹³. This name has remained to this day, and it is now fully referred to as the Day of Christ's Res-

⁵ J. Ratzinger, *Znaczenie dnia Pańskiego*, "Communio" 1995, no. 3, pp. 39-42.

⁶ Jan Paweł II, *The Holy Father's Apostolic Letter 'Dies Domini' on the observance of Sunday*, Vatican, May 31, 1998.

⁷ W. Nowak, *Świętowanie niedzieli w świetle wymogów nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Olsztyn 1995, p. 52; H. Pietras, *Dzień święty*, Kraków 1992, p. 113.

⁸ Jan Paweł II, *The Holy Father's Apostolic Letter 'Dies Domini' ...*, op. cit., no. 64.

⁹ Ibidem, no. 57.

¹⁰ Ibidem, no. 58.

¹¹ Ibidem.

¹² S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rome 1977.

¹³ W. Nowak, *Świętowanie niedzieli...*, op. cit., p. 19.

urrection. This name began to appear as early as the late 3rd century in the writings of the Church Fathers. From the 4th century onward, the Greeks began to call Sunday the Day of Resurrection, a term that is still used today¹⁴. After the fall of the Empire, the Councils issued recommendations regarding festive rest. In countries where Christians do not constitute a majority, however, Sunday is still not a day off from work. There, as it was in the early centuries of Christianity, it is only and “exclusively” the Lord’s Day¹⁵. For these Christians, this poses a significant problem, as it is difficult for them to attend Sunday Mass if they do not have an official day off for that purpose¹⁶.

1.2. The Connection Between the Lord’s Day and the Day of Rest

The connection between the Lord’s Day and the day of rest is very significant. The balance between work and rest is inherent in human nature and is in harmony with God’s will, as well as with the Ten Commandments (Ex 20:8-11) and the account of the creation of the world (Gen 2:2-3). A moment of respite from work in the form of a day off is a good time to break away from the rhythm of work and daily activities, and to realize that everything is God’s creation¹⁷. To realize – and perhaps sometimes to be reminded – that everything depends on God and that everything was created through Him. In today’s world, the work that many people do is very hard and burdensome. This is true both in terms of the time devoted to work and the conditions under which it is performed. Sunday, as a day off from work, would alleviate these difficult situations and conditions and allow for a dignified observance of the Lord’s Day¹⁸. In most cases, the law stipulates that Sunday be a day off from work. Many people, concerned about their livelihood, about meeting the needs of their loved ones, or for other reasons, take on work on Sunday. They do so contrary to the natural order. Contrary to what God has prepared for us, where, by following it, we can bring our daily duties, activities, and concerns into proper balance. By engaging in them, we often seek them more than we seek spiritual values. Driven by a lust for power and possession, people turn against one another and destroy any relationships they might have formed with their neighbors. People, and especially Christians, should fulfill the need to observe the Lord’s Day together in community or individually. It clearly follows that Catholics should strive to ensure that Sunday is a day free from work. Even if it does not become a statutory day off from work, the faithful are still obligated to participate in the Eucharist and to deepen their relationships with their loved ones and with God. They should also refrain from unnecessary work and tasks¹⁹.

¹⁴ E. Wiszowaty, *Dzień Pański jako determinanta przepowiadania homilijnego*, “Studia Elckie” 18(2016), no. 4, pp. 407-417.

¹⁵ K. Barth, *The Christian Sunday: Its History and Meaning*, London 1965.

¹⁶ Jan Paweł II, *The Holy Father’s Apostolic Letter ‘Dies Domini’...*, no. 64.

¹⁷ Ibidem, no. 65.

¹⁸ Ibidem, no. 66.

¹⁹ Ibidem, no. 67.

2. Distortions in the Observance of Sunday

This section describes the current state of affairs regarding the observance of the Lord's Day in Poland and where the situation is headed in the future. This part of the article presents the findings on how Poles observe Sunday. It is worth looking at these statistics and familiarizing yourself with them so that they provide a concrete answer rather than being detached from reality²⁰. The research was conducted to identify the causes of the declining rate of Sunday observance, as well as to better understand the behavior of the inhabitants of our homeland. It is also worth examining the growing problem of shopping and visiting shopping malls on the Lord's Day. Poles frequent these places and feel, in a way, as if they were attending a place of worship.

2.1. The Desacralization of the Lord's Day

When discussing celebrations, we should first consider whether Poles are aware of what they are supposed to do on Sundays or other holidays when they do not have to go to work. Based on a survey²¹ in which respondents were asked, "What is Sunday?"²² The most common response to this question was that it is a day of rest (41.9%); the second most popular answer among respondents (34.9%) was that it is a day for family gatherings, followed by a holy day (22.6%) and a day for attending Mass (19.8%), followed by a day dedicated to God (11.3%), a day off from work (9.1%), and a day to meet with God (8.7%). Other responses that were not as popular included that Sunday is²³: the center of the week, but not the middle day, a day for reading both Catholic press and the Bible, a day no different from others, a day for offering prayers to God, a day for catching up on schoolwork, a day of boredom, a day without school, a day for doing good deeds, a day for deepening one's relationship with God through faith, a day of work, a day of happiness and joy, a day for reflection, a day for talking with God, a day of entertainment and fun, a day of relaxation, the last day of the weekend, a commemoration of the resurrection of Jesus Christ, the first day of the week, the last day of the week, relaxation. The survey results show that the more popular response – and thus the one that stood out – was typically secular in nature, rather than religious²⁴. Only the third most common response was of a religious nature. Some answers suggest that Sunday does not particularly stand

²⁰ T. Wielebski, *Horyzontalny wymiar świętowania niedzieli w Polsce. Od nauczania magisterium do działań duszpasterskich*, "Teologia Praktyczna" 15(2014), pp. 41-70.

²¹ Between May and August 2009, Fr. T. Wielebski conducted a survey among Catholics in Poland, drawing on 100 randomly selected parishes across four dioceses. The study included the diocese with the highest (Tarnów) and one of the lowest dominicantes rates (Szczecin-Kamień) as well as the Archdiocese of Warsaw and the Diocese of Warsaw-Prague, where the dominicantes rate is at an average level. A total of 2,000 questionnaires were distributed to the faithful in the selected parishes, of which 819 were returned, and 797 were deemed suitable for further analysis.

²² T. Wielebski, *Horyzontalny wymiar...*, op. cit.

²³ Ibidem.

²⁴ W. Brueggemann, *Sabbath as Resistance: Saying No to the Culture of Now*, Louisville 2014.

out from the other days of the week, while others indicate that some people do not know how to observe the Lord's Day²⁵. This is particularly evident in the response "a day of boredom." Such people likely lack ideas on how to spend Sunday, which is why they get bored. Unaware of this themselves, they also do not promote how to properly celebrate Sunday among their friends or loved ones.

Sunday, therefore, should be a day of rest from work, so working people have other opportunities to make use of this time. We will now look at how Poles spend this time. The survey results show that²⁶: respondents quite often visit acquaintances, friends, and family during this time or host them at home – 48.8%, read books and newspapers – 45.6%, watch TV shows – 42.9%, go for walks to enjoy nature – 39.2%, go on sightseeing trips – 24.1%, pursue their interests – 14.3%, relax after a week of work – 12.4%, visit shopping malls – 3.3%, go to cultural venues such as theaters or movie theaters – 3.2%, organize social gatherings – 1.9%. 11.0% of survey respondents state that they do other things during this time. Taking into account the "sometimes" response, the response rate for going to the theater, movies, or a sporting event ranges from 34.4% to 50.1%. Here, the responses include going on sightseeing trips and enjoying nature. In summary, it can be concluded that the most common activities among respondents are visiting loved ones, reading the newspaper, and watching television. Shopping and going to the movies or theater are the least popular activities among respondents.

2.2. The Issue of Shopping

One of the responses was shopping; while this answer wasn't particularly popular among the respondents, we will now discuss this specific way some people choose to spend their free time²⁷. It is an activity that suggests an inability to celebrate and make the most of one's free time. The results are presented below²⁸: The survey shows that 5.9% of respondents shop on Sundays almost always or quite often, 21.1% do so occasionally, 53.6% have done so a few times, and 18.7% never shop on Sundays. The results show that a significant group of people shop on Sundays regularly. To shop, they must go to a store. When they go there, someone must sell those items to them. It follows that stores must be open on Sundays, and commerce thrives. When asked about their attitude toward a ban on Sunday and holiday sales²⁹, respondents reacted as follows: 60.9% of respondents mentioned the necessity of such a ban, 21.3% of respondents oppose such measures, and 16.8% of the population has no opinion. 1.0% of respondents did not answer. It is puzzling why exactly one in four respondents is opposed to

²⁵ G. Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980.

²⁶ Ibidem; K. Wądołowska, *Mania kupowania, czyli o postawach konsumenckich Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2011, p. 12.

²⁷ J.T. Dennison Jr., *The Market Day of the Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England 1532-1700*, Lanham 1983.

²⁸ T. Wielebski, *Horyzontalny wymiar...*, op. cit.

²⁹ Ibidem.

the introduction of a ban on Sunday trading, and one in six has no opinion on the matter. What should we make of this? Is it appropriate for Catholics to shop and buy things on holy days? Not only do they fail to observe the holiday themselves, but their attitude also sets a bad example for others³⁰. Their behavior is a counter-witness and shows that they have no respect for the Lord's Day³¹ – something required by the third commandment of the Decalogue and the first commandment of the Church. A Catholic, even if civil law permits him to shop on Sundays, should not do so, because it is a violation of God's law. The matter is clear: since the majority of citizens in our country are Catholic, it follows that stores should be closed on Sundays and holidays.

Looking at the respondents' answers regarding how the Lord's Day is spent, it does not inspire optimism for the future. More and more young people are losing their way in finding the path to the Church and to God. It is also concerning that more and more children and young people are not attending religion classes, where they could gain knowledge and deepen their relationship with God. Parents are not setting an example of religious devotion, as is often seen when, after receiving First Holy Communion, they no longer attend services with their children. Another phenomenon is the presence of stores and shopping on this day. Some people are already calling shopping malls, hypermarkets, and supermarkets "temples."³² This points to the increasing secularization of society and, consequently, various distortions in the celebration of Sunday. It is important to remember that a Catholic does not simply "spend" Sunday, but celebrates it³³.

3. Ways to Spend Sundays

We will now discuss how Sundays should be spent. In addition to attending Mass, this time should be used meaningfully³⁴. It should not only allow for physical relaxation but also foster spiritual growth.

3.1. Deepening one's Relationship with God

One such opportunity is to rest in nature, for example in the forest, by a lake, or in the mountains³⁵. Walking, sitting by a campfire, or praying in a place where we can experience the Creator's work is an excellent way to gather strength for the work ahead. By spending time in these natural settings, we can rediscover and marvel at the beauty of nature, and thereby praise God for the beauty of

³⁰ C. Ryszka, *Supermarkety jak kościoły*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/74953/nd/Supermarkety-jak-kościoły> (accessed: 3.04.2026).

³¹ C. Gunawan, *Sabbath, The Lord's Day, and the Christian Worship*, "The New Perspective in Theology and Religious Studies" 2(2021), no. 1, pp. 1-15.

³² W. Ślęzak-Tazbir, *Kupując sens życia. Konsumpcja jako nowa „religia” w zsekularyzowanym świecie*, "Socjologia Religii" 4(2006), pp. 249-261.

³³ D. Brzeziński, *Dziękczynienie w celebracji Eucharystii*, "Studia Elckie" 27(2025), no. 3, pp. 353-362.

³⁴ M.M. Dias, *Niedziela dniem żywotności Kościoła i miłości*, "Communio" 1995, no. 3, p. 112.

³⁵ B. Wolański, B. Drożdż, *Niedziela jest święta*, Legnica 2015, p. 31.

creation. One opportunity – and indeed a duty – for the faithful should be reading the Holy Scriptures, spiritual writings, or religious literature. Sunday is a wonderful opportunity to pick up the Bible. When people ensure that God's Word is read and meditated upon in their homes, they will surely draw closer to the Lord³⁶. Such reading is certainly a very good opportunity to encounter God³⁷. We should take note of how often a family watches a movie, a sports game, or an entertainment program together, and how rarely they read God's Word together. Shared entertainment is normal, as it is necessary for relaxation and serves an educational purpose. Reading Scripture together as a community is a good opportunity to deepen one's faith and relationship with God within the family. A good opportunity for this is certainly the formation of Bible study groups, whether at the parish or even at home, where family members and loved ones can reflect on the Word of God³⁸. When gathering as a family after reading the Scriptures, you can turn to religious literature. If the faithful do not have any such books, they can easily purchase them these days, whether at parish kiosks, bookstores, or – perhaps most of all nowadays – online. In various types of spiritual reading, one can find solutions to our problems and afflictions, as well as suggestions for deepening one's faith and establishing a relationship with God. Instead of books, one can turn to the Catholic press or various religious magazines. These publications often explain and interpret biblical texts, which can also contribute to spiritual growth and provide answers to the often difficult and troubling questions we face³⁹.

3.2. Deepening Relationships with Others

In secluded places, where there is usually no bustle, shouting, or the roar of car engines, you can have a peaceful conversation with loved ones and discover the true nature and value of relationships with others. Resting in the silence of nature also allows you to reflect on yourself, discover what is important, and savor the absence of commotion and noise⁴⁰. The examples given here show how necessary, important, and indeed essential it is to rest in nature. In a world where the fast pace of life is killing human connections, and noise prevents us from focusing on what matters, people need places where they can find peace and pause⁴¹. Places where you can swap the computer for the forest or another natural setting, and where the people you see on messaging apps or talk to on the phone can be met in person, allowing you to truly enjoy their company⁴². When looking for such places, we may come to the conclusion that there are quite a few of them. Mountain trails, bike paths, ski slopes, roadside chapels, as well as those

³⁶ D.A. Augsburger, *The Lord's Day*, Nashville 1980.

³⁷ W. Nowak, *Świętowanie niedzieli...*, op. cit., p. 66.

³⁸ B. Wolański, B. Drożdż, *Niedziela...*, op. cit., p. 33.

³⁹ Ibidem, p. 34.

⁴⁰ Ibidem, p. 30.

⁴¹ A. Stasik, *Czas wolny Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2010, pp. 1-8.

⁴² B. Wolański, B. Drożdż, *Niedziela...*, op. cit., p. 31.

in the woods. There's no need to list them all now, but these are just suggestions for places where you can go with family or friends to relax and recharge your batteries for work⁴³.

Let us also not forget our parishes, whose primary purpose is the Sunday celebration of the Eucharist, which serves to build community⁴⁴. It is worth taking a closer look to see whether the parish fulfills the desire to foster unity among people. In the face of processes that break down human relationships and hinder the building of unity, parishes should become a family home – a place of unity and brotherhood. Despite various crises, the parish is the primary community within the Church where both pastoral and social activities are carried out. The various forms of leisure activities it offers on Sundays can successfully serve this purpose⁴⁵. Some parishes make their parish halls available so that after Sunday Mass, parishioners can stay and spend time together, but above all, deepen their interpersonal relationships with their loved ones, with whom they attend the liturgy.

Another, and at the same time beautiful, way for the faithful to spend the Lord's Day is to visit the sick and the lonely. It is worth remembering the elderly and infirm whom no one visits, and whom perhaps no one remembers. Visit them and simply have a conversation. You might bring a good book, or find out what the person needs⁴⁶. Such visits will certainly help these people bear their suffering and loneliness more easily⁴⁷. They will lift their spirits and help them look to the future with greater optimism, knowing that in their illness they are not alone, but that there is someone who cares about their health and life and for whom they are important.

Another way to visit loved ones is to go to the cemetery. On Sunday, after Mass, a family walk to the cemetery is a good opportunity to honor and remember deceased loved ones, but not only that. Parents then have a good opportunity to teach their children good customs and traditions⁴⁸. This is a very important practice; if parents do not teach their children to pray for the deceased, nor explain this need, who will pray for them in the future if they die? As we read in the Catechism of the Catholic Church, the Church has honored and remembered the deceased from the very beginning. It offers them spiritual assistance, and in particular the Sacrifice of the Mass, so that, after being cleansed of their sins, they may attain eternal happiness with God. The Church also recommends plenary and partial indulgences, as well as almsgiving and works of penance for the

⁴³ Ibidem, p. 32.

⁴⁴ M.K. Hellwig, *The Eucharist and the Hunger of the World*, New York 1976.

⁴⁵ Jan Paweł II, *The Parish – An Open Community. Address to the participants of the Plenary Session of the Congregation for the Clergy*, "L'Osservatore Romano" 5(1984), nos. 11-12, p. 24.

⁴⁶ M. McKenna, *Sunday after Sunday: Reflections for the Liturgical Year*, New York 1991.

⁴⁷ B. Wolański, B. Drożdż, *Niedziela...*, op. cit., p. 39.

⁴⁸ Ibidem, p. 41.

deceased⁴⁹. A family visit to the cemetery combined with prayer is an excellent opportunity to help the deceased enter the Kingdom of God⁵⁰ and to perform one of the works of mercy for the soul.

In their letter 'Keep Sunday, and Sunday Will Keep Your Family', the bishops emphasize that Sunday allows families to experience the wonder of creation and gives busy families an opportunity for a meaningful encounter with God and with one another⁵¹. A festive meal, appropriate attire, and a lack of haste are meant to help one experience a sense of another world, which is the goal of life's pilgrimage. The bishops urge the entire family to gather at the table, praying before and after the meal and sharing their experiences together, to discover the world, talk about their successes and failures, and in this way build true unity within the family⁵².

Conclusion

The aim of this study was to analyze the observance of Sunday from a historical perspective, beginning with the early centuries of the Church and extending to the present day. An analysis of the decline in the observance of the Lord's Day shows that this is indeed a significant problem, and if nothing changes, it will continue to worsen. Nowadays, the way Sunday is understood has changed. This suggests that in the future, the first day of the week may be experienced in a completely different way, which would not be desirable for followers of Jesus Christ. People must be constantly reminded to care for the observance of the important commandment of the Decalogue, which is the remembrance of keeping the Lord's Day holy. As the second chapter of this work shows, many people are unable to properly observe Sunday. This stems from a lack of deepening religious knowledge, as well as often strange traditions of observing this day in families across generations. Hence, abuses and distortions may arise that prevent this day from being observed in accordance with God's teaching. By following the teachings proclaimed by the Church, we will be able to observe this day as it should be, and thereby improve our relationships not only with our loved ones, but above all with God. This often sole day off from work can allow families to strengthen their bonds, and thereby foster good and healthy relationships within this smallest social unit. Such an attitude will certainly have a positive impact on our mental well-being, which will make it easier for us to function in everyday life and will also help us weather the various crises and challenges that are increasingly affecting families in our country.

⁴⁹ Catechism of the Catholic Church, no. 1032.

⁵⁰ B. Wolański, B. Drożdż, *Niedziela...*, op. cit., p. 41.

⁵¹ National Conference of Catholic Bishops, *Celebrating the Sunday Assembly*, Washington 1987.

⁵² *Pastoral Letter from the Polish Bishops' Conference for Holy Family Sunday: 'Keep Sunday, and Sunday will keep your family'*, https://episkopat.pl/doc_pr/167822.zachowujcie-niedziela-a-niedziela-zachowa-wasza-rodzine (accessed: 3.04.2026).

This work presents a certain scope of knowledge regarding the celebration of Sunday. I was not able to analyze everything, and it seems to me that further analysis in this area would be warranted. We should rediscover the full value that comes from properly celebrating the day commemorating the Lord's Resurrection. As we expand our knowledge of the Lord's Day, it is necessary to continually promote content regarding the celebration of Sunday. We should also highlight what an important gift from God it is that we can experience and celebrate it as a day off from work. To disseminate content about properly observing Sunday, we should utilize all forms of mass media, such as the Internet, social media, television, radio, and the press. This is especially true in an increasingly secularized society. Among children and young people, whose only sources of knowledge are often smartphone apps and social media. This also increasingly applies to older people.

* * *

Bibliography

- Augsburger D.A., *The Lord's Day*. Nashville, 1980.
- Bacchiocchi S., *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rome 1977.
- Barth K., *The Christian Sunday: Its History and Meaning*, London 1965.
- Brueggemann W., *Sabbath as Resistance: Saying No to the Culture of Now*, Louisville 2014.
- Brzeziński D., *Dziękczynienie w celebracji Eucharystii*, "Studia Elckie" 27(2025), no. 3, pp. 353-362.
- From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D.A. Carson, Oregon 1982.
- Dias M.M., *Niedziela dniem żywotności Kościoła i miłości*, "Communio" 1995, no. 3, p. 112.
- Dennison J.T. Jr., *The Market Day of the Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England 1532-1700*, Lanham 1983.
- Gunawan C., *Sabbath, The Lord's Day, and the Christian Worship*, "The New Perspective in Theology and Religious Studies" 2(2021), no. 1, pp. 1-15.
- Hellwig M.K., *The Eucharist and the Hunger of the World*, New York 1976.
- Jan Paweł II, *The Holy Father's Apostolic Letter 'Dies Domini' on the observance of Sunday*, Vatican, May 31, 1998.
- Jan Paweł II, *The Parish – An Open Community. Address to the participants of the Plenary Session of the Congregation for the Clergy*, "L'Osservatore Romano" 5(1984), nos. 11-12, p. 24.
- McKenna M., *Sunday after Sunday: Reflections for the Liturgical Year*, New York 1991.
- Nowak W., *Świętowanie niedzieli w świetle wymogów nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Olsztyn 1995.
- Pietras H., *Dzień święty*, Kraków 1992.
- Ratzinger J., *Znaczenie dnia Pańskiego*, "Communio" 1995, no. 3, pp. 39-42.
- Ryszka C., *Supermarkety jak kościoły*, <https://www.niedziela.pl/artukul/74953/nd/Supermarkety-jak-kościoły> (accessed: 3.04.2026).
- Stasik A., *Czas wolny Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2010.
- Ślęzak-Tazbir W., *Kupując sens życia. Konsumpcja jako nowa „religia” w zsekularyzowanym świecie*, "Sociologia Religii" 4(2006), pp. 249-261.

- The Polish Bishops' Conference, *Pastoral Letter from the Polish Bishops' Conference for Holy Family Sunday: 'Keep Sunday, and Sunday will keep your family'*, https://episkopat.pl/doc_pr/167822.zachowujcie-niedziele-a-niedziela-zachowa-wasza-rodzine (accessed: 3.04.2026).
- Trigo Santos J., *Nakaz niedzielny: Udział w Eucharystii i powstrzymywanie się od pracy*, "Communio" 1995, no. 3, pp. 79-80.
- The USA National Conference of Catholic Bishops, *Celebrating the Sunday Assembly*, Washington 1987.
- Wainwright G., *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980.
- Wądołowska K., *Mania kupowania, czyli o postawach konsumenckich Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2011.
- Wielebski T., *Horyzontalny wymiar świętowania niedzieli w Polsce. Od nauczania magisterium do działań duszpasterskich*, "Teologia Praktyczna" 15(2014), pp. 41-70.
- Wiszowaty E., *Dzień Pański jako determinanta przepowiadania homilijnego*, "Studia Elckie" 18(2016), no. 4, pp. 407-417.
- Wolański B., Drożdż B., *Niedziela jest święta*, Legnica 2015.

ANDRZEJ KUFLIKOWSKI*

Kryzys czy transformacja? Eucharystyczna świadomość młodzieży a wyzwania formacji pastoralnej Kościoła

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem formacji eucharystycznej współczesnej młodzieży w kontekście przemian religijności i kultury. Punktem wyjścia jest napięcie pomiędzy teologicznym rozumieniem Eucharystii jako „źródła i szczytu życia chrześcijańskiego” a rzeczywistym sposobem jej przeżywania przez młode pokolenie. Na podstawie analizy wybranych badań empirycznych oraz literatury przedmiotu autor ukazuje rozbieżność pomiędzy deklaracjami wiary a praktyką eucharystyczną młodzieży, powierzchowność rozumienia liturgii oraz brak jej doświadczenia jako wydarzenia osobowego i wspólnotowego. W artykule wskazano główne deficyty formacji eucharystycznej, takie jak redukcja Eucharystii do obowiązku, brak kompetencji symbolicznej, osłabienie wymiaru wspólnotowego oraz przerwanie ciągłości formacji po I Komunii św. Zjawiska te interpretowane są nie tylko w kategoriach kryzysu, ale także jako przejaw głębszej transformacji religijności młodzieży, charakteryzującej się indywidualizacją, prymatem doświadczenia oraz poszukiwaniem autentyczności i relacji. Autor postuluje konieczność odnowy modelu formacji eucharystycznej poprzez przejście od podejścia informacyjno-obowiązkowego do modelu inicjacyjno-doświadczeniowego, który umożliwi młodym odkrycie Eucharystii jako żywego spotkania z Chrystusem oraz doświadczenia wspólnoty Kościoła.

Słowa kluczowe: katecheza młodzieży, formacja eucharystyczna, kryzys religijności.

Crisis or Transformation? Eucharistic Awareness of Youth and the Challenges of the Church's Pastoral Formation

Abstract: The article addresses the issue of Eucharistic formation of contemporary youth in the context of cultural and religious transformations. The starting point is the tension between the theological understanding of the Eucharist as the “source and summit of the Christian life” and the actual way it is experienced by young people. Based on

* ks. Andrzej Kuflikowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7440-1861>; e-mail: andrzej.kuflikowski@gmail.com



an analysis of selected empirical studies and relevant literature, the author highlights the discrepancy between declared faith and Eucharistic practice, the superficial understanding of the liturgy, and the lack of its experience as a personal and communal event. The article identifies the main deficiencies in Eucharistic formation, including the reduction of the Eucharist to an obligation, the lack of symbolic competence, the weakening of the communal dimension, and the discontinuity of formation after First Communion. These phenomena are interpreted not only in terms of crisis but also as a manifestation of a broader transformation of youth religiosity, characterized by individualization, the primacy of experience, and the search for authenticity and relationships. The author argues for a renewal of the model of Eucharistic formation by moving from an informational and obligation-based approach to an initiatory and experiential model, enabling young people to rediscover the Eucharist as a living encounter with Christ and an experience of the Church community.

Keywords: youth catechesis, eucharistic formation, religion crisis.

Wprowadzenie

Eucharystia jest w centrum życia wspólnoty Kościoła. Stanowi najpełniejszy wyraz jego tożsamości. Kościół konsekwentnie w swoim nauczaniu określa ją mianem „źródła” i „szczytu” życia chrześcijańskiego¹. Centralność Eucharystii dotyczy zarówno wymiaru eklesjalnego (teologia liturgii), jak również formacyjnego (teologia pastoralna). Formacja eucharystyczna dotyczy mnie tylko dzieci i młodzieży, ale wymaga kształtowania tożsamości czy postaw eucharystycznych na każdym etapie życia chrześcijańskiego.

Jednak współczesna praktyka duszpasterska (co potwierdzają liczne opracowania empiryczne) wskazuje na pewien rozdzźwięk pomiędzy rozumieniem Eucharystii oraz deklaracją uczestnictwa a realnym (świadomym, czynnym, owocnym) zaangażowaniem w jej przeżywanie². Ponieważ nie sposób ująć to zagadnienie w odniesieniu do wszystkich grup odbiorców posługi zbawczej, skupimy się na osobach młodych. Formacja młodzieży bowiem stanowi niejako papierek lakmusowy skuteczności katechezy liturgicznej w Kościele. Z jednej strony bowiem „wychodzi” wówczas na jaw prawdziwy obraz rozumienia Eucharystii przez młodzież (po katechezie przygotowującej do I Komunii św. i później pogłębiającej sposób uczestnictwa), z drugiej pojawia się „okazja”, aby nadrobić te zaległości albo ugruntować wiarę młodych, angażujących się bardziej w praktykę wiary.

Badania prowadzone w środowiskach młodzieży w Polsce (zwłaszcza licealistów) pokazują, że relacja tych osób do Eucharystii jest złożona³. Wielu z nich

¹ Zob. *Konstytucja o Liturgii świętej*, 10; Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 1-3.

² Zob. J. Bagrowicz, *Katechetyczny i eklesjalny wymiar formacji eucharystycznej*, „Teologia i Człowiek”, 2012, nr 20, s. 84.

³ Badania te zostaną przywołane w dalszej części pracy (por. przypis 27). Zob. W. Sadłoń, *Religijność studentów według własnej oceny*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2018, s. 199-216; M. Grabowska, *Religijność młodych Polaków*, w: *Młodzi Polacy w badaniach CBOS 1989-2021*, red. M. Grabowska, s. 98-108.

deklaruje przywiązanie do mszy św. i relatywnie częsty w niej udział, jednak zauważalny jest postępujący spadek regularności w uczęszczaniu do kościoła oraz dość powierzchowne rozumienie istoty mszy św. i jej znaczenia w życiu chrześcijanina. Szczególnym problemem jest na przykład trudność w rozumieniu symboliki liturgicznej, ale – co chyba ważniejsze – brak motywacji wewnętrznej w praktykowaniu wiary w ten sposób i brak doświadczenia w przeżywaniu Eucharystii jako wydarzenia wspólnotowego i eklezjalnego. To wszystko sprawia, że Eucharystia wydaje się im rzeczywistością odległą od życia i mało komunikatywną⁴.

Wobec tego pojawia się zasadnicze pytanie, czy mamy do czynienia z trwałym kryzysem formacji eucharystycznej (rozumianym jako posiadanie słabej więzi z Eucharystią, wspólnotą eucharystyczną, z doświadczeniem przemiany, w którą ona wprowadza), czy raczej z poszukiwaniem odpowiedniego sposobu formacji, który byłby adekwatny do stanu kultury, w jakiej żyje na co dzień młodzież, a która odrzuca normatywność i instytucjonalność. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na ten dylemat; chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy obserwowany spadek uczestnictwa młodzieży w Eucharystii oznacza kryzys formacji eucharystycznej, czy raczej jej niedostosowanie do przemian religijności młodego pokolenia? A także na ile współczesna młodzież uczestnicząca w życiu Kościoła posiada dojrzałą świadomość eucharystyczną oraz jakie czynniki warunkują skuteczność jej formacji eucharystycznej w kontekście przemian kulturowych? W poszukiwaniu odpowiedzi oprzemy się na wybranych badaniach dotyczących świadomości eucharystycznej młodzieży, jakich dokonano w ostatnich latach oraz na literaturze przedmiotu. Chcemy pokazać, że obserwowane zjawiska nie muszą być interpretowane wyłącznie w kategoriach kryzysu, ale w perspektywie transformacji – traktowane jako *znaki czasu* mogą stanowić impuls do refleksji teologicznej oraz przemyślenia metod czy modeli formacji eucharystycznej. W każdym razie pociąga to za sobą zgodę na odnowę liturgiczną, która nie tyle jest owocem intensyfikacji przekazu doktrynalnego (który póki co przeważa w katechezie młodzieży), ile realizuje się w takich formach inicjacji liturgicznej, jaka pozwoli młodym doświadczyć Eucharystii jako spotkania z żywym Chrystusem oraz pełną radości wspólnotą Kościoła.

1. Teologiczne podstawy formacji eucharystycznej

Refleksja nad formacją eucharystyczną młodzieży musi być zakorzeniona w teologii samej Eucharystii. Formacja eucharystyczna nie może być bowiem rozumiana wyłącznie jako przygotowanie do poprawnego uczestnictwa w obrzędach, ale jako proces wprowadzania w samo serce życia chrześcijańskiego. Eucharystia stanowi misterium obecności Chrystusa, Jego ofiary (i współofiary uczestników) oraz komunii z Chrystusem i całą wspólnotą wiernych⁵. Chrystus jest tym, który „zwołuje” wspólnotę do spotkania z Nim i siostrami i braćmi

⁴ Zob. Franciszek, *Evangelii gaudium*, 167.

⁵ Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 11; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1324-1327.

w wierze. Gromadzi wspólnotę, by ją prowadzić do Ojca. Jest Jedynym Pośrednikiem, Przewodnikiem oraz Barankiem zabitym, który zmartwychwstał i żyje. Chrystus karmi swoich uczniów, którzy są w drodze, umacniając w obliczu trudów tej drogi oraz włączając w swoje życie. Eucharystia uobecnia ofiarę Chrystusa – wydarzenie paschalne, czyniąc je sakramentalnie teraźniejszym. Dla uczestników liturgii oznacza to włączenie się w dynamikę daru z siebie, jaki Chrystus składa Ojcu za zbawienie świata⁶. Sens współofiary wynika z powszechnego kapłaństwa ochrzczonych, które uzdalnia do składania duchowych ofiar. Dlatego wierni w czasie mszy św. nie powinni być biernymi obserwatorami, ale mają współofiarywać Bogu samych siebie (swoje codzienne życie, trudy, radości, cierpienia) razem z ofiarą Chrystusa, dzięki której ofiarowanie wiernych jest owocne⁷. Eucharystia wreszcie buduje wspólnotę, sprawia jedność Kościoła (*koinonia*) – jako Ludu Bożego. Eucharystia bowiem ma wybitny charakter wspólnototwórczy – dzięki niej wierni stają się jedno z Chrystusem i między sobą. Te trzy wymiary Eucharystii – jej charakter uobecniający wydarzenie paschalne, wymiar ofiary i współofiary oraz komunii – stanowią razem fundament formacji eucharystycznej; pokazuje to, że celem tej formacji nie może być jedynie przekazanie wiedzy (która jest za „trudna do zniesienia” bez doświadczenia żywej relacji z Chrystusem), ale doprowadzenie ochrzczonych do egzystencjalnego przeżycia Eucharystii jako Daru⁸.

Formacja eucharystyczna dokonuje się przede wszystkim podczas samej liturgii – msza św. bowiem nie jest jedynie „miejszem celebracji” czy „obrzędem do odprawienia”, lecz uprzywilejowanym środkiem zbawienia, jakie ma miejsce w wychowaniu chrześcijańskim⁹. Wychowanie liturgiczne polega zaś na stopniowym wprowadzaniu ochrzczonych w misterium zbawcze poprzez wtajemniczanie w symbolikę liturgiczną, jej gesty, postawy i akcję. Liturgia dzięki temu angażuje całego człowieka: jego ciało, emocje, wolę i rozum. W ten sposób Eucharystia nie tylko wyraża wiarę Kościoła, ale ją kształtuje. Wychowanie liturgiczne więc dokonuje się „w liturgii i przez liturgię”, przez jej wewnętrzną moc, ukrytą w słowie Chrystusa, który powiedział: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Uczestnictwo w liturgii, o ile jest świadome i czynne, prowadzi do wewnętrznej przemiany, wyrażającej się w uświęceniu człowieka, jego upodobnieniu do Chrystusa¹⁰.

⁶ Zob. D. Brzeziński, *Dziękczynienie w celebracji Eucharystii*, „Studia Ełckie” 2025, nr 3, s. 359-360.

⁷ Zob. W. Kazimieruk, *Współofiara wiernych świeckich w Liturgii Eucharystii*, „Liturgia Sacra” 2014, nr 2, s. 365-374; J. Grzeškowiak, *Istota współofiary wiernych w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, nr 2, s. 314-329. Funkcją współofiary jest także przedłużenie liturgii na życie codzienne (dokonujące się gestem rozesłania, posłania wiernych na zakończenie mszy św.).

⁸ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 6-15.

⁹ Zob. B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie Kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare” 2003, nr 19, s. 31-47.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Kraków 2002, s. 45-60.

Formacja eucharystyczna dokonuje się zarówno poprzez katechezę mistagogiczną, jak i sam udział w Eucharystii (wewnętrznym wychowawcą jest bowiem sam Duch Święty). To bardzo ważne mieć świadomość, że nie tylko ludzka pedagogia, związana z podjęciem jakiejś formy katechezy, ale przede wszystkim działanie Ducha Świętego wpływa na doświadczenie bycia wychowywanym i przemienianym¹¹. Toteż u początku każdego nowego etapu drogi wtajemniczenia, czy to przed I Komunią św., czy przed bierzmowaniem, czy przed wejściem w związek małżeński, leży najpierw wezwanie do odnowienia wiary, jeszcze głębszego nawrócenia i podjęcia zaproszenia do pójścia za Chrystusem – zanim towarzyszyć temu przygotowaniu będzie katecheza inicjacyjna czy katecheza mistagogiczna. Za każdym razem – co należy do istoty wtajemniczenia, które może dokonywać się jedynie w łonie wspólnoty eklezjalnej – pedagogia wiary zawiera w sobie dążenia do poszerzania i pogłębiania relacji międzyludzkich, co wiąże się między innymi z podjęciem służby (realizacją charyzmatu czy posługi)¹². Wszystko, co dzieje wokół wprowadzenia chrześcijanina w centrum życia Kościoła sprawia, że to Eucharystia buduje Kościół i wprowadza w doświadczenie wspólnoty. Udział w Eucharystii nie tylko więc umacnia relację z Bogiem, ale także buduje wspólnotę (w jej pierwotnym charakterze, czyli taką grupę, która nie jest anonimowa, ale też nie ogranicza się do bycia „towarzystwem wzajemnej adoracji”), co ma podstawowe znaczenie dla kształtowania autentycznej tożsamości chrześcijanina, ucznia-misjonarza.

W świetle tego, co zostało powiedziane, formacja eucharystyczna powinna być rozumiana jako proces nieustannego wtajemniczania (jak nieustany jest proces stałego nawrócenia¹³), który prowadzi do coraz głębszego wprowadzania w misterium Chrystusa, by stawać się jak Chrystus¹⁴. W ten sposób można mówić o permanentnym stawaniu się dojrzałym chrześcijaninem. Zarazem jest to proces odkrywania nieodzowności Kościoła, jako wspólnoty, w której dokonuje się owo wtajemniczenie, ale także jako środowiska praktykowania miłości bliźniego. Formacja ta – jak zostało już zaznaczone – obejmuje całe życie ochrzczonego¹⁵. Dlatego formacja eucharystyczna jest zarazem wychowaniem do modlitwy, do życia moralnego czy do misji. Tak rozumiane teologiczne podstawy formacji eucharystycznej ukazują jej głęboki, integralny charakter. Jednocześnie rodzi się pytanie, na ile współczesna młodzież jest w stanie wejść w tak rozumiane, skądinąd trudne doświadczenie Eucharystii. Odpowiedź na to pytanie wymaga uwzględnienia kontekstu kulturowego i religijnego, w którym dokonuje się obecnie proces formacji.

¹¹ Zob. Ł. Samiec, *Duch Święty w Sakramencie Eucharystii*, „Teologia w Polsce” 2018, nr 2, s. 233-247.

¹² Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 6, 18, 22.

¹³ Zob. *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, 56.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, 20.

¹⁵ Zob. W. Danielski, J.J. Kopeć, *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1995, nr 1-2, s. 21-22.

2. Współczesna religijność młodzieży jako kontekst formacji

Ogólnie mówi się, że religijność młodzieży cechuje selektywność prawd wiary, odrzucenie autorytetów (i instytucjonalności Kościoła) oraz trudność w rozumieniu i odbiorze symboliki chrześcijańskiej, która jest dla nich – żyjących w zupełnie innej cywilizacji – prawie nieczytelna (pomijamy tu kwestie moralności, to temat na inną refleksję)¹⁶. Jednak, aby zobaczyć całą złożoność tej sytuacji, trzeba zrozumieć typowy sposób myślenia młodzieży, która konstruuje swoją religijność inaczej niż dawniej, nie tyle podważając sens samej religii, co – wskutek braku jakiegokolwiek odniesienia do codzienności – pozostając obojętnymi na wszystko, o czym religia mówi do człowieka¹⁷. Nie sposób więc właściwie ocenić skuteczności formacji religijnej (i eucharystycznej), czy szerzej oddziaływań pastoralnych, bez odniesienia do sposobu, w jaki młodzież próbuje przeżywać wiarę, w jako konstruuje swoją tożsamość religijną i w jaki sposób interpretuje rzeczywistość – najczęściej medialną – Kościoła i liturgii. Dokonujące się intensywnie zmiany kulturowe nie są tylko tłem dla refleksji nad formacją eucharystyczną, lecz kluczowym jej uwarunkowaniem¹⁸.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnej religijności młodzieży jest jej postępująca indywidualizacja – wraz za degradującymi człowieczeństwo procesami, które sprawiają, że człowiek odczuwa głęboką, neurotyczną samotność. O ile w modelu tradycyjnym wiara była dziedziczona po przodkach/rodzicach, a zarazem przeżywana w obrębie stabilnych struktur społecznych, czy nawet instytucjonalnych, o tyle współcześnie najczęściej przybiera ona postać osobistego wyboru, podlegającego powierzchownej ocenie oraz zdystansowaniu. Jeśli nawet młodzież nie odrzuca wprost religii lub nie jest jej całkowicie obojętna, nie zamierza angażować się całym sobą w jej rzeczywistość. Dlatego także liturgię traktuje jako coś narzuconego z góry, coś przestarzałego, nudnego i nieżyciowego. Nie tylko dlatego, że mają do Eucharystii ogromny dystans – nie dając „szansy” Duchowi Świętego, by mógł ich wychowywać – ale także, w wielu sytuacjach nawet bardziej, że taki dystans do nich ma Kościół, sam mocno zdystansowany wobec ich obojętności i negatywizmu. W konsekwencji dochodzi do napięcia pomiędzy obiektywnym znaczeniem liturgii w życiu chrześcijanina a jej subiektywnym odbiorem przez ludzi młodych¹⁹.

¹⁶ Zob. J. Mariński, *Religijność młodzieży szkół średnich w procesie przemian (2-15-2022) – analiza socjologiczna*, „Chowanna” 2022, nr 2, s. 1-34.

¹⁷ Zob. H. Misiak, *Problem religijny w światopoglądzie i przeżyciach młodzieży*, „Teologia Praktyczna” 2018, nr 1, s. 35-40.

¹⁸ Więcej na ten temat, zob. R.J. Pastwa, *Analiza zjawiska zmiany w procesie wiary i praktyk Polaków na podstawie Komunikatu z Badań CBOS „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa” w odniesieniu do teorii mediatyzacji religii S. Hjarvarda*, „Heteroglossia. Studia kulturoznawczo-filologiczne” 2022, nr 13, s. 353-367.

¹⁹ Zob. K. Richter, *Liturgia ośrodkiem życia wspólnoty parafialnej*, „Liturgia Sacra” 1999, nr 1, s. 39-40.

Drugim istotnym rysem religijności współczesnej młodzieży jest preferowanie przez nich tego, co „funkcjonalne” (przeżyciowe), a odrzucanie doktryny, która wydaje się oschła, zbyt abstrakcyjna i niezrozumiała. Tymczasem wykazują pewien stopień gotowości, jeśli spotykają się z propozycją wiary, za którą rozciąga się przestrzeń doświadczenia czegoś głębokiego (mocnego), co w ich przekonaniu jest autentyczne i niosące znaczenie. Dlatego msza św. pozostaje tak długo dla nich trudna (niezrozumiała i nudna), jak długo nikt nie pokaże im, w czym ona dotyka ich życia, ich szczęścia. Badania pastoralne pokazują, że dla wielu z nich Eucharystia wcale nie stanowi doświadczenia spotkania z Chrystusem, ale pusty rytuał, nieczytelny obrzęd, stary obyczaj²⁰. Mimo że w liturgii nie obowiązuje już język łaciński, nie potrafią odczytać słów-symboli liturgicznych wypowiedzianych w języku polskim; język liturgiczny jest dla nich nieprzejrzyisty, wymagający interpretacji, do której nie są odpowiednio przygotowani²¹. Przekłada się to ponadto na rozbieżność pomiędzy deklaracjami religijności czy udziału we mszy św. a rzeczywistym zaangażowaniem w praktykę wiary (co może oznaczać, że noszą w sobie jakieś pragnienie Boga, ale nie potrafią z tym pragnieniem sobie poradzić). Na przykład, nie mają głodu Eucharystii, nie doświadcniają jego realności, ponieważ nie rozumieją, w jaki sposób mieliby się nakarmić Ciałem Chrystusa. Spadek praktyk religijnych nie musi więc oznaczać niewiary czy wrogości do Chrystusa, lecz po prostu bezradność wobec braku wyrazistości Eucharystii, braku jej piękna i siły oddziaływania znaków/symboli liturgicznych²². Być może chodzi również o zmianę sposobu jej przeżywania.

Do tego dochodzi oczywiście motywacja: jeśli bardzo często pojawia się uzasadnienie uczestnictwa sprowadzone do poczucia obowiązku religijnego czy chęci „zadowolenia” rodziny, to siłą rzeczy taka motywacja narażona jest na liczne perturbacje, jak choćby doświadczenie skarcenia, nieradzenia sobie z wątpliwościami czy negatywnym obrazem Kościoła w mediach – co skutkuje mniej lub bardziej powtarzaną nieobecnością w kościele. Sama motywacja zewnętrzna może prowadzić do zaniku potrzeby religijnej (poczucia obowiązkowości) lub poczucia niezrozumienia sensu celebracji²³. To wszystko pokazuje, że formacja eucharystyczna napotyka nie tyle na postawę odmowy czy nawet sprzeciw, ale raczej na pogłębianie się obojętności czy lekceważący stosunek do ponawianych zachęt ze strony Kościoła. Do tego należy jeszcze dodać powszechne osłabienie więzi społecznych, kryzys zaufania społecznego, który przekłada się na atmosferę podejrzliwości i nieradzenia sobie z budowaniem relacji w Kościele. Eucharystia tymczasem jest wybitnie sakramentem komunii²⁴, sakramentem jedności;

²⁰ Zob. W.M. Wermter, *Stać się Eucharystią. Doświadczenie „odkrycia” Eucharystii*, „Perspectiva” 2024, nr 2, s. 120-135.

²¹ Zob. A. Kalbarczyk, „*Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?*” *O kurs podstawowy języka wiary*, „Teologia Praktyczna” 2014, nr 15, s. 71-79.

²² Zob. W. Lechów, *Rola symboli w wychowaniu religijnym*, „Studia Paradyskie” 2008, nr 17-18, s. 151-171.

²³ Zob. Franciszek, *Desiderio desideravi*, 28.

²⁴ Zob. A. Żądło, *Eucharystia sakramentem komunii*, „Liturgia Sacra” 2005, nr 2, s. 263-273.

zakłada przeżycie Kościoła jako stale pogłębianych relacji: stawania się zdolnym do bycia bezinteresownym darem dla innych (wspólnota relacji). Zauważalny – istniejący w masowym i anonimowym kościele – brak takich relacji, dotyka również sfery motywacyjnej, wpływając bezpośrednio na sposób przeżywania liturgii, podczas której „nudę” wydarzenia paschalnego generuje zamknięcie się we własnym indywidualnym świetle²⁵.

Młodzież zostawiona sama sobie, swemu młodzieńczemu buntowi, który poniekąd bierze się ze sprzeciwu wobec niezrozumiałej dla nich rzeczywistości dorosłych, a więc także narzuconej przez Kościół doktryny, nie potrafi sama dopasować się do tego świata, wejść w koleiny, jakimi poruszał się dotąd „wóz” chrześcijaństwa. Zwodzona mnóstwem „lepszyc” propozycji – bardziej atrakcyjnych i bardziej zrozumiałych – rezygnuje z formacji, na którą najczęściej składają się próby pouczenia czy wyedukowania, obce ich mentalności oraz wrażliwości. Głównym powodem nieuczestniczenia w formacji religijnej (liturgicznej) nie jest wyłącznie brak wiedzy (wszak dziś taką wiedzę łatwo zdobyć choćby w Internecie), lecz nieadekwatność formacji (sposobu przekazu) do sposobu, w jaki oni przeżywają dzisiaj relacje (bądź nie potrafią ich przeżywać), a co za tym idzie – wiarę²⁶. Dlatego zagadnienie formacji eucharystycznej młodych wiąże się dzisiaj z wyborem właściwego modelu inicjacji, który uwzględni potrzebę doświadczenia, relacyjności i zaangażowania – nawet kosztem wiedzy religijnej – w ramach rozbudowanego, ale bardziej spersonalizowanego katechumenatu²⁷. Oznacza to jednocześnie konieczność takiego kształtowania liturgii i duszpasterstwa, aby Eucharystia mogła być odkrywana przez młodych jako wydarzenie znaczące, osobowe i wspólnotowe.

3. Eucharystia w świadomości młodzieży

Spróbujmy przyjrzeć się bliżej motywacji ludzi młodych w zakresie ich uczestnictwa czy braku uczestnictwa w Eucharystii, jak również poziomowi rozumienia przez nich, czym jest msza św. W badaniach empirycznych²⁸ najbar-

²⁵ Zob. M. Szczodry, *Młodzi w Kościele Franciszka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2018, nr 1, s. 211-232.

²⁶ Zob. U. Gruca-Miąsik, *Wychowanie młodzieży do dojrzałości*, w: *Rodzina*, red. M. Łobacz, M. Parzyszek, Zamość 2025, s. 243-246.

²⁷ Zob. *Dyrektorium o Katechizacji*, 61-65, 135.

²⁸ Odwołujemy się tu do następujących badań: R.K. Markuszewski, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów Białegostoku* (2021); T. Tylka, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi licealistów klas maturalnych w Chrzanowie* (2024) – są to niepublikowane rozprawy doktorskie. Starsze badania, również dotyczące formacji młodzieży, przedstawił Zdzisław Janiec oraz Marian Czenczek, zob. Z. Janiec, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów miasta Przemyśla* (1994), M. Czenczek, *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów miasta Rzeszowa* (1997). Zob. także K. Dubiel, *Formacja eucharystyczna młodzieży Mińska*, Sandomierz 2017.

dziej widoczna jest rozbieżność między deklaracjami wiary a rzeczywistą praktyką. Nawet jeśli duża ilość młodych deklaruje wiarę w Boga oraz identyfikuje się – przynajmniej kulturowo – z Kościołem, nie przekłada się to na regularny udział we mszy św. niedzielnej. Wskazuje to na słabnący związek pomiędzy tożsamością religijną a świadomym wyborem pójścia do kościoła. Eucharystia nie stanowi zatem centralnego wydarzenia w ich życiu, nawet jeśli nazywają siebie chrześcijanami. Jest ona dla nich po prostu jedną z form wyrażania religijności – niestety coraz rzadziej wybieraną. Analiza motywacji uczestniczenia w liturgii pokazuje, że najczęściej chodzą na mszę św., bo „tak zostali wychowani”, robią to „z poczucia obowiązku” czy dlatego, że „rodzina tego oczekuje”. O wiele rzadziej pojawia się motywacja wewnętrzna, a więc potrzeba spotkania z Bogiem czy chęć pogłębienia życia duchowego (warto zauważyć, że są to motywy raczej indywidualistyczne). Z kolei, gdy mają wskazać powody nieobecności na mszy św., uczestnicy badań wybierają „brak potrzeby religijnej”, „poczucie znudzenia”, „niezrozumienie liturgii” oraz „poczucie nieadekwatności w stosunku do własnego życia”. Eucharystia w tych odpowiedziach nie stanowi więc wydarzenia znaczącego ani komunikującego.

Co do rozumienia Eucharystii przez młodzież, badania wskazują, że choć potrafią oni wskazać na główne części mszy św., nie potrafią wyjaśnić ich znaczenia, odkryć symboliki czy dostrzec możliwości włączenia się w akcję liturgiczną. Sprowadzają własne uczestnictwo do wymiaru zewnętrznego (statycznego). Wymiar misterium oraz wymiar egzystencjalny (ofiara, obecność, komunია, posłanie) wydają się raczej nieobecne w ich świadomości. Po prostu wystarcza im „zaliczenie” obrzędu oraz „pomodlenie się”. Szczególną trudność mają z interpretacją znaków i symboli liturgicznych – co przekłada się na słabą orientację w zakresie tego, co naprawdę dzieje się w czasie Eucharystii. Z tego też względu nie wiedzą, jak mogliby zaangażować się w doświadczenie tego wydarzenia. Rzadko wspominają o spotkaniu z Chrystusem, który żyje jako Zmartwychwstały Pan, w ogóle nie potrafią połączyć Jego obecności ze swoim realnym życiem, codzienną egzystencją. W konsekwencji msza św. pozostaje rzeczywistością zewnętrzną wobec osobistego świata młodego człowieka. Tak zanika więź z liturgią. Później dla wielu dorosłych msza św. jawi się jako „miłe” wspomnienie z ich dzieciństwa, lecz oni również nie traktują Eucharystii jako dzieła zbawienia.

Nie musimy jednak interpretować tych wniosków jedynie w kategoriach negatywnych. Ukazują one bowiem obszary, w jakich formacja eucharystyczna domaga się odnowy bądź bardziej adekwatnego do możliwości i potrzeb sposobu oddziaływania²⁹. W tym sensie stanowią one punkt wyjścia do dalszej refleksji nad omawianą tu kwestią. Zapytajmy zatem o naturę powstałych trudności. Czy mamy do czynienia ze zwyczajnym kryzysem formacji, czy też z bardziej

²⁹ *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* ofiaruje konkretne narzędzie, które pozwala rozeznaczyć sytuację młodzieży i parafii – nazywa się ono „analiza sytuacji i potrzeb”. Zob. nr 279-280.

łożonym procesem przemiany religijności, który domaga się nowej interpretacji? Jakże rozpoznaliśmy deficyty w zakresie formacji eucharystycznej? Są to: brak doświadczenia żywej liturgii (co łączy się bezpośrednio z *ars celebrandi*³⁰); redukcja mszy św. do zwyczajnego obrzędu religijnego; brak wspólnej troski o celebrowanie wydarzenia paschalnego; brak języka liturgicznego, który wypełnia funkcję fatyczną³¹, angażując uczestników w akcję liturgiczną oraz rozumienie dokonujących się aktów; brak środowiska, w którym można by praktykować pedagogię Jezusa; brak wewnętrznej motywacji u młodych, ale także u odpowiedzialnych za formację. Deficyty te, jak widać, nie mają charakteru ilościowego – nie chodzi o zwiększenie ilości uczestników mszy św., nie chodzi o sam fakt spadku uczestnictwa w liturgii (niestety, skupianie się na tym fakcie często skutkuje organizowaniem „akcji”, w wyniku których „zdobywa się” na jakiś czas sympatyków liturgii – w dłuższej perspektywie okazuje się, że brakuje im zakorzenienia, i ich entuzjazm jest krótki). Dlatego należy zupełnie odrzucić ten sposób podejścia, a skupić się na wymiarze jakościowym formacji, dotyczącym rzeczywistego rozumienia i przeżywania Eucharystii. Podobnie, nie chodzi o przekonanie młodych, że msza św. to wymóg moralny czy społeczny – wszak „wymogi” mogą ulec zmianie; tymczasem tu chodzi o samą „więź z winnym krzewem”, o „źródło i szczyt” życia człowieka ochrzczonego, który może realizować przez udział w liturgii misję kapłańską³². Nie chodzi także o wyuczenie się na pamięć formuł liturgicznych oraz definicji symboli eucharystycznych. Żeby bowiem móc mieć realny kontakt z symbolem czy rzeczywistością, jaką on ukrywa, wprawdzie konieczna jest kompetencja pozwalająca na obcowanie z językiem symbolicznym, liturgicznym. Wreszcie nie chodzi o „wy tłumaczenie”, że msza św. to obowiązek nałożony na człowieka przez Boga. Takie podejście bowiem znacznie ogranicza wybór człowieka: „wypełnienie” Prawa, o którym mówił Jezus, co nie podobało się „zwierzchnikom religijnym”, oznaczało odkrycie przykazania w sercu – do czego zdolny jest jedynie człowiek wolny. Dlatego katecheza ukierunkowana jest na wychowanie ku wolności³³. Wolny i świadomy wybór możliwy jest wówczas, jeśli człowiek dostrzega jego egzystencjalną wartość; czyli związek z codziennym życiem. Jeśli młodzież nie postrzega Eucharystii w perspektywie źródła życia duchowego ani jako szkoły dającej dostęp do spotkania żywego Boga, w rezultacie tracimy cały jej formacyjny potencjał – Eucharystia nie może pełnić funkcji centrum życia chrześcijańskiego. Osobną sprawą jest konieczność wzmacniania wymiaru wspólnotowego; bez zawiązania wspólnoty, bez wspólnego przygotowania i włączania się w wydarzenie pas-

³⁰ Zob. Franciszek, *Desiderio desideravi*, 48-60.

³¹ Zob. D. Kurzydło, „Język, który odsłania”. *Funkcja fatyczna języka w przestrzeni katechetycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2021, nr 37, s. 129-148.

³² Zob. W. Jakubowski, *Eucharystia jako ofiara Kościoła w świetle dokumentów Magisterium po Vaticanum II*, „Teologia w Polsce” 2025, nr 1, s. 119-142.

³³ Zob. R. Chałupniak, *Katecheza w szkole czy poza szkołą?*, „Paedagogia Christiana” 2012, nr 1, s. 167, 171-172.

chalne, bez poczucia bliskości z innymi uczestnikami liturgii – Eucharystia przypomina tylko albo teatr, albo obrzęd utwierdzający w prywatności wyboru. Osłabienie tego wymiaru uniemożliwia zrozumienie natury Eucharystii, która jest wydarzeniem eklezjalnym, wspólnototwórczym i nastawionym na służbę³⁴.

Bardzo wrażliwą kwestią jest zaniedbanie czasu formacji po przyjęciu przez dzieci Pierwszej Komunii św.³⁵ W efekcie młodzież, wchodząc w okres dorastania, nie posiada odpowiedniego doświadczenia liturgicznego – pozostając na poziomie rozumienia liturgii przez ośmio- czy dziewięciolatka. Adolescentom msza św. zaczyna się więc kojarzyć z czymś „dla dzieci”; co uniemożliwia świadome i czynne uczestnictwo w Eucharystii. Dodatkowym problemem może być zbyt „techniczne” przygotowanie dzieci do Sakramentu Ołtarza, skupiające się na wyuczeniu formułek czy zapamiętaniu kolejności części mszy św. („co odpowiadać”). Można założyć, że w takiej sytuacji nie nastąpiła prawdziwa inicjacja sakramentalna. Nie chodzi przecież o nauczanie o Eucharystii, ale o włączenie w jej przebieg, wprowadzenie w jej przeżywanie i bycie świadomym, czym jest to doświadczenie. Potem – już w młodości – człowiek chociaż posiada nieco wiedzy, nie potrafi z niej zrobić większego użytku. Dlatego formacja „w liturgii i przez liturgię” jest po prostu wychowaniem dokonującym się równolegle z rozwojem motywacji, i to zarówno w wymiarze poznawczym, wolitywnym, jak i emocjonalnym³⁶. Tak czy inaczej mamy do czynienia ze zjawiskiem złożonym – omówiliśmy je z punktu widzenia teologii liturgii oraz katechezy; *analiza sytuacji i potrzeb* wymaga ponadto dokonania analizy z perspektywy socjologicznej, psychologicznej i pedagogicznej.

4. Eucharystia jako doświadczenie spotkania i wspólnoty

Powtórzmy pytanie: czy w przypadku młodzieży mamy do czynienia jedynie z przejściowym kryzysem, rozumianym jako osłabienie więzi z Eucharystią, czy też głębszym procesem transformacji religijności, domagającym się nowego modelu formacji? Częściowo odpowiedzieliśmy już na to pytanie, wskazując na nieadekwatność obecnej sytuacji młodych, którzy zostali postawieni wobec zbyt trudnej dla nich postawy Kościoła, odwołującego się do niezmiennego nauczania Magisterium, ale nie potrafiącego dotrzeć do serca młodzieży³⁷. Z jednej strony mamy zatem kryzys, objawiający się w widoczny sposób spadkiem praktyk

³⁴ Zob. M. Potyczka, *Wspólnotowy charakter Sakramentu Eucharystii*, „Studia Peplińskie” 2014, nr 47, s. 271-284.

³⁵ Zob. A. Rayzacher-Majewska, *Inicjacja i... co dalej? Efektywność formacji eucharystycznej dzieci*, „Studia Katechetyczne” 2024, nr 20, s. 151-169.

³⁶ Zob. B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnotocie Kościoła*, art. cyt. s. 41-43.

³⁷ W tym kontekście warto przypomnieć słowa Franciszka: „Nieakceptowanie reformy, jak również jej powierzchowne zrozumienie, odciąga nas od zaangażowania w poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, które ciągle powtarzam: jak możemy wzrastać w zdolności do pełnego przeżywania akcji liturgicznej? Jak wciąż zachwycać się tym, co dzieje się podczas celebracji na naszych oczach? Potrzebujemy poważnej i żywotnej formacji liturgicznej”. Zob. Franciszek, *Desiderio desideravi*, 31.

religijnych oraz nieczytelnością przekazu religijnego (niekomunikatywność, niezrozumiałość, abstrakcyjność), a z drugiej dokonującą się w umysłach młodego pokolenia transformację, polegającą na zmianie sposobu przeżywania religii i związanej z tym potrzebie przeżycia, głębokich relacji i autentyczności. Na podstawie przywołanych wyżej badań można by uznać, że młodzież przejawia poważne deficyty w zakresie jej podejścia do Eucharystii. Spadek uczestnictwa, powierzchowne rozumienie liturgii oraz brak doświadczenia wspólnoty wiary zdają się potwierdzać tę diagnozę. Ale taka interpretacja z pewnych względów pozostaje niepełna, i z pewnością wpływa na nie dość odpowiednie decyzje w zakresie propozycji związanych z formacją eucharystyczną. Kontekst kulturowy bowiem, zwłaszcza całkiem inna mentalność – podlegająca charakterystyce używania mediów społecznościowych i sztucznej inteligencji – ma ogromny wpływ na religijność młodzieży. Wskazuje bowiem, że mamy do czynienia z czymś więcej niż kryzys: młodzież nie stanie się po jakimś czasie bardziej zdolna do uczestnictwa w Eucharystii, tylko dlatego że „dorośnie”, „zmadrzeje” czy „zmuszą ją do tego okoliczności”.

Nie ulega wątpliwości, że współczesna formacja liturgiczna napotyka na poważne problemy dotyczące skuteczności oddziaływania: percepcja ludzi młodych działa inaczej niż chcą o tym myśleć formatorzy³⁸. Osłabienie praktyk religijnych, redukcja Eucharystii do obowiązku oraz brak jej egzystencjalnego znaczenia wskazują nie tylko na zerwanie ciągłości pomiędzy tradycyjnym modelem formacji a rzeczywistością życia młodego pokolenia, ale ujawniają coraz większą niezdolność nowego pokolenia do uznania autorytetu Kościoła. Kryzys ten ma charakter wielowymiarowy: obejmuje zarówno poziom poznawczy (brak rozumienia), rozwojowy (inaczej funkcjonująca fizjologia mózgu), egzystencjalny (brak doświadczenia) oraz wspólnotowy (osłabienie więzi z Kościołem)³⁹. W tym sensie stanowi on realne wyzwanie dla duszpasterstwa, które nie może ograniczyć się do prostego powielania dotychczasowych schematów formacyjnych. Co więcej, jeśli uznamy, że nie jest to przemijający z czasem kryzys, lecz mająca swoje odniesienie do procesów technologicznych i przemian społeczno-kulturowych transformacja, w tym transformacja religijności, to oznacza to, że nie ma sensu model katechetyczny, który stawia na znane od wieków sposoby przekazu wiary (oparte przede wszystkim na normatywności). Współczesna młodzież bowiem nie tyle odrzuca wiarę, ile przeżywa ją w sposób odmienny od wcześniejszych pokoleń: bardziej indywidualny, doświadczeniowy i relacyjny. I należy to wykorzystać – odnawiając w rzeczywisty sposób model katechumenalny, bo taki właśnie umożliwia budowanie małych wspólnot, zajmujących się rozwiązywaniem codziennych problemów (nie zawsze rozumianych przez dorosłych), który pozwala na autentyczne doświadczenie obecności, sensu, relacji

³⁸ Szeroko tą problematyką zajmuje się Artur Noworyta. Zob. A. Noworyta, *Eucharystyczna świadomość młodzieży*, Kraków 2015.

³⁹ Zob. M.E. Ruszel, *Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię*, „Studia Gdańskie” 2016, nr 39, s. 245-255.

czy wiarygodności oraz na powiązanie wiary z ich własnym życiem⁴⁰. Nie oznacza to rezygnacji z przekazu prawd wiary, jednak nie są one „narzucane” jako formuły do zapamiętania czy definicje do wyuczenia, nawet nie jako zasady do przestrzegania – ale jest to podążanie drogą Jezusa, który zaproponował swoistą pedagogię, polegającą na odkrywaniu tych prawd w codzienności⁴¹. W tym kontekście Eucharystia, jeśli stanie się częścią ich doświadczenia życiowego, w którym Chrystus przychodzi im służyć (odwrotnie niż to powszechnie się uważa, że to my przychodzimy na mszę św. Służyć Chrystusowi), posiada ogromny potencjał odpowiedzi na pytania, jakie młodzi chcą i muszą zadać, odkrywając coraz bardziej świat jako niebezpieczny, skonfliktowany czy okrutny. Eucharystia jako miejsce współofiary i spotkania, wspólnoty i odkrywania sensu, przełamywania izolacji i podejmowania służby – staje się przestrzenią realnej inicjacji do nowego stylu życia. O ile wychodzi naprzeciw ich deficytom, a nie je na siłę zakupuje – obawiając się zbytniego relatywizmu czy selektywności z ich strony.

Wtajemniczenie w doświadczenie Eucharystii może posiadać dwojaki charakter: albo jest próbą wytłumaczenia, czym jest msza św., jakie ma części i dlaczego takie (historia liturgii), albo jest po prostu uczestniczeniem w czymś, co przekracza ludzkie możliwości pojęcia, ale daje możliwość bycia razem w obliczu trudnych pytań, podjęcia próby przejścia przez nie jako zjednoczona wobec nich wspólnota czy wyrażenia własnych wątpliwości jako przejawu ofiary składanej razem z Chrystusem Ojcu Niebieskiemu⁴². W ten sposób – stopniowo – dokonuje się odkrywanie Eucharystii jako osobowego i wspólnotowego spotkania z Chrystusem, który jako nasz Brat utożsamia się z naszym bólem istnienia, oraz z Kościołem, który nie zamyka się na człowieka, ale stanowi skarbnicę doświadczeń i azyl bezpieczeństwa, po to aby w obliczu zagrażającego świata „wyposażać” w wewnętrzne doświadczenie mocy zmartwychwstania⁴³.

W związku z tymi wyzwaniami, formacja eucharystyczna młodzieży domaga się personalizacji, tzn. uwzględnienia indywidualnego potencjału i unikalnej drogi wiary młodego człowieka; integracji doświadczenia i wychowania, tzn. budowania środowiska, w którym Eucharystia stanowi „coś więcej” niż jeden z obrzędów, a wyznacza centrum życia Kościoła, który staje się dzięki czynnemu zaangażowaniu wiernych w przygotowanie i przeżycie „ich własnej” liturgii; uznanie, że liturgia posiada charakter formacyjny (katechetyczny); troski o tworzenie nie anonimowej, małej wspólnoty; przekształcenia formacji okazjonalnej

⁴⁰ Zob. D. Kurzydło, *Pedagogia przyjaźni. Katechumenalny model przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania jako wyraz odpowiedzialności, wierności i posłuszeństwa w Kościele*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu: odpowiedzialność-wierność-posłuszeństwo*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2019, s. 37-58.

⁴¹ Zob. S. Jędrzejewski, *Pedagogia Jezusa w świetle Ewangelii*, „Seminare” 2002, nr 18, s. 5-13; J. Bagrowicz, *Problematyka katechizacji młodzieży w nurcie katechezy kerygmatycznej*, „Studia Theologia Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 186-190.

⁴² Zob. K. Westerhorstmann, *Arise and Eat: The Eucharist as a Sacrament of Healing*, „Studia Elckie” 2025, nr 3, s. 366-367.

⁴³ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 16.

w permanentną, tzn. zapewnienia ciągłości procesu formacyjnego przez całe życie; i wreszcie komunikatywności języka liturgii, tzn. troski o jej zrozumiałość i czytelność dla młodych ludzi (z czym wiąże się też dbałość o piękno celebracji, muzyki, sztuki itp.)⁴⁴.

Można zatem uznać, że kryzys, z jakim mamy do czynienia ujawnił realne trudności i braki związane z sytuacją młodzieży, natomiast transformacja religijności wskazała na nowe możliwości formacji eucharystycznej. W tym sensie obecna sytuacja (niski poziom np. uczestnictwa) może być odczytana nie tylko jako zagrożenie, ale jako wezwanie do pogłębionej refleksji nad istotą formacji eucharystycznej oraz do poszukiwania takich form duszpasterskich, które pozwolą młodemu pokoleniu odkryć Eucharystię jako żywe centrum ich życia chrześcijańskiego. Można zamknąć tę refleksję uwagą, że młodzież dopóty będzie miała kłopoty z Eucharystią, dopóki nie będzie umiała doświadczać jej jako egzystencjalnie znaczącej – a żeby umiała doświadczać jej w ten sposób, model formacji powinien zmienić charakter z informacyjno-obowiązkowego na inicjacyjno-doświadczeniowy, lub inaczej inicjacyjno-katechumenalny⁴⁵. Liczy się też świadomość, że odmowa uczestnictwa we mszy św. nie wynika wyłącznie z procesów sekularyzacji, lecz także z niedostosowania tradycyjnych modeli formacji do ich zmienionego kulturowo sposobu przeżywania religijności.

* * *

Bibliografia

- Bagrowicz J., *Katechetyczny i eklesjalny wymiar formacji eucharystycznej*, „Teologia i Człowiek” 2012, nr 20, s. 83-96.
- Bagrowicz J., *Problematyka katechizacji młodzieży w nurcie katechezy kerygmatycznej*, „Studia Theologia Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 183-207.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Tamów 2007.
- Brzeziński D., *Dziękczynienie w celebracji Eucharystii*, „Studia Elckie” 2025, nr 3, s. 359-360.
- Chałupniak R., *Katecheza w szkole czy poza szkołą?*, „Paedagogia Christiana” 2012, nr 1, s. 163-178.
- Czenczek M., *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów miasta Rzeszowa*, Lublin 1997 (mps).
- Danielski W., Kopeć J.J., *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1995, nr 1-2, s. 19-30.
- Dubiel K., *Formacja eucharystyczna młodzieży Mińska*, Sandomierz 2017.
- Dyrektorium o Katechizacji*, Kielce 2020.
- Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*, Poznań 2023.
- Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, Kielce 2022.
- Gruca-Miąsik U., *Wychowanie młodzieży do dojrzałości*, w: *Rodzina*, red. M. Łobacz, M. Parzy-szek, Zamość 2025, s. 239-260.
- Grzeškowiak J., *Istota wspólnoty wiernych w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, nr 2, s. 314-329.

⁴⁴ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 107.

⁴⁵ Zob. J. Bagrowicz, *Katechetyczny i eklesjalny wymiar formacji eucharystycznej*, art. cyt., s. 96.

- Jakubowski W., *Eucharystia jako ofiara Kościoła w świetle dokumentów Magisterium po Vaticanum II*, „Teologia w Polsce” 2025, nr 1, s. 119-142.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, Warszawa 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003.
- Janiec Z., *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów miasta Przemyśla* (1994)
- Jędrzejewski S., *Pedagogia Jezusa w świetle Ewangelii*, „Seminare” 2002, nr 18, s. 5-13.
- Kalbarczyk A., „*Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?*” *O kurs podstawowy języka wiary*, „Teologia Praktyczna” 2014, nr 15, s. 71-79.
- Kazimieruk W., *Współofiara wiernych świecików w Liturgii Eucharystii*, „Liturgia Sacra” 2014, nr 2, s. 365-374.
- Kurzydło D., „*Język, który odsłania*”. *Funkcja fatyczna języka w przestrzeni katechetycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2021, nr 37, s. 129-148.
- Kurzydło D., *Pedagogia przyjaźni. Katechumenalny model przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania jako wyraz odpowiedzialności, wierności i posłuszeństwa w Kościele*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu: odpowiedzialność-wierność-posłuszeństwo*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2019, s. 37-58.
- Lechów W., *Rola symboli w wychowaniu religijnym*, „Studia Paradyskie” 2008, nr 17-18, s. 151-171.
- Margański B., *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie Kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare” 2003, nr 19, s. 31-47.
- Mariański J., *Religijność młodzieży szkół średnich w procesie przemian (2-15-2022) – analiza socjologiczna*, „Chowanna” 2022, nr 2, s. 1-34.
- Markuszewski R.K., *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów Białegostoku*, Lublin 2021 (mps).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2021.
- Misiak H., *Problem religijny w światopoglądzie i przeżyciach młodzieży*, „Teologia Praktyczna” 2018, nr 1, s. 35-40.
- Noworyta A., *Eucharystyczna świadomość młodzieży*, Kraków 2015.
- Pastwa R.J., *Analiza zjawiska zmiany w procesie wiary i praktyk Polaków na podstawie Komunikatu z Badań CBOS „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa” w odniesieniu do teorii mediatyzacji religii S. Hjarvarda*, „Heteroglossia. Studia kulturoznawczo-filologiczne” 2022, nr 13, s. 353-367.
- Potyczka M., *Wspólnotowy charakter Sakramentu Eucharystii*, „Studia Peplińskie” 2014, nr 47, s. 271-284.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Kraków 2002.
- Rayzacher-Majewska A., *Inicjacja i... co dalej? Efektywność formacji eucharystycznej dzieci*, „Studia Katechetyczne” 2024, nr 20, s. 151-169.
- Richter K., *Liturgia ośrodkiem życia wspólnoty parafialnej*, „Liturgia Sacra” 1999, nr 1, s. 35-43.
- Ruszel M.E., *Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię*, „Studia Gdańskie” 2016, nr 39, s. 245-255.
- Samiec Ł., *Duch Święty w Sakramencie Eucharystii*, „Teologia w Polsce” 2018, nr 2, s. 233-247.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Szczodry M., *Młodzi w Kościele Franciszka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2018, nr 1, s. 211-232.
- Tylka T., *Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi licealistów klas maturalnych w Chrzanowie*, Lublin 2024 (mps).
- Wermter W.M., *Stać się Eucharystią. Doświadczenie „odkrycia” Eucharystii*, „Perspectiva” 2024, nr 2, s. 120-135.
- Westerhorstmann K., *Arise and Eat: The Eucharist as a Sacrament of Healing*, „Studia Elckie” 2025, nr 3, s. 366-367.
- Żądło A., *Eucharystia sakramentem komunii*, „Liturgia Sacra” 2005, nr 2, s. 263-273.

ANDRZEJ F. DZIUBA*

Tomasz Pelech, *Obraz muzułmanów jako „obcych” w „Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem”. Studia nad warsztatem literackim Rajmunda z Aguilers, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2025, ss. 330.*

Badania naukowe odnoszące się do historii zawsze stanowiły ważny element poznawania przeszłości i zaspokajania wielu ciekawostek. Jednak ich specyfika, w realizmie człowieka, winna mieć także odniesie do teraźniejszości. Realizm historii jest bowiem ciągle żywy, także w swym bezpośrednim lub tylko pośrednim oddziaływaniu na czasy współczesne, na życie indywidualne czy społeczne. Żywotność historii ma swoją specyficzną dynamikę i zawsze ma należne miejsce w bieżących dziejach.

Taka ogólna uwaga, ma także swoje odniesienie do czasów średniowiecza. Zatem wpisują się w to także wyprawy krzyżowe. Ta zamknięta historycznie rzeczywistość ciągle ma jednocześnie swoje aktualne koleje życiowe. Czasem określone okoliczności nadają im większe czy mniejsze zainteresowanie. Oczywiście dotyczy to zainteresowań ściśle życiowych i społecznych, ale jednocześnie i naukowo-badawczych.

Niniejsze studium ukazało się jako drugi tom w serii „Humanitas historica” publikowanej przez Wydawnictwo Chronicon, a redagowanej przez S. Rosika i M. Stabrowskiego. Autor – Tomasz Pelech – publikuje liczne artykuły, studia i szkice naukowe, także w językach obcych (francuski i angielski) oraz książek, m.in. *Obraz „obcego” w Aleksjadzcie Anny Komneny. Przypadek Normanów* (Wrocław 2016); *Jerozolima zdobyta! Dramat roku 1099 w kilku odsłonach* (Wrocław 2012). Aktualnie jest pracownikiem naukowym Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Książkę otwiera spis treści (s. 5-6) i wykaz skrótów (s. 7-8). Natomiast treściwo zamieszczono najpierw wstęp (s. 9-18). Całość analiz podzielono na

* bp Andrzej F. Dziuba – Łowicz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>; e-mail: senior@lowicka.eu



cztery rozdziały, a te z kolei na mniejsze jednostki, i to dzielone kilkustopniowo. Tworzy to swoistą siatkę i daje wstępny obraz bogactwa podejmowanych tematów.

Pierwszy rozdział opatrzone dwuczęściowym tytułem: *Obraz muzułmanów jako „obcych” w źródłach krucjatowych jako przedmiot refleksji naukowej. Stan badań oraz podstawy metodologiczne pracy* (s. 19-47). Średniowieczny łaciński krąg kulturowy proponuje różne ujęcia metodologiczne badań nad obrazem muzułmanów. Autor ukazał także podstawy metodologiczne i teoretyczne proponowanego studium.

„*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*” – autor i jego dzieło to tytuł drugiego rozdziału (s. 48-103). T. Pelech ukazuje i systematyzuje kilka ważnych elementów: tradycję rękopiśmienną, datacje i związki z innymi tekstami opisującymi pierwszą krucjatę, kwestie autorstwa, styl i język oraz strukturę „*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*”.

W rozdziale trzecim autor prezentuje *Obraz wroga na kartach „Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem”* (s. 103-162). W pierwszym bloku ukazano opis „obcego” (s. 103-138). To wróg – poganin, przedstawiciel islamu i prześladowca chrześcijan. To ukazanie bluźniercy, tyrana, jakiejś nowej rasy czy próby animalizacji wroga. Natomiast drugi blok ukazuje konfrontację ze światem „obcego” (s. 138-162). Tutaj wskazano na katalog wrogich nacji, nawrócenia muzułmanów, chrześcijańskie apostazje i chorezm. Wskazano na słowo „hispania” i pierwsze biskupstwo na wschodzie, które zostało ustanowione w Albara.

W ostatnim rozdziale ukazano *Narracje o bitwach, oblężeniach i wodzach* (s. 163-278). Opisano zmagania zbrojne krzyżowców, których przyrównywano do Machabeuszy. Ukazano kilku muzułmańskich przywódców: Kilidż Arslan, Yagisiyan, Mirdalim, Kurboga, Al-Afdal, Jalal al-Mulk. Część uwag poświęcono sztuce wojny muzułmanów. To walka na otwartym polu, obrona fortyfikacji, łupy wojenne, zasadzki oraz wewnętrzna komunikacja. W końcu ukazano jeszcze literackie ramy starć zbrojnych w „*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*”

Treściwo książkę zamyka podsumowanie (s. 279-285). Po nim zamieszczono ilustracje (s. 286-290), bibliografię (s. 291-317), spis ilustracji (s. 318), Resume (s. 319-326) oraz indeks osób (s. 327-330).

Oto interesujące studium o charakterze interdyscyplinarnym. Choć mając na względzie tak tytuł, jak i zwłaszcza podtytuł wydaje się, że jest to studium historyczno-filologiczne. Faktycznie treści dotyczą tych sfer badawczych i ostatecznie starają się wydobyć ich wewnętrzne oraz zewnętrzne więzi. Daje to jeszcze jeden obraz rzeczywistości zwłaszcza pierwszej krucjaty. Choć w jakimś stopniu można poczynione tutaj uwagi odnieść do dalszych wypraw krzyżowych, ale uwzględniając już ich inne konteksty oraz nawarstwiającą się specyfikę i narrację.

Wskazany czy analizowany warsztat literacki Rajmunda z Aguilers wybrzmiewa w specyficzny sposób. Jest on bardzo mocno ograniczony tematyką

i okolicznościami. To swoiste „Sitz im Leben” z jednej strony jest pozytywnym elementem, ale z drugiej zarazem w znacznym stopniu negatywnym. Zatem jego warsztat jest zakorzeniony nie tylko w nim samym, choć on pozostaje autorem „Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem”.

Słuszna jest opinia samego autora wyrażona we wstępie: „Niniejsza praca w założeniu jest próbą bliższego spojrzenia na relatywnie mniej znanego dziejopisa i jego prowansalskie środowisko, które okazało się wielkim przegranym pierwszej krucjaty” (s. 14). Czy koniecznie jest dopowiedzenie w części podrzędnej całej tytułu. Autor jakoby odchodzi od swego czysto badawczego założenia naukowego, a wchodzi w uwagi o zupełnie innej treści i systematyce naukowo-badawczej. To już dotykane elementów nie tyle faktograficznych, co także do pewnego stopnia w takim sformułowaniu ideologicznych.

Warsztat literacki dzieła Rajmunda z Aguilers jest interesującą propozycją jak na tematykę i czas powstania. Ta pierwsza ograniczała dość mocno autora bowiem to są początki relacjonowania tematyki krucjat. To była nowość formalna, a także językowa, aby we właściwy sposób, w płaszczyźnie literackiej, ukazać posługę wyprawy krzyżowej, niezwykle wpisanej w Kościół.

Interesujące są w książce T. Pełecha odwołania do „Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum”. Jest to spojrzenie na pierwszą krucjatę z dwóch dość odmiennych pozycji, ale często się uzupełniających. Można jednak spotkać liczne wspólne wątki, choćby przykładowo związany z oblężeniem Antiochii i ze św. Andrzejem Apostołem. Ostatnio ukazała się nowa edycja: „Dzieje Franków i innych rycerzy pierwszej krucjaty jerozolimskiej spisane przez anonimowego autora”. Wstęp, przekład i uwagi do tekstu prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (Warszawa 2023).

Podstawowy termin analizowany w książce Tomasza Pełecha to „obcy”, występujący w „Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem” w języku łacińskim, ale nie tylko w jednej formie filologicznej. Zatem kwestie interpretacyjne poszczególnych terminów mogą być często dyskusyjne. Zostają one podporządkowane realizmowi muzułmanina, nie tylko w kontekście krucjat, ale w o wiele szerszym kontekście, wziętym już z codziennego życia w wielu częściach ówczesnej Europy. Przecież obecność muzułmanów była już codziennością, i to od wielu wieków, np. w Hiszpanii czy Portugalii, a także w Polsce.

Zatem wydaje się uproszczeniem podciąganie całego zagadnienia przedstawicieli islamu pod jeden termin „obcy”. Nie można tutaj pomijać także kwestii „świętej wojny”, która bardzo mocno rzutowała na postrzeganie muzułmanów. To pytane o niewiernych w całej koncepcji „Koranu” i jego różnorodnych interpretacji. Postawa wobec niewiernych pozostaje niezmienna i nie można doszukiwać się innych interpretacji, zwłaszcza w tamtych czasach, znaczonych szczególnymi napięciami międzyreligijnymi.

Autor daje zestawienie sześciu terminów łacińskich (s. 107-108), które mają zapewne służyć dla opisanie terminu klucza, tj. „obcy”, użytego w tytule książki. Język łaciński zna jeszcze wiele innych m.in. „peregrinus”, „alienus” czy

„extraneus”. Wydaje się jednak, że wskazane terminy nie niosą w swej treści przesłania, jakie zawiera polski termin „obcy”. We wskazanych akcentowane są różne konkretne cechy poszczególnych osób, np. barbarzyństwo, pogaństwo czy tyraństwo. Termin „obcy” ma zupełnie inny zasięg frazeologiczny i znaczeniowy. Wreszcie warto pamiętać, że wskazane terminy nie są wyrazami blisko-znacznymi.

Interesującym uzupełnieniem czy dodatkiem są materiały zmieszane na końcu książki. Z dużym uznaniem warto wskazać na bibliografię. Szkoda, że autor proponując polskie wydanie części swojego doktoratu napisanego w języku angielskim nie wskazał polskich przekładów niektórych dzieł, choćby z patrystyki i starożytności chrześcijańskiej, a jest ich już bardzo wiele.

Ważnym elementem książki o charakterze historycznym jest indeks osób. Szkoda, że zabrakło konsekwentnych kryteriów w stosowaniu w opisach np. święty, apostoł, błogosławiony. Interesującym dodatkiem są dwa wykresy (s. 108, 148) i cztery tablice (s. 59-64, 67-68, 107, 271).

Całość lektury książki dr. Tomasza Pełcha oraz zamieszczona na końcu bibliografia wskazują na słuszność opinii wyrażonej przez autora: „Zauważyć należy, że podejmowany temat nie cieszył się dotychczas znacznym zainteresowaniem w historiografii” (s. 17). Wydaje się, że jest to ważne zagadnienie tak w sferze kulturowej jak i cywilizacyjnej oraz międzyludzkiej. Co więcej jest to ważne w relacjach międzypaństwowych oraz w polityce międzynarodowej.

Szczególna ważność tego zagadnienia dotyczy jednak relacji międzyludzkich. Globalne społeczeństwo staje się coraz bardziej różnorodne i zróżnicowane. Stąd potrzeba umiejętności wspólnego życia w ramach wzajemnego szacunku. Nie jest to jednak tak proste, a pokazuje to w sposób specyficzny także prezentowana książka. Oczywiście, okoliczności i wielorakie uwarunkowana są zupełnie inne, ale problem pozostaje ten sam. Jak stworzyć wspólny obraz, na którym będzie pozytywne miejsce dla każdego człowieka.

Prezentowane studium jest szerokim spojrzeniem na pierwszą krucjatę zapisem „*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*”. To ciekawe doświadczenie m.in. spotkania, konfrontacji, walki, poznania i kreślonych obrazów oraz obserwacji. Ze strony Rajmunda z Aguilers, to zdaniem T. Pełcha obraz muzułmanów jako „obcych”. Chyba nie jest to do końca słuszny wniosek autora po lekturze samego dzieła uczestnika krucjaty. Jego duch przepełniony był chyba także głębszymi motywami, ideałami, myślami i wiarą oraz modlitwami. Nie można pomijać tych wątków, bowiem wówczas cały obraz jest zbyt płaski, mało dynamiczny i mało autentyczny. Może nawet sam w sobie proponowany obraz jest częściowo „obcy” wobec tego, co z różnym powodzeniem, starał się pokazać Rajmund z Aguilers.

MARCIN SIENKOWSKI*

Timothy Dolan, Scott Hahn, *Wielu jest powołanych. Odkrywając na nowo chwałę kapłaństwa*, tłum. B. Grysa, Wydawnictwo JP2, Poznań 2025, ss. 137.

Już na samym początku tej recenzji należy zwrócić uwagę na ważny problem. Chodzi o autorstwo książki. Strona tytułowa informuje, że książka ma dwóch autorów, którymi są Timothy Dolan i Scott Hahn. I nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie to, że ten pierwszy jest autorem jedynie wstępu. Natomiast twórcą pozostałej treści – jak wynika ze wstępu¹, praw autorskich², noty *Od Autora* (do polskiego wydania)³ oraz informacji *O Autorze*⁴ – jest Scott Hahn. Dlaczego więc Dolan widnieje jako jej współautor? Nie sposób tego wyjaśnić. Prawdopodobnie odpowiedzi w tej kwestii mógłby udzielić sam autor lub wydawnictwo.

Warto również zaznaczyć, że ukazanie się polskiego tłumaczenia książki nastąpiło piętnaście lat od wydania jej pierwotnej wersji (w języku angielskim), co miało miejsce w 2010 r., gdy w Kościele powszechnym przeżywano Rok Kapłański.

Struktura książki jest bardzo czytelna. Składa się na nią wstęp, nota *Od Autora*, dwanaście rozdziałów oraz nota *O Autorze*.

Jak już wspomniano autorem wstępu jest kardynał Timothy Dolan. Jego słowa stanowią przede wszystkim zachętę do przeczytania książki, ale również informują o tym, jaki cel przyświeca jej autorowi. Dlatego odnotowuje, że stanowi ona analizę i wyjaśnienie kapłaństwa, refleksję o prototypach kapłańskich oraz o istocie kapłaństwa.

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

¹ Sam Dolan zaznacza we wstępie: „W książce *Wielu jest powołanych. Odkrywając na nowo chwałę kapłaństwa* Scott wnikliwie analizuje kapłaństwo” (s. 9).

² Zgodnie z informacją podaną w książce posiada je tylko Scott Hahn oraz wydawnictwo (s. 4).

³ Hahn pisze w niej, że książka jest jego autorstwa (s. 13).

⁴ Jest w niej wspomniany tylko jeden autor. Nie ma mowy o Dolanie (s. 137).



Należy jeszcze wspomnieć, że w oparciu o notę *O Autorze* otrzymujemy podstawowe informacje o Hahnie. Można odnieść wrażenie, że umieszczone w niej wiadomości powstały w oparciu o to, co sam autor mówi o sobie w poszczególnych rozdziałach książki, gdy przykładowo nawiązuje do swojej historii i własnych doświadczeń.

Zasadniczą treść książki tworzą rozdziały, z których każdy jest poświęcony określonemu aspektowi kapłaństwa. Na przykład znajdziemy w niej rozdział poświęcony kapłaństwu w wymiarze ojcostwa albo kapłanowi jako nauczycielowi czy celibatariuszowi lub po prostu bratu.

Z punktu widzenia całej książki istotną rolę odgrywa rozdział 1. zatytułowany *Miary męskości: nie jesteś zwykłym Joe*. Oprócz przywołania historii Joego Freedy'ego – sławnego amerykańskiego sportowca, który został księdzem – Hahn wyjaśnia, że na kapłaństwo składają się męskość i ojcostwo. Jego zdaniem, poprawne rozumienie tych ról daje możliwość głębszego wejrzenia w istotę kapłaństwa. W tym duchu uważa on, że podstawowym powołaniem mężczyzny jest ojcostwo, które polega na przekazywaniu życia, bronienu go oraz żywieniu (ojciec jako dawca życia, obrońca, żywiciel).

W kolejnych rozdziałach Hahn rozwija nakreśloną koncepcję kapłaństwa. Poprzez treści z rozdziału 2. (*Kapłański mianownik: przegląd podstaw*) daje do zrozumienia, że kapłaństwo to specyficzny rodzaj służby. Tym, co wyróżnia je od wielu innych typów posługiwania, jest przede wszystkim charakter wykonywanych zadań. Hahn przypomina, że służba kapłańska w rozumieniu Ewangelii polega głównie na udzielaniu sakramentów i sprawowaniu liturgii. W odniesieniu do nich wszystkie pozostałe posługi mają charakter drugorzędny. Podkreśla on również, że kapłanem można stać się tylko na mocy powołania, a nie pochodzenia. Dla lepszego zrozumienia kapłaństwa wyjaśnia, co znaczą słowa typu: kapłan, prezbiter, hierarchia. Powołuje się przy tym na liczne teksty biblijne.

Zdaje się, że ze względu na cel, który przyświecał napisaniu książki, szczególnie istotny jest rozdział 3. Dotyczy on kapłaństwa w rozumieniu ojcostwa. Hahn wyjaśnia, że pozornie różne dwa powołania – kapłaństwo i ojcostwo – są ze sobą ściśle związane. Na przykładzie biblijnego Adama tłumaczy, że ojcostwo jest zarazem kapłaństwem. Ten i wielu innych ojców (Abraham, Mojżesz) błogosławili, składali ofiary i byli pośrednikami między Bogiem a ludźmi. To znaczy, że kapłaństwo należało przede wszystkim do ojców, którzy funkcje kapłańskie spełniali zwłaszcza w swoich rodzinach. Należy dodać, że zasadnicza funkcja kapłańska polegała na poświęceniu swojego życia jako daru z miłości do innych. W taki sposób postąpił Bóg Ojciec w stosunku do swojego Syna.

W oparciu o przyjęte założenie, zgodnie z którym ojcostwo utożsamia się z kapłaństwem, dalsze rozdziały książki są uszczegółowieniem tej zasady. Hahn ukazuje kapłana jako pośrednika, żywiciela, człowieka żyjącego w celibacie, obrońcę, oblubieńca – a z tego wszystkiego wynika, że kapłani są ojcami. Tę regułę potwierdza także osoba i dzieło Jezusa Chrystusa – kapłana i ojca zarazem.

Zgodnie z tytułem książki, który odzwierciedla biblijną sentencję, głoszącą, że wielu jest powołanych, Hahn – nawet w dobie tzw. kryzysu powołań – próbuje dotrzeć właśnie do wezwanych przez Boga mężczyzn, aby razem z nimi zbliżyć się do rozumienia kapłaństwa, a następnie pomóc im udzielić odpowiedzi na to powołanie. Niewątpliwie na lekturze książki skorzystają również inni, a zwłaszcza kapłani realizujący już powołanie kapłańskie.

Z drugiej strony łudziłby się ten, kto sądzi, że po przeczytaniu tej czy innej książki rozwiązane zostaną problemy powołaniowe (tak ilościowe, jak i jakościowe). Dlatego na omawianą tu książkę warto spojrzeć jak na pewnego rodzaju narzędzie, które może ułatwić życie (w tym wypadku powołanie), gdy umiejętnie się go używa. Lektura i refleksja nad treściami zawartymi w monografii Hahna z pewnością jest ważnym impulsem do odkrywania na nowo znaczenia kapłaństwa i ojcostwa – zwłaszcza dziś, gdy trudno jest je zrozumieć, a jeszcze trudniej wybrać.

