
Polonia Sacra

29 (2025) nr 4

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities [cejsh, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-g66e-13c457bb6b85>], Central and Eastern European Online Library [CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>], IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Emmanuel Agius (University of Malta), dr Pavel Frývaldský (Katolícká Teologická Fakulta, Univerzita Karlova, Praga, Republika Czeska), dr hab. Andrzej Jastrzębski (St. Paul University, Ottawa, Kanada), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch, Holandia), dr hab. Leon Siwecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. ThDr. Marian Šuráb (Uniwersytet Komeńskiego w Bratisławie, Słowacja), prof. dr Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani, Słowenia), dr Grzegorz Wąchoł (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Rada naukowa

Prof. Dr. Marco Benini (Theologischen Fakultät Trier, Niemcy), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), prof. dr hab. Krzysztof Góźdz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani, Słowenia), Prof. Dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), Prof. Dr. habil. Josef Spindelboeck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria), Prof. ThDr. Peter Šturák (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Doc. ThDr. Peter Tirpak (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Anna Zellma (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Recenzenci

dr hab. Przemysław Artemiuk (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Antoni Bartoszek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), dr hab. Wiesław Block (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Janusz Kazimierz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Dr. Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Niemcy), dr hab. Marek Fiałkowski OFM-Conv (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Janusz Gręźlikowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Michaela Hastetter (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Niemcy), prof. dr hab. Marek Wiesław Jagodziński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Krystian Kałuża (profesor Uniwersytetu Opolskiego), prof. dr hab. Andrzej Kiciński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Tomasz Kopiczko (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana

Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Rafał Mariusz Kowalski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Lech Król (Polskie Towarzystwo Teologiczne), dr hab. Dariusz Kwiatkowski (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Adam Kuś (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Lipiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Jacek Mastej (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Jan Miczyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Niemcy), prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Jacek Przemysław Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Piotr Piasecki (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Tomasz Picur (Instytut Teologiczny w Przemyślu), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgia), dr hab. Andrzej Pryba (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr hab. Wiesław Przygoda (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Mariusz Rosik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr Maciej Raczynski-Rożek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Jarosław Różański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Sarnacki SJ (prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie), dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Akademia Zamojska), dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski), dr hab. Piotr Stanisławski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruksela, Belgia), dr Bartosz Trojanowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Jerzy Tupikowski (prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu), Prof. Dr. Janez Vodičar (University of Ljubljana, Słowenia), dr hab. Zbigniew Wanat (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Paweł Warchol (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), dr Michał Wilkosz (Polska Misja Katolicka w Niemczech, Hanower), dr hab. Paweł Wygralak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Kamil Zadrozny (Akademia Katolicka w Warszawie), dr hab. Zbigniew Zarembski (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, dr hab. Lech Wołowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

fot. H. Sławiński

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałkę, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **Rev. Jan Dziedzic**
Respect for older people in the pastoral care of the Church
- 27 **Rev. Michał Marciniak**
The phenomenon of networking of Catholic pentecostal communities
- 49 **Rev. Piotr Łabuda**
The Holy Spirit as the gift in the 'Hour of Jesus'
- 69 **Rev. Marian Šuráb**
A rhetorical-pastoral analysis of the trial of Jesus
- 95 **Agnieszka B. Ziemińska**
The New Testament and integral ecology:
Charting a path for interpretation
- 109 **Anna Zellma**
Zmiany organizacyjne lekcji religii w polskiej
szkole wyzwaniem dla Kościoła
- 129 **ks. Dominik Ostrowski, ks. Marek Stępkowski**
Zasady przygotowania nowych obchodów liturgicznych
oraz zarys ich implementacji w dokumentacji komisji
liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski
- 149 **Dawid Makowski**
„Ordo Missae” z 1965 roku jako pierwszy krok w stronę większej
aktywizacji świeckich lektorów, kantorów i ministrantów
- 165 **ks. Daniel Plewka, ks. Mariusz Boguszewski**
Inkulturacyja Ewangelii jako wyzwanie duszpasterskie w środowisku
migracyjnym — studium przypadku parafii św. Pryscylli oraz
Polskiej Misji Ojców Cystersów w Archidiecezji Chicago

191 **Monika Przybysz**

Zasady komunikacji kryzysowej w instytucjach kościelnych

221 **ks. Jan Żelazny, Dariusz Kasprzak**

Zarys koncepcji świętości i kultu świętych
w Kościele okresu patrystycznego

Rev. Jan Dziedzic

 <https://orcid.org/0000-0002-7229-8657>
jan.dziedzic@upjp2.edu.pl

The Pontifical University of John Paul II in Kraków

 <https://ror.org/0583g9182>

Respect for older people in the pastoral care of the Church

 <https://doi.org/10.15633/ps.29401>

Rev. Jan Dziedzic – prof. dr hab., Dean of the Faculty and Head of the Department of Pastoral Theology and Psychology at the Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II in Krakow. Coordinator of scientific cooperation with the Faculty of Catholic Theology of the Ruhr University in Bochum. Head of the University of the Third Age at the UPJPII. Member of the PoST-Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen based in Vienna. His scientific research focuses on pastoral psychology, gerontology and thanatology.

Article history • Received: 12 Jun 2025 • Accepted: 12 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Respect for older people in the pastoral care of the Church

The purpose of the presented article is to answer the question of how the Church implements support for seniors in its pastoral ministry. To answer this question, the author used the pastoral paradigm of seeing, judging, acting. At the beginning, the concepts of old age were explained, then the issue of old age in the teaching of the Church was discussed and finally, what specific help for the elderly consists of was presented. In its pastoral activity, the Church offers many opportunities for such development. Its most important element is spiritual care such as: participation in Holy Mass, use of the sacrament of reconciliation, anointing of the sick, participation in pilgrimages, retreats, days of recollection, catechesis for adults. It is important to organize groups for seniors. These are often prayer communities, Bible circles, Apostolate of the Sick, or other religious brotherhoods and associations. Pastoral proposals include the involvement of seniors in parishes by undertaking various liturgical services, e.g.: extraordinary ministers of Holy Communion, acolytes, lectors, or animators of services. They can also help in pilgrimage centers, parishes and clinics, and provide tutoring for children and young people. The Church's duty is to help provide assistance to the elderly, for example through the institution of Caritas. Support groups, volunteering focused on helping the elderly should be created, as well as community day care centers for seniors, senior clubs, or occasional religious services for the elderly.

Keywords: aging, old age, human dignity, pastoral care, charitable activity

Abstrakt

Szacunek wobec osób starszych w pastoralnej trosce Kościoła

Celem prezentowanego artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Kościół realizuje wsparcie seniorów w swojej duszpasterskiej posłudze. Aby odpowiedzieć na to pytanie, autor posłużył się pastoralnym paradygmatem: widzieć, osądzić, działać. Na początku zostały wyjaśnione pojęcia dotyczące starości, następnie została omówiona problematyka starości w nauczaniu Kościoła i wreszcie przedstawiono, na czym polega konkretna pomoc wobec osób w podeszłym wieku. W swojej działalności duszpasterskiej Kościół proponuje wiele możliwości takiego rozwoju. Najważniejszym jego elementem jest opieka duchowa taka, jak: uczestnictwo we mszy świętej, korzystanie z sakramentu pojednania, namaszczenia chorych, udział w pielgrzymkach, rekolekcjach, dniach skupienia, katecheza dla dorosłych. Ważne jest organizowanie grup dla seniorów. Często są to wspólnoty modlitewne, kręgi biblijne, Apostolstwo Chorych, czy inne bractwa i stowarzyszenia religijne. Propozycje pastoralne obejmują zaangażowanie się seniorów w parafiach poprzez podejmowanie różnych posług li-

turgicznych, np.: nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, akolitów, lektorów czy animatorów nabożeństw. Mogą oni pomagać także w ośrodkach pielgrzymkowych, parafiach i poradniach, udzielać korepetycji dla dzieci i młodzieży. Powinnością Kościoła jest pomoc w zapewnieniu osobom starszym pomocy, choćby poprzez instytucję Caritas. Należy tworzyć grupy wsparcia, wolontariat ukierunkowany na pomoc ludziom starszym, a także środowiskowe domy pobytu dziennego dla seniorów, kluby seniora oraz okolicznościowe nabożeństwa dla osób starszych.

Słowa kluczowe: starzenie się, starość, godność człowieka, duszpasterstwo, działalność charytatywna

In its teaching, the Church emphasizes the special importance of seniors. Defending the dignity of the elderly is very important, because in today's society, where the cult of efficiency reigns, there is a temptation to treat the elderly as a useless burden¹. There is a danger that contemporary culture, which values economic calculation, efficiency, well-being, beauty and strength, can see the elderly as an inconvenient burden and relegate them to the margins of family and social life².

In order to meet the needs of the growing group of seniors, the Church sees "the elderly are considered essential in ensuring stability, continuity and the historic memory in families and society"³. One of the most important tasks of the Church is to defend every person, especially the elderly, the suffering, the disabled and the lonely⁴. An important role in the mission of the Church is played by pastoral care for seniors. It focuses on the parish liturgy, especially the Eucharist. Participation in Bible circles, the Apostolate of the Sick or other religious brotherhoods and

1 Cf. Jan Paweł II, Audycja generalna Cenna rola starszych w Kościele, Watykan, Sep 7, 1994, „L'Osservatore Romano” Polish ed. 11 (1994) No 1, pp. 38–39.

2 Cf. Jan Paweł II, Środki Przekazu Społecznego i problemy ludzi starszych, Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego, Watykan, May 10, 1982, 4, in: Jan Paweł II, O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia. Część 2 (1982–1984), wybór i oprac. M. Kloss, Niepokalanów 1988, p. 27.

3 XIV Ordinary General Assembly. The final report of the Synod of Bishops to the holy father, pope Francis, 7, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html#The_Family_as_the_Irreplaceable_Resource_of_Society (April 26, 2024).

4 Cf. Błachnio J. R., Starość człowieka w myśli filozoficzno-społecznej, „Exlibris. Biblioteka Gerontologii Społecznej” 9 (2015) no 1, p. 83.

associations is also important. Active involvement of seniors in places of worship, pilgrimage centres, parishes and clinics is valuable. We cannot forget about seniors who need help, living without sufficient means of subsistence. There is room here for social and charitable activities.

1. Understanding old age and ageing

Old age is sometimes referred to as *the autumn of life* by analogy to the seasons that follow one after another in the natural environment. According to John Paul II, there is some similarity between biological rhythms of man and cycles of life in nature, which he himself is also a part of⁵.

Just as the autumn season includes not only harvest and festive splendour of colours, but also balding of branches, falling and decay of leaves [...], so old age is not only a strong final chord or a summary of life, but also a time of withering, a time when to someone the world becomes alien, life is a burden, and the body is a torment⁶.

In order to specify the concept of the beginning of old age, two categories are distinguished: calendar age, determined by years of life, and biological age determined by individual personal characteristics. Four boundaries are proposed to define old age: chronological, biological, legal (statutory retirement threshold) and economic (retirement from professional activity). Currently, the following thresholds of old age are distinguished: early old age (60–74 years), late old age (75–89 years), longevity (90 years and above)⁷.

Old age can be defined in various ways. Physicians will pay attention to objective and measurable factors resulting from the current state of

5 Cf. Jan Paweł II, List Ojca Świętego Do moich Braci i Sióstr- Ludzi w podeszłym wieku, Watykan, Oct 1, 1999, 5, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html (April 26, 2024).

6 Jan Paweł II, W doświadczeniach starości łącznie się z Chrystusem na Krzyżu. Spotkanie z ludźmi starymi w katedrze w Monachium, Nov 19, 1980, w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroń, t. 3, cz. 2, Poznań-Warszawa 1986, pp. 699–704.

7 E. Trafiałek, Starość, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2006, vol. V, p. 947.

knowledge and research. On the other hand, representatives of social sciences focus on other, non-medical aspects, including economic, political and social ones⁸.

An elderly person must constantly struggle with the effects of biological ageing. According to biologists, the first signs of ageing appear after the age of 40. Facial features and body shape begin to change more and more visibly. This is associated with a gradual loss of physical attractiveness, which in middle age may be one of the causes of crisis. Biological changes also result in psychosocial problems⁹. Old age is the last period of a person's life, which inevitably ends in death, and is led to by a natural, long-term physiological process called ageing¹⁰.

Lifespan and the rate of ageing depend on genetic factors, lifestyle and environmental influences. The process of ageing in men is generally faster. The average lifespan worldwide is over 60 years and varies greatly. On average, women live for 6 years longer than men on a global scale, although there are also significant differences here¹¹. "Senior changes are commonly understood as the gradual loss of tissues and organs, leading to a decrease in the body's efficiency. This applies to, for example, muscle strength, vital capacity of the lungs, adaptive capacity of the eye lens, the speed of impulses in nerve fibres, renal filtration, basic metabolic rate and many other changes¹²".

Today, thanks to medical knowledge, we can better understand old age as a common and universal phenomenon, and consequently rethink social policy actions, with particular attention to the needs of people at different stages of old age. This helps to prepare programs aimed at

8 Cf. K. Zamorska, M. Makuch, *Starzenie się społeczeństwa. Wymiar społeczny, gospodarczy i polityczny*, Kraków 2018, pp. 29–30.

9 Cf. H. Zielińska-Więczkowska, K. Kędziora-Kornatowska, T. Kornatowski, *Starość jako wyzwanie*, „Gerontologia Polska” 16 (2008) nr 3, p. 134.

10 Cf. M. Bosacka, G. Bączyk, A. Ulatowska, *Aspekty psychospołeczne życia osób w wieku podeszłym a możliwości opieki*, „Pielęgniarstwo Polskie” 61 (2016) no. 3, p. 440.

11 Cf. H. Zielińska-Więczkowska, K. Kędziora-Kornatowska, T. Kornatowski, *Starość jako wyzwanie*, p. 131.

12 D. Zawadzka, M. Stalmach, *Problemy psychologiczne osób w okresie starości. cz. I. Najważniejsze wyzwania i trudności*, „Hygeia Public Health” 50 (2015), no. 2, pp. 301–302.

including these people in society, educating and raising general awareness about the senior age¹³.

2. Old age in the thought of the contemporary Church

The Church emphasizes that each elderly person, like each individual, is entitled to be treated with dignity. Suffering, old age, and the proximity of death do not diminish dignity¹⁴. According to Pope Francis, “where there is no honour for the elderly, there is no future for the young”¹⁵.

Meeting the needs of the growing number of seniors, the Church looks at the elderly with love, gratitude and great respect. Seniors are an essential part of the Christian community and society, therefore sensitivity to the elderly is an essential feature of the civilization¹⁶.

The measure of a society’s verification is the protection it given to its weakest members. A society turns to be just to the extent that it provides all its members with necessary care. Francis has repeatedly warned that “a nation that does not take care of its grandparents and does not respect them has no future, because it has no memory, it has lost it”. He also lamented that so many seniors are “abandoned” in nursing homes. The elderly, having lived a long life and being detached from many issues, can provide spiritual and existential support for the young¹⁷.

John Paul II repeatedly addressed young people to treat the older generation with respect, to take care of good relationships, to benefit from the experience and life wisdom of older people, to show solidarity with them, because every person lives and enriches themselves internally by opening up to another person¹⁸. Therefore, there should be

¹³ Cf. K. Zamorska, M. Makuch, *Starzenie się społeczeństwa*, p. 39.

¹⁴ Franciszek, *Starość nie jest do wyrzucenia*, Vatican News 26.04.2025 <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-04/franciszek-i-ludzie-starsi-starosc-nie-jest-do-wyrzucenia.html> (April 30, 2024).

¹⁵ Francis, General audience *The family—6. The elderly* (April 20, 2024).

¹⁶ Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa*. Przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji seniorów, 15 X 2016, https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/franciszek_i/przemowienia/seniorzy_15102016.html (April 17, 2024).

¹⁷ Cf. B. Szatur-Jaworska, P. Błędowski, M. Dzięgieleska, *Podstawy gerontologii społecznej*, Warszawa 2006, p. 104.

¹⁸ Cf. Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr* John Paul II, 3.

a place for everyone and secured living conditions, “especially when it comes to those who, due to illness or age, have to struggle with greater difficulties”¹⁹.

Pope Francis recalled that the tradition of the Church indicates that older people should be teachers of wisdom. The Church cannot and does not want to submit to a mentality of impatience, and even less so of indifference and contempt towards old age. We must awaken a collective sense of gratitude, appreciation, and hospitality that make older people feel like a living part of their community. Old age does not bypass anyone, and we should be grateful to those who preceded us for what we have received from them. This applies especially to lonely and sick elderly people, who cannot be abandoned to their fate²⁰.

The Church calls for the appreciation of seniors. According to John Paul II:

Senior people are no longer an exception today. In the 21st century, we have more and more seniors, which is why we need to see their value. After all, they are essential to the family, society, the Church, the nation as transmitters of values, traditions, norms and models²¹.

It is also important to awaken respect and love for the elderly among young people, because their presence in society is a value, not only in the socio-cultural dimension, but increasingly also in the economic dimension²². If there is a place for today's grandparents in our family life and they are an important part of it, we can count on similar treatment when we ourselves grow old²³.

Older people help us to look at earthly events more wisely, because they have gained knowledge and maturity through life experiences.

19 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 66.

20 Franciszek, *O wdzięczności wobec osób starszych*.

21 Jan Paweł II, *Ludzie starsi są potrzebni*. Przemówienie w Castel Gandolfo, 25 VII 1999, in: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, vol. XVI, Kraków 2006, p. 393.

22 Cf. J. R. Błachnio, A. Błachnio, *Starość jako zadanie dla człowieka – inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II*, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) no. 4, p. 61.

23 Cf. J. Lewicka, *Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju ludzi młodych w nauczaniu papieża Franciszka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2019), p. 105.

They are the guardians of collective memory, and therefore have a special title to be the exponents of common ideals and values that are the foundation and rule of social life²⁴.

We need to remember to educate young people in the spirit of solidarity with the elderly. A bond between generations is needed²⁵.

The tasks of seniors include sharing life experiences, wisdom and family support through prayer and testimony of faith. John Paul II said to them: “You who are elderly have acquired knowledge, wisdom and experience. I ask you to share this with the younger generation. You have something very important to offer the world, and your contribution is purified and enriched by the patience and love that you possess when you are united with Christ”²⁶. It must be emphasized that old age is an integral part of human destiny, intended by the Creator. Only then does a person have the chance to live well in the autumn of his life, when he turns towards God, His transcendence and in Him finds the answer to many questions, including the most important one—about the meaning of human life²⁷.

3. Pastoral care for the elderly

The pastoral ministry of the Church is to strengthen the faithful in their faith²⁸. Considering the fact that sociologists, based on demographic data, confirm the fact that societies in Europe, including Poland, are aging, the role of ministry for seniors should be appreciated²⁹.

²⁴ Cf. J. Makselon, *Psychologiczno-egzystencjalne aspekty starości*, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, p. 164.

²⁵ Cf. A. A. Karwowska, *Człowiek wobec starości: wątki bioetyczne i filozoficzne*, in: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, ed. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Białystok 2016, p. 322.

²⁶ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości i miłości. Spotkanie Jana Pawła II z ludźmi starymi i chorymi w szpitalu św. Karola Boromeusza w Ontitsha (Nigeria), 13 II 1982*, in: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1993, vol. V, 1, p. 187.

²⁷ Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym*, p. 317, https://e.kul.pl/files/93237/public/artykuly_w_pracach_zbiorowych/brudek_ochman_rehliś_sadlak.pdf (27 April 2024).

²⁸ Cf. S. Bukalski, *Śmierć i umieranie. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, „*Studia Paradyckie*” 24 (2014), p. 110.

²⁹ Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych*, p. 318.

John Paul II wrote in his Lent message of 2005:

„Care for the elderly, especially when they are going through difficult times, should be close to the hearts of the faithful, especially in the ecclesial communities”³⁰.

In turn, Pope Francis in the apostolic exhortation *Evangelii gaudium* (no. 202) emphasized that as Christians “we are called to care for the most vulnerable inhabitants of the earth”. This includes the elderly. The pastoral care and apostolic commitment of seniors now demand recognition and a clearer appreciation in the life of the Church.

3.1. Pastoral care for seniors

Ministry for seniors is an important area of pastoral care for the Church. In the Exhortation *Christifideles laypeople* We read:

A vast area in which the Catholic Church has made and continues to make an important and lasting contribution to the elderly is the mission of evangelization and the pastoral care of people of third and fourth age³¹.

Given the great variety of situations and living conditions of the elderly, the Church includes seniors in its pastoral activity and wants to carefully recognize their needs, help them overcome apathy and integrate them without any discrimination into the community of believers³².

The basis for supporting the elderly in the Church is the appropriate formation of believers aimed at shaping a Christian approach to old age, i.e. discovering the spiritual, moral and theological depth of this stage of life³³. The most important place for this pastoral care is the parish community. It is primarily in the parish that the elderly should feel at

³⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny w świecie współczesnym*, Rzym 1981, no. 19.

³¹ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*, 48.

³² Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, 48.

³³ Cf. R. Bieleń, *Duszpasterstwo ludzi starszych ze szczególnym uwzględnieniem osób owodniałych*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 29 (2011), p. 29.

home and have the opportunity to look at their lives from the perspective of the Gospel³⁴.

In most parishes in Poland, the elderly are guaranteed pastoral spiritual care. The Church carries out the task of caring for the elderly by supporting their striving for holiness and by deepening the significant participation of seniors in religious practices, including the sacraments, or by conducting special catechesis for this age group³⁵.

Pastoral care for people of the third and fourth age should facilitate the participation of older people in the celebration of the Eucharist, the use of the sacrament of reconciliation, participation in pilgrimages, retreats and days of recollection. The elderly should also be accompanied spiritually. They should be provided with the possibility of receiving the sacrament of anointing the sick³⁶.

The basic forms of pastoral care for seniors include preaching the Word of God, liturgy and diaconate. Preaching should lead to a deeper experience of the Eucharist³⁷. Pastors should help seniors realize their vocation in the Church and the world, so that they look at their old age as a natural stage of life, as a valuable time that can be lived in an attitude of trust in God and, if possible, commitment to the community³⁸.

An important form of support for the elderly is religious education³⁹. As a person enters old age, they increasingly often confront the problem of losing strength, the meaning of suffering, death and immortality.

34 Cf. J. Ostrowski, W. Przygoda, Seniorów duszpasterstwo, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, ed. R. Kamiński, Lublin 2006, p. 789, (quoted after A. Kalbarczyk, „Nie odrzucaj mnie w starości”. O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów, „Polonia Sacra” 19 (2014), No. 1, p. 116).

35 Cf. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie*, in: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, ed. W. Gubała, S. Kania, Kraków 1999, pp. 153–157.

36 Cf. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie*, Watykan 1 X 1998, No. 5.

37 T. Dyk, *Samotność ludzi starszych w nauczaniu Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015), p. 236.

38 Cf. A. Kalbarczyk, „Nie odrzucaj mnie w starości”. O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów, „Polonia Sacra” 19 (2014), no 1, p. 129.

39 Cf. B. Grümme, *Nicht nur Häkeln und Bingo spielen. Das Alter als religiös-pädagogische Herausforderung*, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, p. 218.

These questions should be answered by pastors and lay people prepared for this in catechesis for adults.

From a pastoral point of view, organized groups for seniors are very important. They are often prayer communities, such as parish rosary circles or the „Margaretka” apostolate, associated with prayer and spiritual adoption of priests. Bible circles are appearing more and more often at parishes, in which participants pray the Word of God and reflect on it together. A very dynamically developing movement in the Church in Europe, as well as in America, is the Apostolate of Good Death⁴⁰.

It is also important to encourage elderly people to participate in the Apostolate of the Sick or in other religious brotherhoods and associations. Such parish groups they can help in experiencing a Christian approach to the passing of life and thus satisfy the need for a religious dimension to permeate human existence⁴¹.

It seems very important to have more active involvement of seniors in pilgrimage centres, parishes and clinics. It also seems valuable to enable them to take on liturgical services: extraordinary ministers of Holy Communion, acolytes, lectors or animators of religious services⁴².

The Church also develops the evangelizing mission of the elderly by engaging seniors in pastoral work, especially in work with families and within religious associations. In this case, their „historical memory” should be used, valuing the educational role of grandparents. Working apostolic in pastoral structures, the elderly can contribute much good to the liturgy and other prayer meetings, to charitable activities, to commitment to the „civilization of life” and to experiencing existential experiences, especially illness and suffering⁴³.

40 Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych*, article cit., pp. 319–320,

41 Cf. J. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, in: *Duszpasterstwo specjalistyczne*, ed. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, p. 50.

42 Cf. W. Przygoda, *Starych duszpasterstwo*, in: *Encyklopedia katolicka*, ed. E. Gigilewicz, Bd. 18,

Lublin 2013, kol. 868 870; E. Wiszowaty, *Starości się nie wybiera. Wiek sędziwy w perspektywie teologiczno-pastoralnej*, „Forum Teologiczne” 17 (2016), pp. 35–36.

43 Cf. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie* in: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, ed. W. Gubała, S. Kania, Kraków 1999., pp. 157–163.

An important proposal for ecclesial influence on the elderly is pilgrimage ministry. It can be observed that seniors are among the people most eager to go on a community trip. This is a convenient opportunity for pastors to integrate groups operating in the parish, and also to show that there is a place in the parish for both younger and older people⁴⁴. It should be added that the number of groups in the parish significantly affects the sense of community among all parishioners, and makes it easier for seniors to find their own group that meets their expectations and specific religious needs. Apostolic involvement contributes to fuller integration of the elderly with the parish community⁴⁵.

3.2. Involvement of seniors in the parish

John Paul II not only asks the elderly for support, but also reminds us that the Church remembers them and counts on them:

„The Church continues to need you. It highly appreciates the services you continue to be ready to render to it in various areas of the apostolate, it counts on your contribution of persevering prayer, it awaits your advice and it is enriched by the evangelical witness you offer every day⁴⁶.

“In the context of Christian faith and hope, old age can be experienced as a gift from God and as a task to be performed. Senior citizens have been given a special charism „to use their talents and physical strengths in a proper way for their own satisfaction and for the good of others”⁴⁷.

The charisma typical of old age, such as wisdom, life experience, patient endurance of suffering, and the practice of prayer, constitute the theological basis for the apostolic commitment of older people⁴⁸.

44 Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych*, article cit., p. 320.

45 Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, pp. 92–93.

46 Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr*, op. cit., No. 13.

47 Jan Paweł II, *Cenna rola starszych w Kościele*, op. cit., p. 39.

48 Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, article cit., p. 97.

Exhortation *Christifideles laici* emphasises that „retirement age opens up new opportunities for older people to continue their apostolic work, which they must undertake courageously, decisively overcoming the temptation to lock themselves up in nostalgia in memories of a past that will never return. They must become increasingly aware that their role in the Church and in society does not end with age, but merely takes on a new form”⁴⁹.

The phenomenon of the ageing of European and Polish society generates many social problems today, which do not remain without influence on the pastoral activity of the Church. Pastors should constantly remember that just as the Church is important for the elderly, so each elderly person is important for the Church. Seniors have a specific mission to fulfil in it. They are irreplaceable apostles, especially in the area of building family ties, charitable activity, in the saving experience of suffering and prayer. The pastoral challenge is to ensure that seniors are aware of their apostolic tasks in the phase of life they are living⁵⁰.

The Church needs senior citizens and the more pastors realize this, the greater will be the fruits of this activity and the satisfaction on both sides. This group has a great potential for ecclesial activity that cannot be wasted. It is important that pastors increasingly eagerly seek new solutions to help senior citizens get closer to God and feel needed⁵¹.

The religious activity of the elderly can become more complete, the more the clergy surrounds them with pastoral counselling⁵². The involvement of the elderly in the parish can take various forms. It can be tutoring for children and youth, filling out tax returns by former office workers in the administrative sector. When including the elderly in specific activities, their old skills and character traits should be taken into account, because they are afraid of new, difficult tasks for them⁵³.

Seniors can also participate in church organizations and movements, engaging in the „culture and defence of life”. By accepting suffering and

49 Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, 48.

50 Cf. I. Celary, *Troska duszpasterska wobec osób starszych*, article cit., p. 81.

51 Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych*, article cit., p. 322,

52 Cf. I. Kochan, *Rola aktywności religijnej w adaptacji do starości*, „Rocznik Teologiczny” 51 (2009) No. 1–2, p. 141.

53 Cf. Q. Kämpel, *Rehabilitacja w gerontopsychiatrie*, „Psychiatria Polska” 2 (1979), p. 54.

death in a Christian way, they can bear witness to the sanctity and inviolability of life from conception to natural death⁵⁴. An elderly person in the community of believers can fulfil many functions. They need life experience, prayer, presence and even suffering. Thanks to their religious activity, they can influence the upbringing of the younger generation. Their presence in society shapes attitudes towards the sick and those in need of help.

3.3. Social and charitable activities

In the Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, John Paul II spoke of particular types of pastoral care in relation to various categories of people, among whom he mentioned „the elderly, often forced to live in solitude and without sufficient means of subsistence”⁵⁵. Similarly, the conciliar Decree on the Apostolate of the Laity, among the various types of apostolate, mentions „ensuring for the elderly not only the necessary means of living, but also a fair share in the fruits of economic progress”⁵⁶.

The Church respects the poor and the sick and supports works of mercy and mutual aid, aimed at providing assistance in various human needs⁵⁷. It carries out this mission primarily through the institution of Caritas⁵⁸. An important direction of social and charitable activity should be to raise awareness and organize help in the immediate environment of the sick and lonely. The aim is to activate neighbours, residents of neighbourhoods and members of parishes, so that by organizing help, they can relieve the family or specialized organizations designed to provide help⁵⁹.

The basis of charitable and social care for the elderly is to provide them with a friendly environment, the best of which is a family home. Care for the elderly is particularly difficult and requires appropriate predispositions and commitment of the caregiver. Therefore, in the local

54 Cf. Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, 48.

55 Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, 19.

56 Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich, Apostolicam Actuositatem*, 20.

57 *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam Actuositatem*, No. 8.

58 Cf. J. R. Błachnio, A. Błachnio, *Starość jako zadanie dla człowieka*, p. 60.

59 Cf. I. Celary, *Troska duszpasterska wobec osób starszych*, p. 80.

environment of the parish, commune, housing estate, support groups, volunteering focused on helping the elderly, as well as community day care homes for seniors should be created. Community centres and day care homes for the elderly are also a good form of care for the elderly, which allow them to meet in a wider group of peers. Weekly or longer charity vacations for the poorest seniors are also needed⁶⁰.

Many parishes have senior clubs. In such groups, usually run by parish volunteers in cooperation with pastors, the emphasis is primarily on regular meetings in the community⁶¹. For members of the senior club, catechesis, lectures, meetings with interesting people or evenings with religious poetry prepared by the youth can be organized⁶².

In parish ministry, occasional services for the elderly should be organized. The occasion for such meetings may be Grandparents' Day, World Day of the Sick, Christmas Eve, Easter, parish fair. Active seniors can be involved in various parish projects. These may be office work, cleaning, running the parish shop, or running a holiday fair⁶³.

Caritas branches can provide significant assistance to families in caring for the elderly and sick. Parishes often have charity groups, soup kitchens, and pastors work with social welfare centres, where they are often chaplains. The activities of religious congregations are important, as they realize their charisma in the service of others and provide assistance to those most in need, including the elderly⁶⁴.

In the Exhortation *Christifideles laypeople* The Pope encourages us to

„educate young members of ecclesial organizations and movements to express solidarity with the elderly and be grateful towards them, especially the weak and suffering, so that a new, more Christian and humane society can be born in the future”⁶⁵.

60 Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, article cit., pp. 93–95.

61 Cf. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych*, article cit., pp. 320–321.

62 Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, pp. 89–90.

63 Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, p. 92.

64 Cf. J. R. Błachnio, *Starość człowieka w myśli filozoficzno-społecznej*, p. 83.

65 Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, 48.

Conclusions

Old age is defined as the autumn of life, the second youth, the golden age of life and the third age. The ageing process is determined biologically, socially, culturally and psychologically. Old age therefore appears as a multidimensional reality that reveals a number of problems, but at the same time it is an opportunity.

The Church meets the needs of the elderly. It does this through its teaching and pastoral ministry. The elderly must be viewed first and foremost in the light of their human dignity, which does not fade with the passage of time and the deterioration of their mental and physical condition.

Seniors play a major role in pastoral activity. The most important element of this pastoral care is spiritual care, which includes enabling participation in the Holy Mass, using the sacrament of reconciliation, anointing the sick, participation in pilgrimages, retreats, days of recollection, catechesis for adults. It is important to organize groups for seniors. These are often prayer communities, Bible circles, Apostolate of the Sick, and other religious brotherhoods and associations.

It seems very important to engage seniors who are still active in providing their help in places of worship, pilgrimage centres, parishes and clinics. It also seems valuable to enable them to take on liturgical practices: extraordinary ministers of Holy Communion, acolytes, lectors or animators of religious services.

The involvement of older people in the parish can take various forms. It can be conducting classes and tutoring for children and young people. Seniors have a specific mission to fulfil in the Church. They are irreplaceable apostles, especially in the area of building family ties, charitable activities, in the saving experience of suffering and prayer.

The Church's duty is to help provide the elderly with the necessary means of living, to support works of mercy and mutual assistance, through the institution of Caritas. In the local environment of the parish, commune, housing estate there is need for support groups and voluntary help for the elderly. Community day care centres for seniors, universities of the third age, senior clubs should be created. Regular

meetings in the community, as well as occasional services for the elderly and charity vacations should be organized.

References

- Bieleń R., *Duszpasterstwo ludzi starszych ze szczególnym uwzględnieniem osób owdowiałych*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 29 (2011), pp. 21–34.
- Błachnio J. R., *Starość człowieka w myśli filozoficzno-społecznej*, „Exlibris. Biblioteka Gerontologii Społecznej” 9 (2015) no. 1, pp. 75–88.
- Błachnio J. R., Błachnio A., *Starość jako zadanie dla człowieka – inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II*, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) no. 4, pp. 57–63.
- Bosacka M., Bączyk G., Ulatowska A., *Aspekty psychospołeczne życia osób w wieku podeszłym a możliwości opieki*, „Pielęgniarstwo Polskie” 61 (2016) no. 3, pp. 439–447.
- Brudek P., Ochman A., Rehliś T., Sadlak R., *Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym*, pp. 307–324, https://e.kul.pl/files/93237/public/artykuy_w_pracach_zbiorowych/brudek_ochman_rehliś_sadlak.pdf (27 April 2024).
- Bukalski S., *Śmierć i umieranie. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, „Studia Paradyskie” 24 (2014), pp. 101–112.
- Celary I., *Troska duszpasterska wobec osób starszych w starzejącym się społeczeństwie polskim*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 17 (2020), pp. 67–90.
- Dyk T., *Samotność ludzi starszych w nauczaniu Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015), pp. 229–242.
- Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa. Przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji*, Watykan, 15 October 2016, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/seniorzy_15102016.html (17 April 2024).
- Franciszek, *O wdzięczności wobec osób starszych*, 4 III 2015, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,2804,papiez-o-wdziecznosci-wobec-osob-starszych.html> (20 April 2024).
- Franciszek, *Starość nie jest do wyrzucenia*, Vatican News 26.04.2025 <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-04/franciszek-i-ludzie-stars-i-starosc-nie-jest-do-wyrzucenia.html> (30 April 2024).

- Grümme B., *Nicht nur Häkeln und Bingo spielen. Das Alter als religiös-pädagogische Herausforderung*, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, pp. 209–241.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny w świecie współczesnym*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Cenna rola starszych w Kościele*, Przemówienie Watykan 7 IX 1994, „L'Osservatore Romano” Polish ed. 11(1994).
- Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości*, Przemówienie wygłoszone w szpitalu św. Karola Boromeusza 13 II 1982 w Onitsha, in: *Nauczanie Papieskie*, vol. V, I, Pallottinum, Poznań 1993, p. 187.
- Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1 X 1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html (26 April 2024).
- Jan Paweł II, *Ludzie starsi są potrzebni*. Przemówienie w Castel Gandolfo, 25 VII 1999, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. XVI, Kraków 2006, p. 393.
- Jan Paweł II, *Środki Przekazu Społecznego i problemy ludzi starszych*, Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego, Watykan 10 V 1982, no 1, in: Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, Niepokalanów 1988, vol. II, pp. 25–28.
- Jan Paweł II, *W doświadczeniach starości łączcie się z Chrystusem na Krzyżu*. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starymi w katedrze w Monachium, 19 XI 1980, NP III, pp. 699–704, https://www.kul.pl/chrzescijanski-sens-cierpienia-starosci-i-umierania,art_1771.html (30 April 2024).
- Kalbarczyk A., „Nie odrzćaj mnie w starości”. O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów „Polonia Sacra” 19 (2014) no 1, pp. 115–130.
- Karwowska A. A., *Człowiek wobec starości: wątki bioetyczne i filozoficzne*, in: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, ed. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, pp. 313–324.
- Kochan I., *Rola aktywności religijnej w adaptacji do starości*, „Rocznik Teologiczny” 51 (2009), no 1–2, pp. 133–144.

- Leonowicz J., Duszpasterstwo ludzi starych, in: *Duszpasterstwo specjalistyczne*, ed. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, pp. 39–52.
- Lewicka J., Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju ludzi młodych w nauczaniu papieża Franciszka, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 1 (2019), pp. 99–113.
- Makselon J., Psychologiczno-egzystencjalne aspekty starości, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, pp. 155–173.
- Molesztak A., Wybrane poglądy Jana Pawła II o seniorach, „*Rozprawy Społeczne*” 9 (2015) no. 4, pp. 48–56.
- Ostrowski J., Przygoda W., Seniorów duszpasterstwo, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, ed. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, pp. 789–793.
- Papieska Rada ds. Świeckich, Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie, 1.10.1998.
- Przygoda W., Starych duszpasterstwo, in: *Encyklopedia katolicka*, ed E. Gilewicz, Bd. 18, Lublin, 2013, col. 868 870;
- Przygoda W., Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, in: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, ed. J. Dziedzic, Kraków 2015, pp. 77–116.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Synod Biskupów. XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, Relacja końcowa Synodu Biskupów dla Ojca Świętego Franciszka, Watykan 25 X 2015, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2015/12/Synod_Relacja_Koncowa_.pdf (26 April 2024).
- Szatur-Jaworska B., Błędowski P., Dziegielewska M., *Podstawy gerontologii społecznej*, Warszawa 2006
- Trafiątek E., Hasło: Starość w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2006, vol. V, p. 947.
- Zamorska K., Makuch M., *Starzenie się społeczeństwa. Wymiar społeczny, gospodarczy i polityczny*, Kraków 2018.

- Zawadzka D., Stalmach M., Problemy psychologiczne osób w okresie starości. cz. 1: Najważniejsze wyzwania i trudności, „Hygeia Public Health” 50 (2015) nr 2, p. 298–304.
- Zielińska-Więczkowska H., Kędziora-Kornatowska K., Kornatowski T., Starość jako wyzwanie, „Gerontologia Polska” 16 (2008) nr 3, pp. 131–136.

Rev. Michał Marciniak

 <https://orcid.org/0000-0001-9243-230X>
michal.marciniak@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

 <https://ror.org/0o3jq9j58>

The phenomenon of networking of Catholic pentecostal communities

 <https://doi.org/10.15633/ps.29402>

Research conducted within the project “Diversity and the phenomenon of networking of Catholic Pentecostal communities”, no. 1/2024, financed from a subsidy granted by the MNiSW in 2024.

* * *

Ks. Michał Marciniak – mgr lic., prezbiter archidiecezji wrocławskiej, doktorant Szkoły Doktorskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, duszpasterz ruchów i stowarzyszeń katolickich archidiecezji wrocławskiej.

Article history • Received: 14 Apr 2025 • Accepted: 03 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The phenomenon of networking of Catholic pentecostal communities

The publication focuses on the phenomenon of networking among Catholic pentecostal communities, which are an important part of the contemporary Church constantly undergoing the process of pentecostalization. The article is divided into three parts. The first chapter discusses terminological issues based on pentecostal spirituality. The second part, through the analysis of specific examples of communities, taking into account their different structures and modes of operation, shows the great diversity within Catholic Pentecostalism. The third part offers an ecclesiological reflection on the phenomenon of networking and the related challenges.

Keywords: Charismatic Renewal, Catholic pentecostal communities, the phenomenon of networking, pentecostal spirituality

Abstrakt

Fenomen usieciowienia katolickich wspólnot pentekostalnych

Prezentowana publikacja koncentruje się na fenomenie usieciowienia katolickich wspólnot pentekostalnych, które stanowią ważny element współczesnego Kościoła, nieustannie podlegającego procesowi pentekostalizacji. Artykuł został podzielony na trzy części. Pierwszy rozdział omawia kwestie terminologiczne, opierając się na duchowości pentekostalnej. Druga część pracy, poprzez analizę konkretnych przykładów wspólnot, uwzględniając ich odmienne struktury oraz sposoby funkcjonowania, ukazuje wielką różnorodność katolickiego pentekostalizmu. Trzecia część to refleksja eklezjologiczna nad fenomenem usieciowienia oraz problematyką z nim związaną.

Słowa kluczowe: Odnowa Charyzmatyczna, katolickie wspólnoty pentekostalne, fenomen usieciowienia, duchowość pentekostalna

Cardinal Kurt Koch, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, has noted that the process of pentecostalization¹ is the most important challenge and change observable in contemporary Christianity, and a reality that cannot be ignored.² It is estimated that one third of all Christians live their faith through pentecostal spirituality,³ with more than 195 million of them being Catholics.⁴ Latin America demonstrates the spectacular strength of the pentecostalization process within the Catholic Church. In Brazil today, as many as 61 million Catholics are Catholics Pentecostals. Following Cardinal Koch's statement, it is worthwhile to examine Catholic Pentecostalism in terms of its terminology and the diversity of its communities, bearing in mind the phenomenon of networking and the emergence of grassroots community networks.

1. Terminology — Catholic pentecostals or charismatics?

Although the terms “Catholic Charismatic Renewal” (CCR), “charismatic communities”, “charismatic movements” or “renewalists” are dominant in English, the term “Catholic pentecostal communities” is used in this article. The term “Catholic Pentecostalism” was used in the early days of the movement, as evidenced by publications such as *Catholic Pentecostals* (Kevin Ranaghan), *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Edward D. O'Connor), *Catholic Pentecostalism* (René Laurentin) and publications by other authors.⁵

- 1 The spelling “pentecostalisation” reflects British English; this text uses the American English form “pentecostalization”.
- 2 Cf. Papst trifft Waldenser – Interview mit Kardinal Koch, (10.06.2015), https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/06/11/papst_trifft_waldenser_%E2%80%93_interview_mit_kardinal_koch/de-1150398 (09.12.2024).
- 3 Cf. A. Siemieniewski, *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny* [The Pentecostalization of Christianity. A theological and pastoral guide], Wrocław 2020 p. 36.
- 4 Cf. A. G. Zurlo, T. M. Johnson, P. F. Crossing, *World Christianity and Mission 2021: Questions about the Future*, in: *International Bulletin of Mission Research*, 45 (2021) No. 1, p. 18.
- 5 See M. Blohm, *As by a New Pentecost”: Embodied Prayer in Catholic Charismatic Renewal Following Vatican II* in: *Religions* 12 (2021) No. 8, p. 1; M. B. McGuire, *Toward a Sociological Interpretation of the “Catholic Pentecostal” Movement*, in: *Review of Religious Research*, 16 (1975) No. 2, p. 94; more on instances of use of the name Catholic Pente-

Over time, the term Catholic Pentecostals was abandoned in favour of CCR due to concerns about misunderstandings and accusations of losing Catholic identity.⁶ A certain terminological problem was already noticed in the 1970^s. It was described in the first Malines Document and it referred to the term “Charismatic Renewal”. Attention was drawn to the fact that this term could suggest that the movement had a monopoly on “charismaticity”, whereas every ecclesial community is charismatic.⁷ The terms “The Spiritual Renewal” and “The Renewal” were proposed instead, emphasising the spiritual dimension of the renewal and the source of renewal, i.e., the Holy Spirit, and not just the charismatic aspect.⁸ Today in Poland, the terms “Odnowa” (the Renewal) and “Odnowa w Duchu Świętym” (the Renewal in the Holy Spirit)⁹ are commonly used. However, in many countries, the term CCR is still in use. In the sixth Malines Document, published twelve years after the first one, Cardinal Léon Suenens proposed the term “Pentecostal Renewal”, considering it the most accurate.¹⁰ A similar issue is also worth noting with the term “baptism in the Holy Spirit”,¹¹ which had been replaced for some time by phrases such as “release of the Spirit” or “renewal of the sacraments of initiation”, to avoid associations with the theology of classical Pentecostalism.¹² However, over time, an official document by the ICCRS Doctrinal Commission was published under the very title “Baptism in the Holy Spirit”,¹³ representing a Catholic reflection on this experience. Until recently, the global Pentecostal Movement was explained using “the Third Wave typology”. The creator of this concept was C. Peter

costalism, in: V. Ciciliot, *The Origins of the Catholic Charismatic Renewal in the United States: Early Developments in Indiana and Michigan and the Reactions of the Ecclesiastical Authorities*, in: *Studies in World Christianity* 25 (2019) No. 3.

6 Cf. M. Moran, *The Spirituality at the Heart of the Catholic Charismatic Renewal Movement*, in: *Transformation*, 30 (2013) No. 4, pp. 288–289.

7 Cf. L. J. Suenens, *Malines Documents (1): Theological and Pastoral Orientations on the Charismatic Renewal*, Malines (Belgium) 1974, pp. 34–35.

8 Cf. K. Guzowski, *Duch Dialogujący [Dialoguing Spirit]*, Lublin 2016, p. 261.

9 In Italy similar ‘Rinnovamento nello Spirito Santo’.

10 Cf. L. J. Suenens, *Malines Documents (6): A controversial phenomenon. Resting in the Spirit*, Dublin 1987, p. 13.

11 Cf. L. J. Suenens, *Malines Documents (1)*, pp. 29–33.

12 Cf. L. J. Suenens, *Malines Documents (1)*, p. 29.

13 See. ICCRS—Doctrinal Commission, *Baptism in the Holy Spirit*, Vatican City 2012.

Wagner, a professor at Fuller Theological Seminary in California.¹⁴ This division was based on chronology, which ultimately proved to be flawed. It turned out that the so-called “third wave” (assigned to the 1980s) actually preceded the “first” (early 20th century) and “second” waves (1960s) by about 150 years.¹⁵ Therefore, today the literature uses the typology of “Three Types of Pentecostals”.¹⁶ Global Pentecostalism is divided into “Type 1 Pentecostals”, “Type 2 Charismatics”, and “Type 3 Independent Charismatics”. Type 2 includes the mainline churches such as Catholics, Anglicans, Lutherans, and others. Within these churches, prayer groups and communities function as one reality among many. An example of this is the CCR within the Catholic Church. When looking at the three types of Pentecostalism, a certain pattern can be seen: Catholics are categorised as type 2 and are included in the Pentecostal division. The key unifying factor for global Pentecostalism is “pentecostal spirituality”, which combines both charismatic and pentecostal elements. This can be seen, of course, in the prayer meetings of communities practising this spirituality – common songs, preaching techniques, shared literature – despite often significant theological and dogmatic differences.¹⁷ Although the recognition of baptism remains a doctrinal difference among various Christian traditions, it has not proven to be a significant obstacle in the ecumenism that unites Pentecostal Christians, which typically prioritizes shared spiritual experience and relational unity over formal theological consensus.¹⁸ Etymologically, the word ‘Pentecostalism’ is derived from the Acts of the Apostles (Acts 2:1), where we read about the feast of Pentecost, in Greek πεντηκοστή (pentekoste). Pentecostal spirituality in a nutshell is based on the experience

14 Cf. T. J. Csordas, *A Global Geography of the Spirit among Catholic Charismatic Communities*, in: *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, ed. S. Coleman, R. I. J. Hackett, p. 131.

15 Cf. M. Wilkinson, C. Au, J. Haustein, T. M. Johnson, *Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism*, Boston (Brill) 2021, p. XVI.

16 Cf. T. M. Johnson, A. G. Zurlo, *Introducing Spirit-Empowered Christianity*, Tulsa 2023, p. 33.

17 Cf. A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?*, Göttingen 2021, pp. 252–253.

18 Cf. A. Siemieniowski, *From the Council of Churches to the Forum of Christians: a recent development in ecumenism*, in: *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 45 (2024) No. 2 pp. 106–107.

of baptism in the Holy Spirit and the actualisation and practice of the charisms described in the Scriptures. These include the charisms of speaking in tongues, healing, deliverance, prophecy, etc. Although a distinction is made in the English language between the charismatic and pentecostal elements, when referring to both realities, one speaks of “pentecostal spirituality”.¹⁹ This spirituality permeates all three types of Pentecostalism, within each type according to the doctrine of the respective church.

The most important and foundational theological studies concerning the Catholic Renewal come from the United States, where CCR was born. Today, however, anyone observing the pentecostal reality will notice that the growth of Pentecostalism is most visible on the South American continent. Currently, Brazil stands out as a country where pentecostal spirituality and Pentecostal theology flourish most. In Brazilian theology, the term “pentecostalismo católico” is used as a synonym for “Renovação Carismática Católica”²⁰ and speaking of “Pentecostal Catholicism” is not unusual there. In Poland, when referring to classical Pentecostalism, the commonly used term is derived from the informal colloquial language: “Kościół Zielonoświątkowy” (Pentecostal Church) and “Zielonoświątkowcy” (Pentecostals). This terminology originates from the Polish colloquial name for the feast of Pentecost, i.e., “Zielone Świątki” (literally: “Green Holidays”).²¹ Interestingly, in Polish there also exist the words “pentekostalny” (pentecostal), “pentekostalizm” (Pentecostalism), and “duchowość pentekostalna”²² (pentecostal spirituality). However, these equivalents—if used at all in reference to

¹⁹ Cf. A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?*, p. 252.

²⁰ See A. L. da Rosa, *Pentecostalismo católico: Histórico e espiritualidade*, in: *Revista Unitas*, 5 (2017) No. 1; C. F. B. Souza, *Catholicism between the tradition and the reinvention: new communities, lay consecrated and eremitic life in the Archdiocese of Belo Horizonte*, in: *HORIZONTE—Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 17 (2019) 53, p. 1243; F. Ferrari Palma, *Pentecostalismo católico e entrecruzamentos políticos, teológicos e sociais com a renovação carismática católica*, in: *Revista Nanduty*, 6 (2018) No. 9, pp. 106–115.

²¹ Cf. J. Linde-Usiekiewicz, P. G. Smith, *Pocket Oxford PWN Polish Dictionary*, Oxford University Press 2007 p. 281.

²² See P. Sawa, *Contemporary Christian spirituality: description, attempted evaluation, perspectives*, *“Studia Pastoralne”* 14 (2018), pp. 280–281.

classical Pentecostalism—typically appear in specialised literature. In everyday speech, the term “Zielonoświątkowcy” remains dominant. There is also the term “Zielone Świątki”, which refers to the liturgical name of the feast of the Descent of the Holy Spirit, though this term is rarely used by the younger generation today. Currently, in Catholic theological reflection in Poland, the term “zielonoświątkowy” often carries a pejorative connotation. In theological debates, one may even encounter accusations that Catholic charismatic communities are undergoing a process of “uzielonoświątkowanie”²³ (becoming Pentecostal), which is seen as a sign of the identity and ecclesial issues, suggesting that a given group or community is turning Protestant.

When organising the reality from a theological and pastoral perspective, based on the proposal of Cardinal Suenens,²⁴ it is worthwhile—on the basis of Catholic reflection—to promote the term “Catholic pentecostal communities”²⁵ to describe what is currently referred to in Poland as “charismatic communities” when speaking of groups that live pentecostal spirituality. The term “community” is used here to denote a group of believers functioning within the structures of the Catholic Church, not an independent ecclesial body. This terminology reflects the fact that the communities in question are rooted in pentecostal spirituality, and the term “Catholic” indicates that they function within the Catholic Church. The addition of the word “Catholic” is very important, as it shows that the spirituality of these communities is fully integrated with Catholic theology and tradition, and that it has an ecclesial character. A return to this term in the contemporary context could restore clarity that pentecostal spirituality is not reserved exclusively for denominational Pentecostalism, but that the experience of the “new Pentecost”²⁶ is universal for all Christians, including Catholics.²⁷ The term “Catholic

23 See A. Kobyliński, *Is Pentecostalisation the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity*, “The Religious Studies Review” 266 (2017) No. 4, p. 108.

24 Cf. L. J. Suenens, *Malines Documents* (1), pp. 34–35.

25 Cf. A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?*, pp. 180–181.

26 See R. Martin, *A New Pentecost*, Maynooth 2011.

27 Cf. M. Moran, *The Spirituality at the Heart of the Catholic Charismatic Renewal Movement*, pp. 288–289.

pentecostal communities” may raise concerns among English-speaking readers who associate the word “Pentecostal” exclusively with Classical Pentecostal churches. In the Catholic context—especially outside the Anglophone world—this term also refers to a type of spirituality, not merely denominational affiliation. In line with Cardinal Léon Suenens’s concept of “Pentecostal Renewal”, its use in this article is intentional and theologically grounded, and should not be regarded as a methodological confusion. Terminology derived from the English language does not have to be considered normative. In fact, there is a strong case for terminological pluralism, which should follow the “liberty of choice but unity in meaning”,²⁸ aiming for the best possible representation of reality in a given language.

This article is written from the perspective of Polish theology, and therefore the term “katolickie wspólnoty pentekostalne” (Catholic pentecostal communities) has been chosen. The article follows a consistent writing convention: “Classical Pentecostalism” (capitalised)—when referring to the denomination; “pentecostal spirituality” (lowercase)—when referring to spirituality; “Catholic pentecostal community”²⁹ (lowercase).

2. The diversity of Catholic pentecostalism

All the terminological discussion so far has been necessary in order to now recognize the importance of applying it. While the CCR is the most well-known movement within the Catholic Church that lives out pentecostal spirituality, it is important to acknowledge that today, using the term “Charismatic Renewal” to describe all communities of this nature can be misleading and overly narrow. At present, there are many communities or groups within the Catholic Church that are not affiliated with the CCR movement, yet they live pentecostal spirituality and have entirely different structures and priorities. These types of communities are often referred to as “charismatic communities”. For this reason, it is worth considering the wider use of the term “Catholic pentecostal

²⁸ L. J. Suenens, *Malines Documents* (1), p. 33.

²⁹ Hereafter, the name may appear in the abbreviated version “pentecostal community” without the term Catholics, as this is the further context.

communities”, which is more inclusive. The year 1967 and the famous “Duquesne Weekend” in Pittsburgh (PA, USA) is regarded as the symbolic beginning of the CCR within the Catholic Church.³⁰ The CCR was spreading across the globe, marking the first stage in the growth of pentecostal spirituality in the Catholic Church. The second stage was the emergence of communities operating in parishes or dioceses that were not formally connected to the CCR movement as such. After that, the first “network communities” began to form, bringing together various individual Catholic pentecostal communities.³¹ To understand the phenomenon of community networking, it is necessary to present the current landscape of Catholic pentecostal reality by highlighting specific examples of existing communities.

2.1 CHARIS

In the early stages of the CCR, the International Communications Office was established to support the growth and coordination of the movement. Over time, this office evolved into International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS),³² the first organization officially approved by the Holy See to coordinate the Renewal. Its most important tasks were to foster Catholic unity and identity, and to ensure the proper development of the movement.³³ Meanwhile, in 1990, another papally recognized network was established, i.e., the Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships.³⁴ The Catholic Fraternity emerged from the initiative of various Catholic pentecostal

³⁰ Cf. V. Ciciliot, *The Origins of the Catholic Charismatic Renewal in the United States: The Experience at the University of Notre Dame and South Bend (Indiana), 1967–1975*, in: *Transatlantic Charismatic Renewal, c.1950–2000*, ed. A. Atherstone, J. Maiden, M. P. Hutchinson, no city, p. 144.

³¹ Cf. M. Calisi, *The Charismatic Covenant Communities. Historical Aspect* (Rome, 18.05.2022), https://www.academia.edu/92486997/the_charismatic_covenant_communities_historical_aspect_by_matteo_calisi?sm=b (23.05.2024).

³² See The Pontifical Council for the Laity, Decree, in: ICCRS, *Then Peter stood up...*, Vatican City 2017, pp. 179–181.

³³ Cf. Pontificio Consiglio per i Laici, *Associazioni Internazionali di Fedeli. Repertorio*, Vatican City 2004, pp. 267–168.

³⁴ See Pontifical Council for The Laity, *International Associations of the Faithful*, Directory, Vatican City 2006, p. 27.

communities.³⁵ By the end of its existence, the Catholic Fraternity had united 116 member communities across 220 countries.³⁶ A major turning point occurred in 2017 when, at the initiative of Pope Francis, both organizations were merged into CHARIS (Catholic Charismatic Renewal International Service).³⁷ CHARIS is based on three main pillars: promoting baptism in the Holy Spirit, ecumenism, and serving the poor. Additionally, it supports the development of charisms in the Church, provides formation for leaders and clergy, organizes conferences, and collaborates with communities worldwide. CHARIS is not a covenant community but a service network supporting the pentecostal reality within the Catholic Church. Its establishment represents the Holy See's approval of the Charismatic Renewal and acknowledgment of its role in evangelization and building ecclesial unity.³⁸

2.2 Magnificat Comunità

A completely different reality is Magnificat Comunità, an association approved by the Holy See in 2024.³⁹ The community began with an experience of baptism in the Holy Spirit among several families in Perugia. In 1979, the newly born Magnificat Community received official approval from the Archbishop of Perugia. The group expanded into other Italian dioceses. Its missionary activity led to the establishment of fraternities in Turkey, Romania, Argentina, Uganda, and Pakistan. Currently, it is also beginning to take root in Africa and Asia. From a small parish-based

35 Cf. M. Moran, *The Spirituality at the Heart of the Catholic Charismatic Renewal Movement*, p. 289.

36 Catholic Fraternity Of Charismatic Covenant Communities And Fellowships, https://www.academia.edu/73685614/catholic_fraternity_of_charismatic_covenant_communities_and_fellowships_catholic_charismatic_renewal?source=swp_share (12.07.2024).

37 Cf. Francis, *Ad participes Occursus Internationalis Moderatorum Servitii Internationalis Renovationis Charismaticae Catholicae*, "Acta Apostolicae Sedis" 7 (2019), pp. 1075–1078.

38 Cf. Francis, *Ad participes Occursus pro vectia Catholic Charismatic Renewal International Service*, "Acta Apostolicae Sedis" 12 (2023), pp. 1370–1372.

39 See Dicastery for the Laity, Family and Life, *Approvazione degli Statuti della Comunità Magnificat*, Rome, 19.01.2024, <https://www.laityfamilylife.va/content/dam/laity-familylife/Documenti/Prefetto/Doc%20Pref%20ITA/Comunit%C3%A0%20Magnificat%20-%2019.01.2024.pdf> (Dec 09, 2024).

community, the initiative has grown into an international network with Papal recognition.

2.3 Obra de Maria

The community Eis Aí Tua Mãe—Obra de Maria was founded in 1990 by Gilberto Gomes Barbosa, who was the last president of the Catholic Fraternity. It combines pentecostal and Marian spirituality. Obra de Maria is active in 62 countries, including Brazil, Portugal, Italy, Israel, and many countries in Africa and Latin America, engaging in both evangelistic and social missions.⁴⁰ The community includes more than 5,100 missionaries, and its headquarters is located in São Lourenço da Mata (Brazil). In 2025, Obra de Maria celebrated its 35th anniversary at the Arena Pernambuco stadium in Recife, with the participation of 110 bishops and 2 cardinals. It is important to note that Obra de Maria is not a papally-recognized association. It has an approved statute by the diocesan bishop as a private association of the faithful. When operating in other parts of the world, the community seeks approval from the local bishop, an example being the decree from the bishop of the Diocese of Leiria-Fátima in Portugal, issued in 2015.⁴¹

2.4 Disciples of the Lord Jesus Christa Franciscan Charismatic Religious Community — DLJC

In 1972, a small group of young women gathered around Mother John Marie Stewart to begin its formation as a religious community.⁴² All of these women were involved in the CCR and shared a common vision of the Church entering into a “New Pentecost”, fulfilling the wisdom and guidance of the Second Vatican Council. In 1979, the community became

⁴⁰ Cf. C. A. Cavalcanti A. C. Moura, *A Comunidade católica Obra De Maria: Formas De Sociabilidade, Estilo De Vida E Catolicismo contemporâneo*, “Revista Encontros Teológicos” 33 (2018) No. 1, pp. 97, 99.

⁴¹ See Decreto de Reconhecimento e Ereção Canónica da Comunidade Obra de Maria—Eis Aí Tua Mãe! (05.11.2015 Leiria), <https://www.leiria-fatima.pt/comunidade-obra-de-maria-eis-ai-tua-mae/> (Oct 19, 2024).

⁴² Cf. J. M. Stewart, *Laying the Foundation. A history of the Disciples of the Lord Jesus Christ*, TX (USA) 2005, pp. 1–9.

a public association of the faithful, and in 1991 it became a religious institute adopting the Franciscan Rule. Today, DLJC has 40 sisters who serve through organizing evangelization retreats, faith renewal seminars, intercessory prayer, and spiritual discernment. Each sister vows chastity, obedience, and poverty. DLJC community houses are located in the USA, and since 2024, they have also established mission houses in Mexico and Poland. This is an example of a traditional religious community of sisters—a conventional religious order living out pentecostal spirituality.

2.5 European Network of Communities — ENC

ENC (European Network of Communities) was founded in 1996 and is a network of sovereign Catholic pentecostal communities from across Europe, including some with an ecumenical character. Each community within the network remains autonomous and self-governing. The communities belonging to ENC are often referred to as “third way communities”⁴³ meaning they are neither parishes nor churches in the classical sense of congregations, but something in between. ENC brings together over 3,000 members from across Europe, creating a synergy that no single community could achieve on its own. It provides a space for sharing information, organizing joint meetings, and initiating collaborative efforts. ENC includes communities from both Western and Eastern Europe. The network is a grassroots initiative and currently functions as a civil association under national law. However, it only includes communities that have been approved by their respective bishops. A similar network to ENC is the North American Network of Charismatic Covenant Communities (NAN). Leaders of various US communities formerly affiliated with the Catholic Fraternity sought to continue their fellowship after the fraternity ceased its operations. They also aimed to incorporate an ecumenical dimension into their association, focusing specifically on North America. This network operates in a very similar way to ENC and shares similar goals. Currently, nine major communities belong to this young network. Both NAN and ENC are in contact with CHARIS. Interestingly, ENC and NAN are also connected with the International

⁴³ See J. Fichtenbauers, *Principles of Leadership in Communities of the Third Way*, YouTube 17.05.2022, (1m 36s), <https://www.youtube.com/watch?v=wWrn6qa6J-s> (19.10.2024).

Partnership of Ecumenical Charismatic Communities (IPECC).⁴⁴ ENC, as a community network, is connected with the IPECC network, which essentially functions as a network of networks. This affiliation highlights the complex and multi-layered nature of the movement.

2.6 Hallelu Jah Community

The Hallelu Jah Community from Wrocław (Poland) is a Catholic private association of the faithful that was founded in 1983 as a parish group. Its activities quickly expanded beyond the parish, leading to formal registration and dynamic growth.⁴⁵ Hallelu Jah now has three branches located in Warsaw, Stronie Śląskie, and Wrocław-Złotniki. The pillars of the community are the Eucharist, Worship, Evangelisation, and Ecumenism. Since 2022, the community has been a member of the ENC network; previously, it was affiliated with the Catholic Fraternity. In addition to charismatic ministry and organizing prayer meetings, Hallelu Jah is also a formation community. Children and young people are prepared for the sacraments within the community. Members also meet weekly to celebrate the Sunday Mass together. Hallelu Jah consists of adults, young people, children, married couples and families.⁴⁶ The Hallelu Jah association is a flagship example of a “third way community”. It is a Catholic private association of the Archdiocese of Wrocław, although its activity extends beyond the diocese.

2.7 Alleluia Community, Georgia

The Alleluia Community is an ecumenical Christian community founded in 1970, based in Augusta, GA, USA.⁴⁷ Its mission is to support one

44 See P. Poppleton, *The Formation of the IPECC*, in: *New Wine and New Wineskins*, 11 (2023) fall, pp. 4–5.

45 Cf. J. Borowska, *Katolicka Wspólnota Hallelu Jah. O jej początkach i życiu wspólnotowym oczyma świadków historii i sprzymierzonych* [Hallelu Jah Catholic Community. About its origins and the life of the community through the eyes of witnesses of history and those who are in the covenant], Wrocław 2013, pp. 103–104.

46 Cf. W. Wołyniec, *Podręcznik formacyjny. I rok formacji grup małżeństw i rodzin* [Formation Manual. First year formation of marriage and family groups], Wrocław 2013, pp. 9–10.

47 Cf. D. Swenson, *Alleluia!: The Return of the Prototype*, Wrocław 2018, p. 9.

another in living for the glory of God, guided by the Holy Spirit. The community is built on three core values: Christianity, Ecumenism, and Covenant. It operates, in a sense, with “two lungs”—Catholic and non-Catholic—allowing it to build bridges and facilitate the exchange of gifts between different Christian traditions, fostering mutual growth in faith. In addition to prayer and communal life, and charismatic ministry, there is also space for forming ecclesial identity according to each member’s affiliation. For example, Catholics attend Sunday Mass while non-Catholics participate in their own Sunday services. Community members live in Faith Village, a neighbourhood in South Augusta, forming a kind of a residential area, which enables them daily life-sharing and mutual assistance. They also run an ecumenical school where children can learn in a Christian environment. Among the graduates are today’s priests and religious sisters. The community cooperates with local bishops and clergy, and its activity remains in line with Catholic Church teaching.⁴⁸ The Alleluia Community is part of the NAN network.

3. The phenomenon of networking

It is not possible to include a complete description and history of all communities in this article. The examples presented illustrate “the phenomenon of networking” among Catholic pentecostal communities. The concept of “networking” is used here in a spiritual and pastoral sense. It refers to the diversity, as well as the relational and often interconnected nature of contemporary Catholic communities and groups rooted in pentecostal spirituality, which tend to function in network-like structures, taking the form of umbrella bodies. What may initially appear to an uninformed observer as merely an ecclesial movement of the CCR is in fact incredibly diverse. Within Catholic Pentecostalism, there are entities with varying statuses: papal associations, international, national, diocesan, parish-based, religious, ecumenical communities, networks of communities, and even a network of networks of communities. There are also communities that draw from pentecostal spirituality, even though it is not their central focus, for example, the Nuovi Orizzonti

⁴⁸ Cf. A. Calisi, *La comunità di Gesù e l’ecumenismo*, “Paralleus” 8 (2017) No. 17, p. 23.

community.⁴⁹ With Catholic Pentecostalism in mind, the concept of a “network” can be understood in two ways. In a narrower sense, it refers to organizations that bring together communities, such as ENC or NAN. In a broader sense, it refers to autonomous communities that themselves function as a network, operating at the diocesan, national, or international level. In international literature, the term *umbrella body* is also used.⁵⁰ From this perspective, CHARIS is an example of an umbrella that encompasses the entire reality of Catholic Pentecostalism. ENC fosters relationships among autonomous communities, acting as an umbrella for them. Meanwhile, a community such as Obra de Maria is a network, i.e., another form of umbrella. When we speak of the phenomenon of networking communities, we refer to the entire “galaxy” of such communities and umbrella bodies, i.e., a wide panorama of Catholic Pentecostalism. A particularly noteworthy phenomenon is the networking of communities in the narrower sense—independent entities like ENC or NAN. Through the act of forming networks, these autonomous communities, many of which are themselves umbrella bodies, seek unity in this “networking”, which offers them support, shared ministry, safety, and opens new horizons and opportunities for service. The pursuit of unity in terms of communion and doctrine makes the communities gathered in these networks more ecclesial. The criterion of unity is one of the most important aspects of networking because it practically fulfils the message from 1 Corinthians 12:12–13.

The basic model of Catholic pastoral ministry is built on the parish structure, while within Catholic Pentecostalism, two main organizational models can be identified: prayer groups and communities.⁵¹ A prayer group usually operates within a parish, though it often brings together individuals from other parishes as well, therefore its influence goes beyond territorial boundaries. Its main form of activity consists of weekly prayer meetings, supplemented by occasional pastoral

49 Cf. C. Amirante, *Solo l'amore resta. Nuovi Orizzonti nell'inferno della strada*, Milano 2018, pp. 132–132.

50 See Umeh, *Pentecostalism and mission, A missiological Study of Nigerian Pentecostalism*, Rome 2008, p. 214.

51 Cf. T. J. Csordas, *A global geography of the spirit: the case of Catholic Charismatic communities*, p. 132.

initiatives. The community has a more developed structure, deeper member involvement, and shared spaces for life and communal prayer. In this context, the concept of “Third Way Community” is also particularly interesting.⁵² These communities are the fruit of an internal maturation that did not begin with institutional directives, but with the decisions of individuals who recognized a spiritual need and initiated new movements.⁵³ A “Third Way Community” is one whose members are significantly more involved in its life than in the life of the parish in which they live. They often actively participate in the evangelizing efforts of the diocese. It happens that they live out their sacramental lives within the community – from the baptism of their children to the sacrament of marriage. It is important to note that such communities already began to emerge in the early 1980s and received the approval of local bishops. It is true that there is a certain tension between the traditional parish-based pastoral model as the first community and the model represented by “Third Way Communities”. While in the past there were questions about their proper place in the Church, today their value and the new dynamism they bring to Church life are increasingly being recognized.⁵⁴ The existence of movements that transcend parish structures is not a violation of the Church’s fundamental and typical pastoral model.⁵⁵ On the contrary – it enriches and complements it.⁵⁶

The rise of networks like ENC, NAN, or Third Way Communities may pose some challenges in terms of possible bases in the canonical law or ecclesiastical documents. In practice, however, this can be seen as a sign of the times. Various student ministries create a similar climate. Students also form communities that often weaken their connection to their residential parishes. Today, every parish community is called to

52 See J. Fichtenbauers, *Principles of Leadership in Communities of the Third Way*, YouTube 17.05.2022, (1m 36s), <https://www.youtube.com/watch?v=wWrn6qa6J-s> (19.10.2024).

53 Cf. *Bóg i świat*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald [God and the world. Cardinal Joseph Ratzinger is interviewed by Peter Seewald], Kraków 2001, pp. 419–420.

54 Cf. John Poul II, *Novo millennio ineunte*, Vatican City 2001, 46.

55 Cf. A. Siemieniowski, *Pluralizm wspólnot w parafii – postulat i realia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny Wrocław Theological Review” 11 (2003) No. 1, p. 146.

56 Cf. *Congregation for the Doctrine of the Faith, Iuvenescit Ecclesia*, Rome 2016, 2.

enter a “new phase of evangelisation”,⁵⁷ stepping beyond its territorial structures.⁵⁸ Third Way Communities are, in a sense, a clear confirmation of this idea. Benedict XVI, while still Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith and with a deep understanding of the nature of Catholicism, emphasised that the Church must remain a living spiritual organism, open to diverse forms of living the faith. New forms, even if they do not initially fit into theoretical frameworks or lack specific norms,⁵⁹ should be ordered and welcomed as a gift. A key aspect of his statement is also the call for “a great deal of internal ecclesial tolerance”,⁶⁰ which allows this diversity to be seen as a natural element of the Church rather than a threat to its unity. This very idea supports the thesis that Third Way Communities and networks of communities have their place in the Church and should not be marginalized. There is a need for ecclesiological reflection on such communities in order to avoid excessive privatization of the faith on the one hand, and to embrace the gift and strengthen their ecclesiality, on the other.

Conclusions

When looking at the whole spectrum of Catholic Pentecostalism, one might tend to put everything in one category, i.e., label every group as the CCR. However, such thinking narrows the reflection on today’s reality of the Church. The choice of the term “Catholic pentecostal communities” arises from the need to more accurately express both the spirituality and the lived reality of these groups. In this context, terminological precision carries not only academic significance but also pastoral value, helping to avoid misunderstandings. The varying levels of formalisation within these realities highlight the power of the pentecostalization process. Diversity in unity is perhaps the best way to describe the phenomenon of networking among communities, as well as the existence of

57 Congregation for the Clergy, Instruction. *The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church*, Rome 2020, 3.

58 Cf. Congregation for the Clergy, Instruction. *The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church*, 123.

59 Cf. *Bóg i świat*. Z kardynałem Józefem Peter Seewald, pp. 419–420.

60 Cf. *Bóg i świat*. Z kardynałem Józefem Peter Seewald, pp. 419–420.

networks such as ENC or NAN. Naturally, questions arise about whether such umbrella bodies are replacing traditional parish pastoral units. It is also important to reflect on the phenomenon of “Third Way Communities”. At the same time, one should recognize a certain grassroots phenomenon that has emerged as an initiative of individuals connected to pentecostal spirituality—people who sought mechanisms of support and unity, while also fulfilling fundamental ecclesial criteria, resulting in the creation of networks such as NAN or ENC. The existence of such a reality is a fact, not a theory that may happen.

References

- Amirante C., *Solo l'amore resta. Nuovi Orizzonti nell'inferno della strada*, Milano 2018.
- Blohm M., *As by a New Pentecost”: Embodied Prayer in Catholic Charismatic Renewal Following Vatican II*, “Religions” 12 (2021) no. 8.
- Borowska J., *Katolicka Wspólnota Hallelu Jah. O jej początkach i życiu wspólnotowym oczyma świadków historii i sprzymierzonych* [Hallelu Jah Catholic Community. About its origins and the life of the community through the eyes of witnesses of history and those who are in the covenant], Wrocław 2013.
- Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald [God and the world. Cardinal Joseph Ratzinger is interviewed by Peter Seewald], Kraków 2001.
- Calisi A., *La comunità di Gesù e l'ecumenismo*, “Paralleus” 8 (2017) no. 17, pp. 11–26.
- Calisi M., *The Charismatic Covenant Communities. Historical Aspect*, (Rome, 18.05.2022), https://www.academia.edu/92486997/the_charismatic_covenant_communities_historical_aspect_by_matteo_calisi?sm=b (23.05.2024).
- Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships, https://www.academia.edu/73685614/catholic_fraternity_of_charismatic_covenant_communities_and_fellowships_catholic_charismatic_renewal?source=swp_share (12.07.2024).

- Cavalcanti C. A., Moura A. C., *A Comunidade católica Obra De Maria: Formas De Sociabilidade, Estilo De Vida E Catolicismo contemporâneo*, “Revista Encontros Teológicos” 33 (2018) no. 1.
- Ciciliot V., *The Origins of the Catholic Charismatic Renewal in the United States: Early Developments in Indiana and Michigan and the Reactions of the Ecclesiastical Authorities*, “Studies in World Christianity” 25 (2019) no. 3.
- Ciciliot V., *The Origins of the Catholic Charismatic Renewal in the United States: The Experience at the University of Notre Dame and South Bend (Indiana), 1967–1975*, in: *Transatlantic Charismatic Renewal, c.1950–2000*, ed. A. Atherstone, J. Maiden, M. P. Hutchinson, pp. 134–164.
- Congregation for the Clergy, *Instruction. The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church*, Rome 2020.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Iuvenescit Ecclesia*, Rome 2016.
- Csordas T. J., *A Global Geography of the Spirit among Catholic Charismatic Communities*, in: *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, ed. S. Coleman, R. I. J. Hackett.
- Decreto de Reconhecimento e Ereção Canônica da Comunidade Obra de Maria—Eis Aí Tua Mãe!, Leiria, 5.11.2015, <https://www.leiria-fatima.pt/comunidade-obra-de-maria-eis-ai-tua-mae/> (19.10.2024).
- Dicastery for the Laity, Family and Life, *Approvazione degli Statuti della Comunità Magnificat*, Rome, 19.01.2024, <https://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Documenti/Prefetto/Doc%20Pref%20ITA/Comunit%C3%A0%20Magnificat%20-%202019.01.2024.pdf> (09.12.2024).
- Ferrari Palma F., *Pentecostalismo católico e entrecruzamentos políticos, teológicos e sociais com a renovação carismática católica*, in: *Revista Ñanduty*, 6 (2018) no. 9.
- Fichtenbauers J., *Principles of Leadership in Communities of the Third Way*, YouTube 17.05.2022, (1m 36s), <https://www.youtube.com/watch?v=w-Wrn6qa6J-s> (19.10.2024).
- Francis, *Ad participes Occursus Internationalis Moderatorum Servitii Internationalis Renovationis Charismaticae Catholicae*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 7 (2019), pp. 1075–1078.

- Francis, *Ad participes Occursus provecti a Catholic Charismatic Renewal International Service*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 12 (2023), pp. 1370–1372.
- Guzowski K., *Duch Dialogujący (ang. Dialoguing Spirit)*, Lublin 2016.
- ICCRS—Doctrinal Commission, *Baptism in the Holy Spirit*, Vatican City 2012.
- ICCRS—Doctrinal Commission, *Deliverance Ministry*, Vatican City 2017.
- John Poul II, *Novo millennio ineunte*, Vatican City 2001.
- Johnson T. M., Zurlo A. G., *Introducing Spirit-Empowered Christianity*, Tulsa 2023.
- Kobyliński A., *Is Pentecostalisation the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalisation of Christianity*, “The Religious Studies Review” 266 (2017) no. 4.
- Laurentin R., *Catholic Pentecostalism*, Doubleday(publisher) 1977.
- Linde-Usiekniewicz J., Smith P. G., *Pocket Oxford PWN Polish Dictionary*, Oxford University Press 2007.
- Martin R., *A New Pentecost*, Maynooth 2011.
- McGuire M. B., *Toward a Sociological Interpretation of the “Catholic Pentecostal” Movement*, in: *Review of Religious Research*, 16 (1975) no. 2.
- Moran M., *The Spirituality at the Heart of the Catholic Charismatic Renewal Movement*, “Transformation” 30 (2013) no. 4.
- Oconnor E. D., *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Ave Maria Press 1971.
- Papst trifft Waldenser—Interview mit Kardinal Koch, (10.06.2015), https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/06/11/papst_trifft_waldenser_%E2%80%93_interview_mit_kardinal_koch/de-1150398 (09.12.2024).
- Pontifical Council For The Laity, *International Associations of the Faithful. Directory*, Vatican City 2006.
- Pontificio Consiglio per i Laici, *Associazioni Internazionali di Fedeli. Repertorio*, Vatican City 2004.
- Poppleton P., *The Formation of the IPECC, “New Wine and New Wineskins”* 11 (2023) fall.
- Ranaghan K., Ranaghan D., *Catholic Pentecostals*, Paulist Press 1969.
- Rosa A. L., *Pentecostalismo católico: Histórico e espiritualidade [Catholic Pentecostalism: history and spirituality]*, “Revista Unitas” 5 (2017) no. 1.

- Sawa P., *Contemporary Christian spirituality: description, attempted evaluation, perspectives*, "Studia Pastoralne" 14 (2018).
- Siemieniowski A., *Pluralizm wspólnot w parafii – postulaty i realia*, „Wrocław Theological Review Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (2003) no. 11.
- Siemieniowski A., *From the Council of Churches to the Forum of Christians: a recent development in ecumenism*, "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 45 (2024) no. 2.
- Siemieniowski A., *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny* [The Pentecostalization of Christianity. A theological and pastoral guide], Wrocław 2020.
- Siemieniowski A., Kiwka M., *Christian Charismatic Movements: Threat or Promise?*, Göttingen 2021.
- Souza C. F. B., *Catholicism between the tradition and the reinvention: new communities, lay consecrated and eremitic life in the Archdiocese of Belo Horizonte*, "HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião" 17 (2019) no. 53.
- Stewart J. M., *Laying the Foundation. A history of the Disciples of the Lord Jesus Christ*, TX, USA 2005.
- Suenens L. J., *Malines Documents (1): Theological and Pastoral Orientations on the Charismatic Renewal*, Malines (Belgium) 1974.
- Suenens L. J., *Malines Documents (6): A controversial phenomenon. Resting in the Spirit*, Dublin 1987.
- Swenson D., *Alleluia!: The Return of the Prototype*, Wrocław 2018.
- The Pontifical Council for the Laity, *Decree*, in: ICCRS, *Then Peter stood up...*, Vatican City 2017.
- Umeh J. O., *Pentecostalism and mission. A missiological Study of Nigerian Pentecostalism*, Rome 2008.
- Wilkinson M., Au C., Haustein J., Johnson T. M., *Brill's Encyclopedia of Global Pentecostalism*, Boston (Brill) 2021.
- Wołyniec W., *Podręcznik formacyjny. I rok formacji grup małżeństw i rodzin* [Formation Manual. First year formation of marriage and family groups], Wrocław 2013.
- Zurlo A. G., Johnson T. M., Crossing P. F., *World Christianity and Mission 2021: Questions about the Future*, "International Bulletin of Mission Research" 45 (2021) no. 1.

Rev. Piotr Łabuda

 <https://orcid.org/0000-0002-9044-817X>
piotr.labuda@upjp2.edu.pl

The Pontifical University of John Paul II in Kraków

 <https://ror.org/0583g9182>

The Holy Spirit as the gift in the ‘Hour of Jesus’

 <https://doi.org/10.15633/ps.29403>

Rev. Piotr Łabuda – Associate Professor at the Pontifical University of John Paul II in Krakow, Head of the Department of Sacred Scripture and Patrology at the Faculty of Theology, Tarnów Branch, Lecturer in the New Testament at the Pontifical University of John Paul II in Krakow and at the Redemptorist Seminary in Tuchów. Editor-in-chief of several biblical series (e.g. *Krąg Biblijny*, *W Kręgu Słowa*, *Tolle, Lege!*, *Źródło Wody Żywej*).

Article history • Received: 20 Mar 2025 • Accepted: 8 Apr 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Holy Spirit as the gift in the 'Hour of Jesus'

According to Luke, the ascending Jesus instructs his disciples to remain in Jerusalem until they are 'clothed with power from on high' (Luke 24:49). In the account of the Acts of the Apostles, the Master's promise is fulfilled on the day of Pentecost (Acts 2:1-4). John, however, presents the gift of the Holy Spirit differently. In the Fourth Gospel, the Church receives the gift of the Spirit in the 'hour of Jesus.' John emphasizes that Jesus, 'bowed his head and gave up his spirit' (John 19:30), marking the inauguration of the outpouring of the Holy Spirit. This gift is also symbolized by the water that flowed from Jesus' side (John 19:34). The Risen Christ imparted this Spirit to his disciples when he appeared to them and "breathed on them" (John 20:22). This paper explores the theological intent of John, who shapes the Passion narrative and the account of the Resurrection to demonstrate that the gift of the Spirit is continuously bestowed by Jesus upon the Church community. The study seeks to answer whether John's account presents a different perspective on the 'gift of the Spirit' compared to Luke's or whether it serves to complement it.

Keywords: Hour of Jesus, Holy Spirit, Passion of Jesus, gift, Gospel of John

Abstrakt

Dar Ducha Świętego w „godzinie Jezusa”

Według św. Łukasza wstępujący do nieba Jezus, nakazuje uczniom, by ci pozostali w Jerozolimie, aż zostaną „przyobleczeni w moc z wysoka” (Łk 24, 29). W przekazie Dziejów Apostolskich obietnica Mistrza spełnia się w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-4). Inaczej dar Ducha Świętego ujmują św. Jan. W Czwartej Ewangelii bowiem Kościół otrzymuje dar Ducha Świętego w „godzinie Jezusa”. Św. Jan podkreśli, iż Jezus „skłoniwszy głowę, oddał ducha” (J 19, 30). Była to inauguracja czasu wylania Ducha Świętego. Ten dar symbolizuje również woda, która wypłynęła z boku Jezusa (J 19, 34). Tego Ducha przekazuje uczniom Zmartwychwstały, który przyszedłszy do nich „tchnął na nich” (J 20, 22). Opracowanie pokazuje teologiczny zamysł św. Jana, który tak kreśli wydarzenia pasyjne oraz przekaz o zmartwychwstaniu aby pokazać, iż dar Ducha jest nieustannie przekazywany przez Jezusa wspólnocie Kościoła. Studium stara się odpowiedzieć na pytanie, czy przekaz św. Jana jest różny czy uzupełniający się z dziełem św. Łukasza ujęciem „daru Ducha”.

Słowa kluczowe: Godzina Jezusa, Duch Święty, Męka Jezusa, dar, Ewangelia św. Jana

In Johannine theology, the motif of the hour of Jesus – His passion, death, and glorification – is of central significance.¹ These events represent the climax of John's Christology.² In keeping with the apocalyptic tradition, this is an eschatological hour, which the evangelist closely associates with the outpouring of the Holy Spirit. John underscores that the Spirit actualizes the event of Jesus in history and that Christ bestows the Spirit upon His disciples to empower them for their apostolic mission.³ Unlike the Gospel of Luke, John shows that this bestowal takes place not on the day of Pentecost but in the 'hour of Jesus'.⁴

This article comprises four sections:

1. "Jesus desires that all be 'finished'" (John 19:28);
2. "He gave up his spirit" (John 19:30);
3. "Blood and water came out" (John 19:34);
4. "Receive the Holy Spirit" (John 20:22).

The aim of this study is to examine the interrelation between the hour of Jesus and the mystery of the gift of the Holy Spirit – an examination of when and how, according to John's intent, the imparting of the Spirit took place. The Fourth Gospel, unlike Luke, indicates that the Holy Spirit was given to the community of believers not only on the day of Pentecost but also in the 'hour of Jesus.' It is therefore appropriate to

1 See I. de La Potterie, *Męka Pańska według świętego Jana* (J 18, 1–19, 42), in *Męka według czterech Ewangelii*, ed. A. Vanhoye, Ch. Duquoc, I. de La Potterie, and É. Charpentier (Kraków: Kairos, 2002), 71; H. Witczyk, „Godzina Jezusa” – ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, *Verbum Vitae* 8 (2003): 117.

2 F. Porsch, *Johannes–Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar, NT, Bd. 4) (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988), 205; A. Marchadour, *L'Évangile de Jean. Commentaire pastoral* (Commentaires) (Paris: Centurion-Outremont, Novalis, 1992), 236–237; K. Wengst, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4.2) (Stuttgart 2001), 260.

3 See L. F. Ladaria, *Cristologia del Logos y cristología del Espíritu*, *Gregorianum* 61 (1980), no. 2: 353–360; I. de la Potterie, *Cristologia e pneumatologia in San Giovanni*, in *Bibbia e cristologia*. Pontificia Commissione Biblica (Parola di Dio 5) (Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1987), 275.

4 For discussions on the Holy Spirit in the work of Luke, see R. Głuchowski, “‘Gdy nadszedł w końcu dzień Pięćdziesiątnicy...” (Dz 2, 1),’ in *Duch Święty*, ed. P. Łabuda, (Źródło Wody Żywej 4) (Tarnów: Biblos, 2017), 291–300; M. Bednarz, “The Holy Spirit in the Gospel of St. Luke,” in *Duch Święty*, ed. P. Łabuda, (Źródło Wody Żywej 4) (Tarnów: Biblos, 2017), 229–236.

reflect on whether these are two distinct perspectives on the ‘gift of the Spirit’ or complementary ones.

1. Jesus desires that all now be ‘finished’ (John 19:28)

John’s account of Jesus’ death (John 19:28–30) is framed by the verb τετέλεω – ‘It is finished’ (John 19:28, 30). The phrase τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή signifies the completion of Jesus’ mission and the fulfilment of God’s plan.⁵ Jesus accomplishes everything foretold in Scripture and desires to complete the work entrusted to Him by the Father (John 17:4). While dying, Jesus is not alone (John 8:29), as His death marks His return to the Father. This is emphasised by His final words, ‘It is finished’ (τετέλεσται), which simultaneously constitute an act of salvation for humanity. The words τετέλεσται and τελειωθῇ (John 19:28, 30) are closely linked to the blood flowing from Christ’s pierced side (John 19:34), which in the Bible symbolises life (cf. Lev. 17:11, 14; Deut. 12:23).

The term ‘all’ (πά ντα; John 19:28) refers to the entirety of Jesus’ Passion (cf. John 18:4). John emphasises that Jesus fully completes the work He undertook. In John 13:1, what Jesus knows pertains to the hour that has already arrived. Thus, the phrase ‘in order to fulfil the Scripture’ (John 19:28) refers not only to what preceded it but also to everything that follows.⁶ This is the only instance in which the evangelist employs the term *teleio, w* (‘to fulfil’) in reference to Scripture. Elsewhere, he uses the verb πληρόω (‘to complete’).⁷ The verb τελειόω appears to originate from an earlier tradition.⁸ John employs this term with full awareness, as demonstrated by several factors. Firstly, τελειόω shares the same

5 See H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l’Évangile spirituel* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1967), 516; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Częstochowa 2010*, 246–247 (Nowy Komentarz Biblijny, vol. IV/2).

6 See X. Léon-Dufour, *Lecture de l’Évangile selon Jean*, vol. 4: *L’heure de la glorification* (chapitres 18–21) (Parole de Dieu) (Paris 1996), 151; R. E. Brown, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire de récits de la Passion dans les quatre évangiles*, Paris 2005, 1178.

7 See John 12:38; 13:18; 15:25; 17:12; 19:24.

8 See M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L’Évangile de Jean (Synopse des quatre Évangiles, vol. 3)* (Paris 1977), 440; R. E. Brown, *La mort du Messie* (Paris 2005), 1179.

root as tele, w, indicating that the fulfilment of Scripture constitutes the complete realisation of Jesus' mission. Moreover, the evangelist has already used the verb τελειῶ in relation to the work entrusted to Jesus by the Father.⁹ Finally, the meaning of τετέλεσται confirms this interpretation: the term signifies the culmination of the Son's journey, in which He consistently carries out the Father's will. The phrase 'he bowed his head and gave up his spirit' (John 19:30) indicates that Jesus accepted death of His own volition. The act of bowing His head symbolises His entrustment to the Father.¹⁰

The verb τετέλεσται serves as a literary bracket, both opening and closing the account of Jesus' dying. This structure is formed by John 19:28 and John 19:30, which parallel each other. In both passages, Jesus Himself is the agent of the actions described:

a) Jesus knew that all was now finished (τετέλεσται) — John 19:28

b) He said, 'I am thirsty.' — John 19:28

a') He said, 'It is finished.' (τετέλεσται) — John 19:30

b') Then he bowed his head and gave up his spirit. — John 19:30.

At the centre of this account is Christ's cry, διψῶ ('I thirst'), a natural plea from a dying man experiencing intense thirst. This also serves as evidence that Jesus truly had a human body.¹¹ However, because this occurs in the context of Scripture being fulfilled, we can discern a deeper meaning in His words, 'I thirst.' John emphasises that Jesus is aware that this is how 'the Scripture is fulfilled' and that He longs to be united with the Father. Christ identifies with the persecuted psalmist,¹² even though the evangelist does not quote the psalm, as its author appears to reproach God for his fate.

⁹ See John 4:34; 5:36; 17:4.

¹⁰ It is also worth noting that the verb τετέλεσται corresponds to the conclusion of the creation account: 'God finished his work on the sixth day' (Gen. 2:2). See X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. IV (Paris: Seuil, 1996), 156.

¹¹ See H. Langkammer, *Passio Domini Nostri Jesu Christi. Nowy Testament o meście i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, 112. Some exegetes indicate that this cry primarily expresses a thirst for love: 'He gave everything and received nothing in return—neither understanding nor a response, except from that small group of faithful ones. Therefore, His thirst is intense.' R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 1999, 397.

¹² See Ps. 63:2; 69:22; 22:15. Zob. R. E. Brown, *La mort du Messie*, 1181; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 13–21, 247.

Jesus Himself directs His own path (cf. John 10:17–18).¹³ Undoubtedly, the verb ‘I thirst’ means His determination to ‘drink the cup’ given to Him by the Father (John 18:11) in a spirit of obedience (John 13:1). However, the words ‘I thirst’ may also be analyzed on a symbolic and salvific level. One may discern here a reference to the Passover lamb—Jesus as the ‘Lamb of God who takes away the sin of the world’ (John 1:29). His role parallels that of the Passover lamb in the theology of the chosen people. Thus, Jesus thirsts for our salvation. In the Gospel of John, the phrase ‘I thirst’ serves as a summary: He has completed the work of revelation and redemption (‘It is finished’).

The words ‘I thirst’ may also recall the Samaritan woman’s request: ‘Sir, give me this water, so that I may never be thirsty or have to keep coming here to draw water’, as well as Jesus’ assurance that He will give her ‘living water’, after which she will never thirst again (see John 4:7–15).¹⁴ This passage clearly illustrates the twofold meaning of ‘I thirst’. The first pertains to the physical need of a thirsty man. The second refers to the spiritual realm—it is the Holy Spirit who will satisfy the spiritual thirst of a believer. The spiritual dimension of thirst is explicitly expressed in John 7:37–38, which speaks about the last day of the Feast of Tabernacles. This idea is further developed in the following verse about ‘living water’: ‘Now he said this about the Spirit, which believers in him were to receive; for as yet there was no Spirit, because Jesus was not yet glorified’ (John 7:39).¹⁵

Jesus’ words to the Samaritan woman, as well as His proclamation in the Temple during the Feast of Tabernacles, were fulfilled on the cross. The dying Jesus longed for the Holy Spirit to descend upon believers.¹⁶ Therefore, in John 19:30, the evangelist notes that Jesus παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (‘gave up,’ or perhaps more precisely, ‘handed over’ the Spirit). Thus, the event of Jesus reached its completion: ‘It is finished’ (John 19:28),

¹³ See R. E. Brown, *La mort du Messie*, 1181; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 13–21, 247.

¹⁴ See B. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, Kraków 2002, 326.

¹⁵ Some manuscripts add ‘Holy’ in John 7:39. See S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 1–12. Wstęp—przekład z oryginału—komentarz (Częstochowa 2010), 652–653 (Nowy Komentarz Biblijny, IV/1).

¹⁶ See R. E. Brown, *La Passione nei Vangeli* (Brescia 1988), 105; S. Witkowski, *Męka Pańska według Ewangelii św. Jana* (Kraków: Wydawnictwo „La Salette”, 2001), 82.

though the history of salvation continues until the end of time. It is on the cross that the era of the Holy Spirit begins as the continuation of Christ's work.

2. He 'gave up his spirit' (John 19:30)

The author of the Fourth Gospel emphasizes that, having said, 'It is finished' (tete, lestai), Jesus 'bowed his head and gave up his spirit' (κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) (John 19:30). While Mark (Mark 15:37) and Luke (Luke 23:46) use the term ἐξέπνευσεν ('breathed his last'), John employs a completely different expression: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Consciously and purposefully, he speaks about Jesus's death with entirely new words.

The expression παρέδωκεν τὸ πνεῦμά carries a threefold meaning. Firstly, it signifies that Jesus died. The active voice of the verb suggests that His death was a conscious act: until the very end, Jesus remained in control of His fate. However, a deeper interpretation points to the completion of His earthly mission. The phrase 'gave up his spirit' reflects the defining characteristic of His entire work: Jesus' disposition of self-giving. Thirdly, John had already suggested a connection between Christ's departure—His glorification—and the gift of the Holy Spirit (John 7:39; 16:7). John's account of Christ's death reveals the fulfillment of this prediction: as Jesus left the world, He imparted to His disciples the Spirit He had promised them as the fruit of His return to the Father.¹⁷

The phrase 'he bowed his head' (John 19:30) may be understood as a depiction of Jesus' complete exhaustion. However, John uses these words to emphasize that Jesus retains control over His fate. As He journeys to Golgotha and dies upon the cross, He is truly Lord and King. He needs no assistance—He carries His cross Himself (John 19:17).

Bearing this in mind, we can see in this moment more than merely the gesture of a dying man.¹⁸ Christ 'bowed his head' toward two persons:

¹⁷ See S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 13–21 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010), 248.

¹⁸ See R. E. Brown, *La mort du Messie*, 1188. John does not emphasize the tragic and painful dimension of the Passion events but rather the kingship of the Master. See P. Łabuda, 'Jezus jako król w czwartej Ewangelii. "To Ty powiedziałeś, że jestem królem"'

His Mother and the beloved disciple.¹⁹ He inclined toward those who represented the nascent Church and entrusted them with the inheritance of the Holy Spirit. This event inaugurates the outpouring of the Holy Spirit.²⁰

Such an interpretation aligns with the dual or even triple-layered meaning that is characteristic of John's Gospel.²¹

While the Synoptic Gospels describe the dying Jesus as surrendering His spirit to the Father, St. John identifies this spirit with the Holy Spirit, who was in Christ and acted through Him. From this moment on, the Holy Spirit will be present and will act in believers. In His death, Christ opened the way for the Holy Spirit, whom those standing at the foot of the cross receive on behalf of the Church.²²

3. 'Blood and water came out.' (John 19:34)

The final scene depicting Jesus' crucifixion provides a spiritual and theological explanation of His death. This is emphasized by its three-part structure:

Introduction (John 19:31–32)

A. The Events (John 19:33–34)

– Negative rendering: 'They did not break his legs' (John 19:33)

(J 18, 37), "Seminare" 24 (2007), pp. 83–94, <https://doi.org/10.21852/sem.2007.24.09>; J. Królikowski, *Królewskość Jezusa Chrystusa w opisie męki w Ewangelii św. Jana*, "Seminare" 25 (2021), no. 2, 12–146.

¹⁹ See X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. 4, 159; A. Marchadour, *L'évangile de Jean*, 237; S. Witkowski, *Męka Pańska według Ewangelii św. Jana*, 89.

²⁰ See I. de la Potterie, *Męka Pańska według św. Jana*, 86.

²¹ See C. M. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii* (Kraków: WAM, 1999), 137; É. Charpentier, 'Pomoc w uroczystej lekturze opisów Męki', in: *Męka według czterech Ewangelii*, 127.

²² According to Saint John, Jesus is exalted already on the cross, passing from this world to the Father (see John 13:1; 17:11), and rejoices in what, according to the other evangelists, He obtained only after the Resurrection. In the Fourth Gospel, the cross is the source of the gift of life—the Holy Spirit. Its bestowal occurs in various circumstances. Thus, Saint John presents his own concept of Pentecost, distinct from Luke's version (see Acts 2:1–42). Cf. I. de la Potterie, 'La Passione secondo Giovanni (18, 1–19, 42)', in: *La Passione secondo i quattro Vangeli*, ed. A. Vanhoye, I. de la Potterie, and Ch. Duquoc, Brescia 1983, 70 (UT 5); F. Porsch, *Johannes-Evangelium*, Stuttgart 1988, 206; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, Biblia Lubelska (Lublin 2000), 207.

- Positive rendering: 'One of the soldiers pierced his side with a spear, and at once blood and water came out' (John 19:34)

B. The Triple Testimony (John 19:35)

- 'He who saw this has testified'
- 'His testimony is true'
- 'He knows that he tells the truth'

A'. The Significance of the Events (John 19:36–37)

- Negative rendering: 'None of his bones shall be broken' (John 19:36)
- Positive rendering: 'They will look on the one whom they have pierced' (John 19:37).

The evangelist presents circumstances essential for understanding the event that particularly interests him (John 19:31–32), situating it within the Paschal context. He is the only one to mention that 'it was the day of Preparation' (John 19:31) and that Jesus was sentenced to death 'about noon' (John 19:14), the time when priests were offering lambs in the Temple in preparation for the feast. Only John describes what happened immediately after Jesus' death: the Jews asked Pilate to have the legs of the crucified men broken to hasten their death before the Passover feast so that they could be taken down from their crosses (see Deuteronomy 21:22–23). Pilate agreed, even though Roman law stipulated that the bodies were to remain on the crosses. Through this presentation of events, John reveals a deeper significance of the events.²³

According to John, Jesus' death is not a defeat but leads to life. Instead of breaking His legs, one of the soldiers pierced His side with a spear, from which blood and water came out. The piercing (or opening) of Christ's side may have two meanings. Firstly, it was intended to hasten His death. The spear pierced His heart, causing His death, and from His heart flowed blood and water. In this way, the evangelist emphasizes both Jesus' death and His humanity. However, John's intent is more profound: he draws theological conclusions from this event.²⁴ This

²³ See H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, 531.

²⁴ The event that occurred cannot be easily explained medically (see C. M. Martini, *Meša Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, p. 147). However, it is possible that in a crucified person, a certain amount of blood remains in the heart, and a serous fluid accumulates around it (see P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, (Lire la Bible 6), Paris: CERF, 1969, 250).

is evident in the way he underscores his testimony (John 19:35), which stands at the centre, thereby connecting the event itself with its interpretation rooted in Scripture. The particular emphasis on testimony suggests that John considers the recorded event to hold special significance for the life of the Church. He attributes great importance to this scene, especially to the outpouring of blood and water.²⁵

The witness is the one who ‘saw.’ In the way the soldiers looked, there was no faith (John 19:33). In the eyewitness (John 19:35), on the contrary, there was an act of faith. He looked at a twofold event—one rendered both negatively and positively (John 19:33–34).²⁶ The eyewitness delved into the significance of the event and conveyed its dual dimension: as a fact and as a symbolic reality. The verb ‘to see,’ which refers to the testimony, is in the perfect tense (ὁ ἑωρακώς), thus expressing an ongoing effect. This stresses that seeing is transformed into testimony, acquiring a sense of continuity and permanence. The witness recounts the event that he understood through faith. This perspective sheds light on his statement: ‘His testimony is true, and he knows that he tells the truth’ (John 19:35). The terms ‘true’ and ‘the truth’ refer not only to the event itself but also to the spiritual dimension of reality (truth). The verb μαρτυρέω (‘to testify’) is also in the perfect tense. The evangelist’s statement is open to the future—from Jesus to the time of the Church, from the eyewitness to believers of all times. The witness saw the event, understood it, and bore testimony. We, on the other hand, believe based on his seeing (as a historical event), his understanding (through faith), and his testimony. The seeing of this firsthand witness would become the way the Church, i.e. future believers, sees it (‘they will look’). Thus, we will be able to attain salvation as disciples of Jesus, contemplating the Crucified One with the eyes of faith. The Holy Spirit authenticates this testimony: ‘He knows that [Jesus] tells the truth, so that you also

²⁵ See I. de la Potterie, *Męka Pańska według świętego Jana*, 87.

²⁶ The significance of the events is emphasized by biblical quotations. The first: ‘You shall not break any of its bones’ (Ex 12:46) refers to the first event (the soldiers did not break Jesus’ legs—John 19:33); and the second: ‘When they look on the one whom they have pierced’ (Zech 12:10) refers to the second event (the flow of blood and water—John 19:34).

may believe, for He comes from the Father and the Son and continually makes present the word of Jesus' (cf. John 15:26ff; 16:14f).²⁷

The pericope John 19:31–37 is closely connected to the preceding one, which recounts the death of Jesus (John 19:28–30). The verses John 19:28, 30, and 34 develop the theme of the gift of the Holy Spirit, granted by Jesus. While dying, He thirsts for His ministry to continue through the action of the Holy Spirit (John 19:28; cf. John 16:7), which is fulfilled when He 'gave up his spirit' (John 19:30). The water that flowed from Jesus' side (John 19:34) also symbolizes the outpouring of the Holy Spirit.

The priests of the Old Covenant killed the lamb in such a way that its blood, identified with life, would flow out and not coagulate. Similarly, the author of the Fourth Gospel emphasizes that from Jesus' side 'at once blood and water came out' (καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ, John 19:34). Immediately after His death, Jesus bestowed the gifts of blood and water. Thus, He brought life.²⁸

The outpouring of water signifies the enduring gift of the Holy Spirit from the moment Christ died.²⁹ This fulfills what Jesus had previously foretold: 'As the Scripture has said, "Out of his heart shall flow rivers of living water."' (John 7:38, Revised Standard Version Catholic Edition). It was then that He applied to Himself the prophetic words of Ezekiel (cf. Ezek. 47:1). The verb ἐξέρχομαι ('flowed out') appears in Ezekiel's prophecy, which speaks of water issuing from below the threshold of the Temple and becoming a stream that waters the desert.

It is in this spirit that the Book of Zechariah prophesies: 'On that day a fountain shall be opened for the house of David and the inhabitants of Jerusalem, to cleanse them from sin and impurity' (Zech. 13:1; cf. Ezek. 36:25–27). These words relate to an earlier prophecy: 'And I will pour out a spirit of compassion and supplication on the house of David and the inhabitants of Jerusalem, so that, when they look on the one whom they have pierced, they shall mourn for him' (Zech. 12:10). The words from

²⁷ S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 13–21, 261.

²⁸ The verse John 19:34 was, in some manuscripts (e.g. B, C, L), added at the end of Matthew 27:49. In the Gospel of Matthew, it expresses the idea that Jesus was pierced with a spear before His death.

²⁹ See R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, 397; I. de la Potterie, *Cristologia e pneumatologia in San Giovanni*, 284.

Zechariah refer not only to the piercing of Jesus' side but also to the water that flows from it.

According to John, all this was fulfilled when Jesus' side was pierced. He became the source of living water that symbolizes the Holy Spirit (cf. John 7:38–39). Lifted up on the cross, Jesus draws all people to Himself (John 12:32), and all who believe in Him receive the Holy Spirit (cf. John 7:39).³⁰

Here, water signifies the Holy Spirit and is connected with blood, which symbolizes Christ's sacrifice. The Holy Spirit is Jesus' gift; He is the source of the Spirit. The order of words plays a role here. Some manuscripts reverse the sequence (*water and blood*), no doubt due to harmonization with 1 John 5:6. In this case, the scribes were already influenced by Christian experience.³¹

It is out of Jesus' death that sacramental life emerges: baptism (water) and the Eucharist (blood). The Church was given these gifts by the Crucified. The order of words—mentioning water after blood—Implies that the Holy Spirit is the fruit of Jesus' sacrifice.³²

4. 'Receive the Holy Spirit' (John 20:22)

In his account of the encounter between the Risen Christ and His disciples, John emphasizes that Jesus gives them the Holy Spirit (John 20:19–23). This pericope consists of two closely interrelated parts: Jesus' appearance (John 20:19–21) and the conferral of the mission

³⁰ See. I. de la Potterie, *La Passione secondo Giovanni*, 70; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. IV, 163; A. M. Ramsey, *La résurrection du Christ. Essai de théologie biblique* (Tournai: Casterman, 1968), 97; B. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, 331.

³¹ See J. Kremer, *Die Osterevangelien—Geschichten um Geschichte* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977) 162.186; R. E. Brown, *La Passione nei Vangeli*, 107; C. M. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, 148–149; B. Maggioni, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, 331; R. E. Brown, *La mort du Messie*, 1301.

³² See P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, 253; I. de la Potterie, *Cristologia e pneumatologia in San Giovanni*, 285–286.

(John 20:22–23).³³ This takes place in the evening on the first day of the week.³⁴ John stresses the initiative of the risen Christ, who enables the disciples to recognize Him and entrusts them with their mission. He breathes on them, thus imparting the Holy Spirit and the power to forgive sins.

While depicting the events related to the appearances of the risen Christ, the evangelists emphasize the role of the ecclesial community, particularly the mission of the apostles (these are the so-called missionary revelations).³⁵ The disciples are sent forth to continue the mission of their Master, which He was given by His Father (John 17:17–19).³⁶ While writing about the sending of the Son by the Father, John does not use the aorist tense but the perfect tense ('As the Father has sent me' – ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, John 20:21). In this way, he underscores the ongoing nature of the mission, which will be continued by the assembly of the apostles.³⁷ In the world, the apostles will reflect His presence and, thereby, the presence of the Father. Jesus bestows the Holy Spirit upon the apostles, indicating a Trinitarian truth: the entire Trinity is

³³ On the literary relationship between these two parts, see Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien. Ein traditionsgehistorischer Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart 1967, 130–131 (*Stuttgarter Bibelstudien* 26).

³⁴ This is not only chronological information but also liturgical. It refers to the first day of the week, when the Eucharist was celebrated (see Acts 20:7; 1 Cor 16:2). See X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, (*Parole de Dieu*), Paris 1971, 235.

³⁵ The missionary revelations of Jesus are referred to by others as official or apostolic Christophanies. See M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 365; J. Daniélou, *La risurrezione* (Torino: Borla Editore, 1970), 52.

³⁶ M.-É. Boismard argues that the theme present here is that of Jesus as the new Moses, in accordance with Deuteronomy 18:18. Just as Moses, Jesus conveys to the people the words He received from God (cf. John 7:16b; 8:28; 12:49–50; 14:24b). See M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 471.

³⁷ See P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, 369. X. Léon-Dufour argues, however, that this does not refer to the Apostles and their successors, but to all the disciples. See X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. IV, 235; F. Porsch, *Johannes–Evangelium*, 215. Prophets often appointed their successors. The one who sent a representative authorized him, granting him a portion of his authority so that he could properly represent him. Likewise, Jesus appeared to the Apostles and sent them into the world (self-revelation and mission). See G. Ghiberti, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni: confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie*, (*Studi Biblici* 19), (Brescia: Paideia, 1972) 101–102.

the source of sanctification. This marks both the culmination and the conclusion of Jesus' mission.³⁸

When Jesus came, He 'showed them his hands and his side' (John 20:20), proving that He was the same Jesus who had been crucified. He did not show them His hands and feet but His hands and His side. Thus, He presented Himself as the one who had been crucified and from whose side blood and water had flowed (John 19:34). From Jesus' side came forth the Holy Spirit, who enlivens the human soul just as water gives life to the earth.

Life, particularly life in union with Jesus, is a distinctive theme of the Fourth Gospel.³⁹ Through His words and deeds, Jesus reveals life in its various meanings. Its full revelation and outpouring could not take place before Christ's Passion and Resurrection. Only the blood and water that came from His side refer to the Holy Spirit, who is the life-giving power whose source is the dying Christ (John 19:34). By pointing to His pierced side, Jesus recalled the water of life that flowed from Him, symbolizing the Holy Spirit given to those who believe (John 19:34; cf. John 7:39). In doing so, He signified that the promises concerning the Paraclete were fulfilled in the hour of His glorification.⁴⁰

Jesus 'breathed on them' the Holy Spirit. With the power of the Spirit, He awakened in the disciples Paschal faith and transformed them into a new creation that could continue His salvific mission in the world (John

³⁸ See G. Ghiberti, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni* 28; Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien*, 134; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus*, 235.

³⁹ Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien*, 132.

⁴⁰ Only Saint John calls the Holy Spirit the Paraclete (John 14:16, 26; 15:26; 16:7; 1 John 2:1). This is a noun formed from the passive voice of the verb *parakaleō* (I call, usually to aid). In Greek secular literature, it most often means 'to encourage,' 'to give courage,' and refers to someone called for help. From these meanings, the terms 'advocate' and 'defender' emerged. In Saint John's thought, this verb carries a deep significance, consistent with the tradition of the early Church. It primarily means 'to give good counsel,' 'to admonish,' and 'to encourage.' It also expresses the idea of effective help, guardianship, intercession, defense, and even accusation (John 16:8–11). Considering the rich semantic range of the term *para, klhōj*, it is more appropriate not to translate it but to retain its Greek form. See M. Bednarz, 'Zapowiedzi zesłania Ducha Świętego w Ewangelii św. Jana,' *Tarnowskie Studia Teologiczne* 16 (1998), 76–77.

20:23; cf. Acts 1:8–9).⁴¹ Apart from John's Gospel, the verb 'breathed' (ἐμφυσάω) does not appear anywhere else in the New Testament. It is used in the account of the creation of man (Gen. 2:7 LXX), where it emphasizes that man exists by the breath of God. Thus, the risen Christ 'breathed' just as God did in the act of man's creation: 'He breathed into his nostrils the breath of life' (Gen. 2:7 LXX; cf. also Wis. 15:11). The one who experienced death made Himself known as the Lord of life.⁴²

While writing about the forgiveness of sins, John uses the passive voice of the verb (ἀφένονται – 'they are forgiven'). This construction suggests John's intention to avoid directly pronouncing the name of God. Thus, the passage may be translated as: 'If you forgive the sins of any, God will forgive them; if you retain the sins of any, God will retain them' (John 20:23; cf. 1 John 1:7, 9). Jesus grants the apostles the authority to forgive sins, cleansing them through God's power. Their ministry involves restoring a living communion with Jesus through His merits.⁴³ In the Greek text, a perfect tense is used, which corresponds to a continuous present tense. Consequently, sins are being forgiven in the present and will also be forgiven in the eschatological world.⁴⁴

⁴¹ See I. de la Potterie, *Cristologia e pneumatologia in San Giovanni*, 286–287.

⁴² See H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, 551; C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*, (Studies in Biblical Theology. Second Series 12), (London: Canterbury Press, 1970) 125; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. T. 1* (Poznań–Warszawa–Tyniec: Pallotinum, 1999) 391; F. Porsch, *Johannes–Evangelium*, 216; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, 214; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean.*, vol. IV, 236; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, (PSB), (Warszawa: Vocatio, 2000), 231; K. Wengst, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21*, 292.

⁴³ The situation is similar to Peter being entrusted at Caesarea Philippi (see Matt. 16:19), although in the case of the first of the Apostles, it concerns authority in a broader sense, not only the forgiveness of sins. The statement in John 20:23 is closer to Jesus' words in Matt. 18:18, where He addresses all the Apostles, speaking about sins and fraternal correction. On the connection between John 20:23, Matt. 16:19, and Matt. 18:18, see G. Ghiberti, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni*, 143–167. He considers John's text to be a modification of an earlier tradition. See A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28. Wstęp–przekład z oryginału–komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, vol. I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008, 128–130, 226–227.

⁴⁴ See M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 472. It seems that some manuscripts modify the text to the present or future tense for the sake of simplification. See S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, 299. John 20:22–23 is considered a classic passage for the institution of the sacrament of penance.

Some scholars suggest that John 20:19–23 describes the ‘Johannine Pentecost.’⁴⁵ St Luke, in narrating the final Christophany, speaks only of the promise of the sending of the Holy Spirit (cf. Luke 24:49), as if directing the reader to the second part of his work. St John, however, presents an ‘anticipation’ of the outpouring of the Holy Spirit. While depicting the final Christophany, Luke writes solely about the promise to send the Holy Spirit (see Luke 24:49), thus referring the reader to the second part of his work. John, on the contrary, anticipates the outpouring of the Holy Spirit. His intention was to encapsulate the entire Paschal mystery in a single scene. In this way, he emphasized that through Christ’s resurrection, a new world was born.⁴⁶

The outpouring of the Spirit takes place gradually, both before and after Pentecost. The imparting of the Spirit at Pascha, at Pentecost, and later are signs of the same reality that has been transforming the world from the moment of Jesus’ glorification (John 7:37–39). All these outpourings are one. On Pascha, the disciples were given the Spirit for the sake of their mission. Its solemn outpouring took place when the new people of God were being established (Acts 2:1–4).⁴⁷ In the last instance, the giving of the Holy Spirit serves as the starting point and the birth of a new community, which will march victoriously through the world under the guidance and power of the same Spirit.

Conclusions

The Gospel of John reveals a special, deeply internal relationship between Christ and the Holy Spirit. At the beginning of His public ministry, Jesus is presented by John the Baptist as the dwelling place of the Spirit of God. Then Jesus passes on the words that He received from His

See X. Léon-Dufour, *Lecture de l’Évangile selon Jean*, vol. IV, 239–243. Some scholars claim that it may refer to the giving of the Spirit to those who have come to believe as a result of the disciples’ ‘mission’ and have joined the community. See Th. Perkins, *The Gospel According to John*, in *The Catholic Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, (PSB), (Warsaw: Vocatio, 2001), 1174.

45 See X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus*, 239.

46 See A. M. Ramsey, *La résurrection du Christ. Essai de théologie biblique*, 105.

47 See H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l’Évangile spirituel*, 552; P. Benoit, *Pas-sion et Résurrection du Seigneur*, 367.

Father. Having said, "It is the Spirit that gives life; the flesh is useless," He adds, "The words that I have spoken to you are spirit and life" (John 6:63). He is referring to the life-giving Spirit. Jesus' words are capable of convincing people to live in accordance with their message. They carry the sanctifying power of the Spirit (cf. 1 John 2:14; 3:9). In His farewell discourse, Jesus gives five promises of the Paraclete (John 14:16-17; 14:25-26; 15:26-27; 16:8-11; 16:13-15). All of them speak of the Spirit's perfecting work for the Church community.⁴⁸

Further passages in the Fourth Gospel indicate that the Holy Spirit, as a gift, comes from Jesus. He is the source of the Spirit. This is evident primarily in Christ's solemn statement in the Temple during the Feast of Tabernacles and, most significantly, in the accounts of His Passion, Death, and Resurrection.

The ministry of the historical Jesus is complete: 'It is finished' (John 19:28). Nonetheless, the history of salvation unfolds until the end of time. On the cross, the time of the Holy Spirit began—the Spirit that Jesus poured out on believers. He gave up His spirit (John 19:28). While dying, He made way for the Holy Spirit, received by those standing at the cross on behalf of the Church. Jesus is the source of living water, the symbol of the Holy Spirit. Lifted up on the cross, the Lord draws all people to Himself, and all who believe in Him receive the Holy Spirit. From His pierced side, blood and water flowed. The water signifies the Holy Spirit and is connected with the blood, which symbolizes Christ's sacrifice. This implies that the Holy Spirit comes from Jesus. He is its source, and its work continues Christ's ministry.

While appearing to His disciples, the Risen One shows them His hands and side, reminding them that He is the Crucified One from whose side blood and water flowed (John 19:34). It was from His side that the Holy Spirit flowed out, nourishing the earth as water does. When Jesus came to His disciples, He breathed the Holy Spirit upon them, thus imparting the power to forgive sins and bringing new life within them. The One who had experienced death revealed Himself as the Lord of life. By bestowing the Spirit upon His disciples, Jesus also awakened their faith, through which they would proclaim the Good News.

⁴⁸ See A. Jankowski, *Duch Dłkonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1983) 104.

In John's account, the bestowal of the Holy Spirit brings the Paschal mystery to its fulfillment. Through Christ's resurrection, a new world was born. The outpouring of the Holy Spirit on Easter, at Pentecost, and thereafter is each time a sign of the same reality—one that, since the glorification of Jesus, was transforming the world. All these outpourings constitute a unified whole.

There is, therefore, no contradiction between Luke's account—In which, as recorded in the Acts of the Apostles, the Holy Spirit was solemnly given to the Church community on the day of Pentecost (see Acts 2:1–4)—and John's account, for whom the giving of the Spirit took place in the 'hour of Jesus,' i.e. during his Passion and after his resurrection. The same Spirit is continually given to the community of believers.

References

- Bednarz M., *Zapowiedzi zstania Ducha Świętego w Ewangelii św. Jana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 16 (1998), pp. 75–100.
- Benoit P., *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris: CERF 1969 (*Lire la Bible*, 6).
- Boismard M.-É., A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, Paris 1977 (*Synopse des quatre Évangiles*, 3).
- Brown R. E., *La mort du Messie, La mort du Messie. Encyclopédie de La Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire de récits de la Passion dans les quatre évangiles*, Paris 2005.
- Brown R. E., *La Passione nei Vangeli*, Brescia 1988.
- Bussche H. van den, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967.
- Daniélou J., *La risurrezione*, Torino 1970.
- de la Potterie I., *Cristologia e pneumatologia in San Giovanni*, w: *Bibbia e cristologia. Pontificia commissione biblica*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, pp. 275–291 (*Parola di Dio*, 5).
- de la Potterie I., *La Passione secondo Giovanni* (18, 1–19, 42), w: *La Passione secondo i quattro Vangeli*, eds. A. Vanhoye, I. de la Potterie, Ch. Duquoc, (UT 5), Brescia 1983, pp. 55–71.
- de la Potterie I., *Męka Pańska według świętego Jana* (J 18, 1–19, 42), w: *Męka według czterech Ewangelii*, eds. A. Vanhoye, Ch. Duquoc, I. de la Potterie, É. Charpentier, Kraków 2002, pp. 69–88.

- Evans C. F., *Resurrection and the New Testament*, Studies in Biblical Theology. Second Series—12), London 1970.
- F. Porsch, *Johannes—Evangelium*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988 (Stuttgarter Kleiner Kommentar NT, 4).
- Ghiberti G., *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni: confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie*, Brescia 1972 (Studi Biblici, 19).
- Jankowski A., *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.
- Kremer J., *Die Osterevangelien—Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977.
- Królikowski J., *Królewskość Jezusa Chrystusa w opisie męki w Ewangelii św. Jana*, „Sympozjum” 25 (2021) no. 2, pp. 121–146.
- Ladaria L. F., *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, „Gregorianum” 61 (1980) no. 2, pp. 353–360.
- Langkammer H., *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994.
- Laurentin R., *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 1999.
- Léon-Dufour X., *Lecture de l'Évangile selon Jean. T. IV. L'heure de la glorification (chapitres 18–21)*, (Parole de Dieu), Paris 1996.
- Léon-Dufour X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, (Parole de Dieu), Paris 1971.
- Łabuda P., *Jezus jako król w czwartej Ewangelii*. „To Ty powiedziałeś, że jestem królem” (J 18, 37), „Seminare” 24(2007), 83–94.
- Łabuda P., *Duch Święty*, ed. P. Łabuda, Tarnów 2017 (Źródło Wody Żywej, 4).
- Maggioni B., *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, Kraków 2002.
- Marchadour A., *L'évangile de Jean, Commentaire pastoral*, (Commentaires), Paris–Outremont, Novalis, 1992.
- Martini C. M., *Męka Jezusa Chrystusa według czterech Ewangelii*, Kraków 1999.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21. Wstęp—przełożył z oryginału—komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny, IV/2).
- Miglietta M., *Uwagi o procesie Chrystusa*, „Zeszyty Prawnicze” 5 (2005) no. 1, pp. 5–49.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Jana*, (Biblia Lubelska), Lublin 2000.

- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza*, rozdziały 14–28. Wstęp—przekład z oryginału—komentarz, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny, I/2).
- Perkins Th., *Ewangelia według świętego Jana*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, eds. R. E. Brown, J. A., Fitzmyer, R. E., Murphy, Warszawa: Vocatio, 2001, s. 1108–1176 (PSB).
- Ramsey A. M., *La résurrection du Christ. Essai de theologie biblique*, Tournai 1968.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, T. 1, Poznań–Warszawa–Tyniec 1999.
- Seidensticker Ph., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien. Ein traditionsgechichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart 1967 (Stuttgarter Bibelstudien, 26).
- Witkowski S., *Męka Pańska według Ewangelii św. Jana*, Kraków 2001.
- Witczyk H., „Godzina Jezusa” — ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, „*Verbum Vitae*” 8 (2003), pp. 117–136.

Rev. Marian Šuráb

 <https://orcid.org/000-0003-4977-1386>
surab1@uniba.sk

Comenius University in Bratislava
 <https://ror.org/0587ef340>

A rhetorical-pastoral analysis of the trial of Jesus

 <https://doi.org/10.15633/ps.29404>

Marian Šuráb – Prof. ThDr., PhD. lectures on pastoral theology, homiletics, and rhetoric at the Faculty of Roman Catholic Theology of Sts. Cyril and Methodius, Comenius University in Bratislava, at the Department of Practical Theology. He is a priest of the Nitra diocese.

Article history • Received: 15 May 2025 • Accepted: 3 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

A rhetorical-pastoral analysis of the trial of Jesus

The trial of Jesus is one of the essences of the Gospel accounts. In the first part, this paper introduces Jewish and Roman law and its application to the trial. In the second part, the trial is analysed in terms of the presence of rhetorical components. First, the focus is on Jesus' communication in general, followed by the roles of the main protagonists of the trial, the argumentation and persuasion, and, finally, the purpose of questions as crucial rhetorical figures. In the last part, the paper connects specific forms of rhetorical expression with the ways they can be applied in pastoral theology.

Keywords: Jesus Christ, law, process, rhetoric, pastoral theology

Abstrakt

Retoryczno-pastoralna analiza procesu Jezusa

Proces Jezusa jest jednym z głównych tematów relacji ewangelicznych. Pierwsza część rozprawy przedstawia żydowskie i rzymskie prawo oraz jego zastosowanie w procesie. W drugiej części proces jest analizowany pod kątem obecności elementów retorycznych. Po pierwsze, przedstawiono ogólny sposób komunikacji Jezusa, pozycję głównych bohaterów procesu, argumentację, perswazję i znaczenie pytania jako ważnej figury retorycznej. W ostatniej części tekst łączy omówione kwestie retoryczne z zastosowaniami w teologii pastoralnej.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, prawo, proces, retoryka, teologia pastoralna

Rhetorical analysis is concerned with how speakers use language and other communication techniques to argue, inform, or engage their audience. In the ancient Greek and Roman worlds, rhetoric held an irreplaceable position in the judicial environment. The trial of Jesus is considered one of the emblematic scenes of Western culture and rightly requires rhetorical analysis. Its uniqueness is also in the fact that Jesus is judged by two types of legal processes: Jewish and Roman. Rhetorical analysis aids theological analysis, which by its methodology clarifies the process in its essence and significance in the salvation history. Since rhetoric is part of practical theology, it is from this aspect that its contribution will be presented.

1. Jewish and Roman law applied to the trial of Jesus

In the Athens of the fifth century BC, the judiciary reform and the introduction of a democratic constitution contributed to the development of rhetoric, the art of speaking and arguing. The ability to argue and persuade often made the difference between life and death. Successful trials brought the speakers, whether they were prosecutors or defence attorneys, fame and recognition among the people. This trend then continued in the Roman Empire, which further perfected the legal system. A type of judicial speech also arose—*genus iudicale*, which used a simple style (*genus subtile*).¹ The Jewish legal system was different. The primary reason is that it had a theocratic basis. It is built on the Covenant between Yahweh and the chosen people. The trial of Jesus is set in both the Jewish and Roman judicial systems.

Jewish law

Ancient Jewish criminal law is contained in the Five Books of Moses—the Pentateuch, and in the Talmud. The Pentateuch laid down the rules for social and religious life. It contains moral precepts that are based on natural law, as well as civil norms that organize the workings of Israel's civil institutions (family, economy, society, and the courts). Cultic

¹ The simple style (*genus subtile*) was characterized by simplicity, clarity, sharpness, and efficiency.

law establishes the norms of the true cult with its ceremonies, services, and ritual regulations. At the heart of the Pentateuch is the Decalogue, which articulates religious and moral principles. The commandments are apodictic in nature: they are unquestionable and irreversible.²

The Talmud describes Jewish customs and rabbinic interpretations of law. It consists of two parts: the Mishnah and the Gemara. The Mishnah is a collection of the religious-legal precepts of rabbinic Judaism. The Gemara are commentaries on these provisions. Hebrew criminal law addresses several crimes for which it imposes the death penalty. In addition to crimes such as adultery, kidnapping, incest, murder, and even disrespecting one's parents, there were also religious crimes—blasphemy, abandonment of the Jewish faith by an entire community, prophesying in the name of pagan gods, or false prophecy. Later, the halakhah (a legislative interpretation of the legal portion of the Torah—the Pentateuch), and haggadah (free commentaries on the epic portion of the Pentateuch) were also added to the Talmud. In post-Christ times, Jewish legal rules were arranged in the mishnah (135–200 CE).³

The Sanhedrin—the Great Council, was the supreme Jewish court with the greatest civil, criminal, religious and social jurisdiction, and authority. It was, in fact, not only a court, but also a legislative body of high authority. It consisted of 71 judges, 3 chambers, and was headed by a president (high priest) and a vice-president. The first chamber represented the Jewish clergy, the second chamber represented the scribes, and the third chamber, the so-called elders, the people's element of the institution. There were 3 court reporters at the sessions of the high council. One wrote down the acquittals and the arguments that the judges were required to give, which included the provision of the Torah. The second reporter wrote down the contrary verdicts and their arguments, and the third one wrote down all of this information together. The Jewish criminal justice system did not know the institution of a prosecutor. Thus, the dispositional principle applied here. Only the witnesses themselves could be prosecutors. Nor do we encounter concepts such as defence counsel or attorney in criminal proceedings.

² Cf. W. Przybyś, *Dzisiaj usłyszysz Boga...*, Kraków 1996, p. 142–146.

³ Cf. R. Hreňo, R. *Súdny proces s Ježišom*, <http://www.zoe.sk/?zoeopedia&heslo=S%FAdny+proces+s%AOJe%9Ei%9Aom+Kristom> (15.4.2025).

To convict the accused, a majority vote by at least two votes was required. The decision of the grand jury could no longer be appealed. It is important to note that Jewish law placed great emphasis on the staffing and qualifications of the members of the Grand Council. The members of the Grand Council were “elders” from prominent families, former high priests and scribes, especially from the Pharisee group. As far as personal qualifications were concerned, a judge had to be, according to the Torah, mild, religious, courageous, popular, or even free from anomalies of appearance. A person who didn’t have a business or a regular working position to earn a living could not become a judge. When imposing capital punishments, Jewish criminal law even excluded the presence of a judge who was elderly or a man who did not yet have a son of his own. This was to ensure a reasonable and moderate verdict. The Romans limited the powers of the high court, and it is not entirely clear whether the high court could pronounce a sentence of death. It is more likely that it needed the consent of a Roman procurator.⁴

The Gospel before the Jewish authorities mentions the first three interrogations of Jesus:

1. The first interrogation took place on the night before the deposed high priest Ananias (Jn 18:12–23).
2. The second interrogation was before the high priest Caiaphas (Mt 26:57–68; Mk 14:53–65; Lk 22:54; 63–65; Jn 18:24).
3. The third interrogation was before the Sanhedrin (Mt 27:1; Mk 15:1; Lk 22:66–71).

Roman law

In the context of the trial of Jesus, the use of the Lex Iulia de Maiestate seems most likely. This law, promulgated by the emperor Augustus (27 B.C.–14 A.D.), made it possible to punish any anti-Roman action in all provinces. Emperor Tiberius (A.D. 14–37) revised this law, and during his reign *crimen maiestatis* (treason) became a crime against the state

4 Cf. J. Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava 1994, p.1056; Cf. T. Pobjak, *Súdny proces s Ježišom nazaretským*, https://www.iusetsocietas.cz/fileadmin/user_upload/Vitezne_prace/Pobjak_-_Sudny_proces_s_Jezisom_Nazaretskym.pdf (14.04.2025).

in the broadest possible sense. It represented not only any attack on the Roman state and its institutions, but also on the emperor himself as the personification of the state, and the members of his family. The death penalty carried out was coupled with the forfeiture of property and even the obliteration of the memory of the condemned (*damnatio memoriae*).⁵

The indictment, called *postulatio*, was in Roman law the initiation of criminal proceedings. The Romans, like the Jews, did not know the institution of state prosecutors in criminal proceedings. However, unlike the Jews, the prosecution did not have to be brought by a direct witness to the crime. Any citizen could bring an action, and for a variety of motives. It could be the injured citizen himself, but also another citizen who could be motivated financially (the plaintiff acquiring $\frac{1}{4}$ of the convicted person's property) or by the patriotic pathos of an indignant Roman citizen. The prosecution itself was a very important element of the Roman criminal process and set the tone for the whole trial.

Pontius Pilate, as governor of the province of Judea, requests the wording of the indictment against Jesus from the Jewish high council. The high council significantly amends the indictment brought in the Jewish trial. The council is probably aware of the Romans' tolerant attitude toward religions and of the fact that a mere religious reason (blasphemy) would likely be insufficient for the prosecutor to impose the death penalty. This is why blasphemy is replaced by other charges: subversive activity, appeals for evasion of taxes to the emperor, and Jesus' claim to be the King of the Jews. The original religious accusation thus takes on a secular and, above all, political character. The province was under the direct administration of Rome, so the existence of a king as a Jewish national institution was out of the question. The declaration that Judea had a king, not an emperor, was a serious offense against the Roman armed presence.⁶

5 Cf. V. Vladár, *Proces s Ježišom Kristom pred Ponciom Pilátom podľa rímskeho práva*, in: *Súdne reči a veľké súdne procesy podľa justiniánskych Digest a iných prameňov rímskeho práva*. Zborník príspevkov z 11. konferencie právnych romanistov SR a ČR. Trnava 15–16. máj 2009., s. 107–108.

6 Pobjiak, *Súdny proces s Ježišom nazaretským*. For more on the punishments used by the Romans, see: H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, p. 21–46.

The other three interrogations mention the Gospels before the Roman authorities:

1. The fourth interrogation was before Pilate (Mt 27:2, 11–14; Mk 15:1–5; Lk 23:1–6; Jn 18:28–38. He wanted to avoid court, so he tried to offer another solution:
 - He sent Jesus to Herod Antipas (Lk 23:6–12).
 - He offered amnesty, in exchange for Barnabas (Mk 15:6–15).
 - He had Jesus scourged (Jn 19:1–5) and declared him innocent (Lk 23:22ff).
2. The fifth interrogation before Herod (Lk 23:6–12).
3. The sixth interrogation before Pilate (Mt 27:15–26; Mk 15:6–15; Lk 23:13–25; Jn 18, 39–19, 16).

2. The trial from a rhetorical point of view

The trial of Jesus can also be evaluated from the point of view of rhetoric. This will show the uniqueness and unrepeated nature of the trial of the Son of God. In the Gospels, Jesus is presented to us as a master communicator, but, in the individual parts of the trial, this mastery takes on various forms. We can conclude that Jesus behaves in a “non-rhetorical” way.

Jesus’ three years of intense communication

Jesus represented a type of communicator open to every person. His communication was a gift of love, especially to those who were in various difficult situations. It helped to heal people from spiritual and physical pathologies and thus became a sign of God’s presence in human history. Jesus was able to adapt his communication to all those who established communicative relations with him. He proclaimed God’s message in a sincere and accessible way, without compromise, effectively and persistently. In his communication he adopted a way of speaking and thinking that was peculiar to the people of his time, country and situation.⁷ At the same time, he acted with authority. His authority was shown in the fact that he was able to influence the thinking and actions

⁷ Cf. Pápežská rada pre spoločensko komunikačné prostriedky, *Communio et progressio*, p. 11.

of those who found themselves under its influence. The Greek word for “authority” is *exousia*, which means teaching or speaking from one’s own experience, from the essence of one’s own being. Jesus could say: What he said and what he spoke about were identical. He testified of the truth he proclaimed. The Evangelist Matthew wrote: “When Jesus finished these words, the crowds were astonished at his teaching, for he taught them as one having authority, and not as their scribes” (Mt 7:28–29). And the Evangelist Luke adds: “And he won the approval of all, and they were astonished by the gracious words that came from his lips” (Lk 4:22).⁸ The guards of the temple who were to arrest him returned with the words: “No one has ever spoken like this man” (Jn 7:46) and were unable to arrest him.⁹

We can state that there really is Jesus – the biblical speaker. The New Testament repeatedly stylizes Jesus as a fundamental rhetorical speaker. The writings of Matthew and John express this by means of an oft-repeated rhetorical formula. They use the simple performative verb “to say”, in Greek “*légein*”, in Latin “*dicere*”: “You have heard that it has been said” (*audistis quia dictum est*) and “But I say this to you” (*Ego autem dico vobis*) (Mt 5:21–43). This stereotypical formula is used in the Gospel of St. Matthew repeats more often. A comparable variant of the rhetorical formula is found in the Gospel of St. John: “In all truth I tell you” (*Amen amen, dico vobis*) (Jn 5:19–25). Here the mission of the speaker is clearly shown: he takes an established habit and re-focuses it on a new reality.¹⁰ Jesus thus follows the prophets of the Old Testament, who were orators and conveyed God’s message “with a voice full of power” (Ps 68).¹¹

Jesus’ communication can also be evaluated from the point of view of the theory of persuasion, which was a practice recommended by classical rhetoric. There are three ways of persuasion provided by the spoken word. The first type depends on the character traits of the speaker; the second type is about putting the audience in a certain state of mind;

8 Cf. C. Pope, *To Teach as Jesus Taught – A Reflection on the Qualities of Jesus as Preacher and Teacher*, <https://blog.adw.org/2017/01/teach-jesus-taught-reflection-qualities-jesus-preacher-teacher/> (10.4.2025).

9 Cf. P. Seewald, *Ježíš Kristus*, Trnava 2012, p. 255.

10 Cf. J. Knape, *Was ist Rhetorik?*, Stuttgart 2000, p. 29–30.

11 Cf. J. Kraus, *Rétorika v evropské kultuře*, Praha 1998, p. 59.

the third type is based on evidence, or perceived evidence, provided by the words of the speech itself.¹² These three modes of persuasion are described in three Greek words: *ethos* (persuasion based on morals), *pathos* (persuasion based on emotions), and *logos* (persuasion based on logic). It is noteworthy that Jesus almost never presented his teachings in the form of logical arguments, even though his speeches had a logical structure. When he called his disciples, he presented himself as trustworthy (*ethos*) and then called them: “Come after me and I will make you into fishers of people” (Mk 1:17). In addition to this kind of appeal to character, Jesus also appealed to emotions (*pathos*) to convince others. When confronted by the scribes and Pharisees about a woman who had been caught committing adultery, he replied: “Let the one among you who is guiltless be the first to throw a stone at her” (Jn 8:7). His words changed the emotional setting of the scene. Before he spoke, the crowd had an aggressive desire to undermine Jesus while condemning the woman and ignoring her as a person created by God. When he spoke, “went away one by one, beginning with the eldest” (Jn 8: 9).¹³

Rhetorical elements in Jesus’ trial

Jesus had a reputation as a capable orator who was listened to by multitudes. However, the Gospel accounts of the trial do not fully confirm this. They present a certain “rhetorical matter”, but do not mention coherent speeches, attitudes, dialogues, dynamic defence and prosecution, or other elements that normally happen during a trial. Jesus shifts between the Jewish and Roman communication environments, and his strategy reflects his divine-human identity. The whole trial thus reflects the tension between the earthly kingdom, represented by Pilate, the Jewish theocracy, and the kingdom of heaven, which was proclaimed by Jesus and was at the same time part of his identity. For this reason, the individual protagonists of the trial found themselves in “their own world”, which they defended and did not accept the world of the other two.

¹² Cf. Aristoteles, *Rétorika*, Martin 2009, p. 31–32.

¹³ Cf. G. R. Beabout, *What Apologists Need to Know about Rhetoric*, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/what-apologists-need-to-know-about-rhetoric> (16.4.2025).

A. Position of the main protagonists of the process

Ancient Greek and Roman rhetoric helped speakers achieve social and political influence. Prominent speakers were expected to speak expertly against the enemies of the establishment, civil society, and outside conquerors. In this type of political oratory, speakers not only gained influence and public position, but also garnered hostility, persecution, or exile. The relationship between speech—politics—power—morality is one of the essential content elements of these rhetorical outputs.¹⁴ The ethical dimension of the speeches was also of great importance.¹⁵ In the case of Jesus' trial, there is religious and political power on the one hand, and Jesus, who represents God's rule over the world, on the other. He also said this to Pilate: "You would have no power over me at all if it had not been given you from above; that is why the man who handed me over to you has the greater guilt" (Jn 19:11).

High priests and Pharisees

Chief priests and Pharisees, two Judaist groups in Jesus' time, did not agree on many things, but found a common opinion on the necessity of Jesus' death: "If we let him go on in this way everybody will believe in him, and the Romans will come and suppress the Holy Place and our nation" (Jn 11:48). In the trial of Jesus, there are two high priests: Ananias and Caiaphas. Although Ananias no longer held the position of high priest, he was still respected by the Jews as a true authority. Ananias

¹⁴ For example, Plutarch (42–125 AD) mentions in his famous work *The Biographies of the Orator Demosthenes* and his political speeches against Philip of Macedon (239–179 BC), who fought against the Greeks. He was able to speak in such a way that he was admired by the whole of Greece and even by Philip of Macedon himself. (cf. Plutarch, *Životopisy*, Martin 2014, p. 110–111). Similarly, Cicero (106–43 BC) became famous. A.D.) who made 12 speeches in the Senate against Marcus Antony (83–30 BC), an ally of Emperor Julius Ceasar. They also had the character of philippics. Cf. M. T. Cicero, *Filipiky*, in: *Rečník. Reči proti Catilinovi. Filipiky a jiné*, Bratislava 1982, p. 203–269.

¹⁵ Aristotle writes that in order to believe the speaker, his moral stance (*ethos*) has a decisive influence (Cf. Aristoteles, *Rétorika*, p. 32). Quintilian adds that the speaker must be an honest man, because if he were a good orator and a bad person, it would be detrimental to public and private life (Cf. M. F. Quintilianus, *Základy rétoriky*, Praha 1985, p. 546).

still had a significant say in important decisions. His five sons also became high priests. His position and power testify to the fact that he was able to communicate with the Romans in such a way that they supported him.¹⁶ The high priest Caiaphas was an equally skilful and pragmatic diplomat. He managed to stay in power from year 18 to 37. In the 1st century, no other high priest was in power for whole 19 years. Caiaphas could not have remained in the office so long if he had not come from an important family and if he had not been loyal to the Roman governor.¹⁷ Jewish tradition required that the high priest be richer than all his colleagues. Since the office of high priest had to be paid for, the Roman administrators were in the habit of changing the high priest every year. From this point of view, too, it is necessary to perceive the cunning of Caiaphas.¹⁸

The Pharisees paid the greatest attention to the question of observing the laws of ritual purity. The precepts for the chastity of priests that were established for the rite became for the Pharisees the ideals of conduct in all matters of daily life, which was thus ritualised and sacralised. Jesus' critical attitude towards the Pharisees refers mainly to their formalism, hypocrisy and exaggeration in observing external precepts (Mt 23:13–36), their pride (Lk 18:10ff.), superstitious observance of the Sabbath (Mk 2:27ff.; Jn 15:18ff.) and arrogance for belonging to the descendants of Abraham (Mt 3:9; Lk 3:8). The Pharisees, on the other hand, reproached Jesus for his liberal attitude towards formalistic religious precepts, such as fasting (Mk 2:19; Mt 9:14ff.; Lk 5:33–35), or the Sabbath rest (Mk 2:19; Jn 11:47–57). It is therefore logical that, together with the chief priests, they played an important role in Jesus' trial and death sentence.¹⁹

Pilate

Pilate is the representative of the Roman judicial institution. The outcome of the trial, which Pilate conducts as he sees fit, depends on him.

16 Cf. C. V. Pospíšil, *Utrpení Páně podle Jana*, Praha 2021, p. 45.

17 Cf. G. Lohfink, *Ježišov posledný deň*, Bratislava 2008, p. 21.

18 Cf. J. Imbert, *Proces s Ježišom*, Bratislava 1991, p. 26.

19 Cf. Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, p. 384–385.

The Jews want to destroy Jesus at all costs, while Pilate wants to free him. The reason for Pilate's attitude lies neither in Jesus himself, nor in the sense of justice, but above all in an attempt to humiliate the Jews. As relations between Rome and Judea were not the best, Pilate could not miss such an opportunity.²⁰ Some historical sources (Josephus) point to Pilate's violent nature, prone to cruelty. He is also described as a corrupt official, rapist, and murderer. However, the Gospels, in describing the trial of Jesus before him as a judge, point to his indecisive nature. Indirectly, they suggest that in the end, at least from a moral point of view, Christ paid with death for Pilate's suppression of his sense of justice under the pressure of the Jewish authorities and the manipulated mob.²¹

Jesus

Jesus said of his mission on Earth: "My food is to do the will of the one who sent me, and to complete his work" (Jn 4:34). This is reflected in the whole trial. He acts calmly and evenly. His answers are direct and clear. When the servant struck him, Jesus calmly said to him: "If there is some offence in what I said, point it out; but if not, why do you strike me?" (Jn 18:23). When the high priest asks him about his teaching, Jesus answers: "I have spoken openly for all the world to hear; I have always taught in the synagogue and in the Temple where all the Jews meet together; I have said nothing in secret. Why ask me? Ask my hearers what I taught; they know what I said" (Jn 18: 20-21). Similarly, when he is asked if he is the Messiah: "It is you who say it. But, I tell you that from this time onward you will see the Son of man seated at the right hand of the Power and coming on the clouds of heaven" (Mt 26:64). To Pilate's most important question, whether he is a king, he answers prudently and truthfully: "It is you who say that I am a king. I was born for this, I came into the world for this, to bear witness to the truth; and all who are on the side of truth listen to my voice" (Jn 18:37).

²⁰ Cf. F. Porsch, *Evangelium sv. Jána, Malý stuttgrtský komentár*, Kostelní Vydří 1998, p. 179–180.

²¹ Cf. Vladár, *Proces s Ježišom Kristom pred Ponciom Pilátom podľa rímskeho práva*, p. 98.

B. Argumentation and persuasion

Influencing or convincing listeners was a fundamental requirement of classical rhetoric. The quality of a speaker was judged by whether he had arguments strong enough to convince the audience. That is why rhetoric was considered not only as *ars bene dicendi*—the art of speaking well, but also as *ars persuadendi*—the art of persuasion. In the trial, argumentation consisted of a summary of evidence and assumptions that were supposed to prove or refute the accusation. Different ways of arguing arose.²² Just before the trial, we encounter “argumentum baculinum”—argumentation by fear. Caiaphas used it: “It is better for one man to die for the people” (Jn 18:14) and “the whole nation should perish” (Jn 11:50). The warning against the Roman occupying power could best be expressed by the argument of fear. John explicitly refers to this statement as a “prophetic inspiration” formulated by Caiaphas thanks to his high priestly charism, and not by himself (Jn 11:51). Paradoxically, however, the doing of God’s will was accompanied by Caiaphas’ egoistic blindness.²³ The trial of Jesus ends with a similar argument. Pilate finally decides to have Jesus crucified when the Jewish superiors use a strong argument: “If you set him free you are no friend of Caesar’s; anyone who makes himself king is defying Caesar” (Jn 19:12). Prior to this statement, Pilate argued in favour of Jesus. After scourging him, he said: “Look, I am going to bring him out to you to let you see that I find no case against him” (Jn 19:4).

Already after the event of the cleansing of the Temple (Jn 2:13–22), two accusations against Jesus hung in the air. The first was about words that explained the prophetic symbolic act of driving cattle and vendors out of the temple. These appeared to be an attack on the holy place itself and thus on the Torah, on which the whole life of Israel was based.

²² *Argumentatio ad rem*—factual argumentation; *argumentatio ad hominem*—an argumentation addressed to a specific person; *argumentum ad auditorium*—the impression that the speaker leaves on the audience; *argumentum baculinum*—arguing by fear; *argumentum ad ignoratiam*—arguments to people who do not understand things; *argumentum ad misericordiam*—appealing to compassion and mercy; *argumentum ad populum*—popular argumentation (Cf. M. Klapetek, *Komunikace, argumentace, rétorika*, Praha 2008, p. 104–108).

²³ Cf. J. Ratzinger, *Benedict XVI, Jesus of Nazareth II*, Trnava 2011, p. 169.

The second point unfolded from Jesus' speeches in the Temple, in which he identifies himself with the Messiah: "The Jews gathered round him and said: 'How much longer are you going to keep us in suspense? If you are the Christ, tell us openly.' Jesus replied: 'I have told you, but you do not believe. The works I do in my Father's name are my witness'" (Jn 10:24–25). This statement may have seemingly contradicted the foundations of Israel's belief in one God.²⁴ Both statements had the power to accuse Jesus. They were strong enough for the Jewish side of the trial. However, they were not enough for the Roman side. Before Pilate, they used another argument that finally weighed in: "We found this man inciting our people to revolt, opposing payment of the tribute to Caesar, and claiming to be Christ, a king" (Lk 23:2).

Witnesses also spoke out against Jesus, which corresponds to the Jewish procedural rules of the time. Because, unlike the Roman trial, the centre of which was the interrogation of the accused, the basis of the Jewish trial were witnesses. The incriminating witnesses played the role of a public prosecutor.²⁵ Regarding the witnesses, Mark wrote: "Several, indeed, brought false witness against him, but their evidence was conflicting. Some stood up and submitted this false evidence against him. We heard him say, 'I am going to destroy this Temple made by human hands, and in three days build another, not made by human hands'" (Mk 14:56–58; Mt 26:60).

Persuasion can also have a manipulative intention when the manipulator wants to achieve his goal. In Jesus' trial, this is seen above all in the cries of the manipulated crowd: "Crucify! Crucify him!" (Mt 27:23; Mk 15:13; Lk 23:21; Jn 19:15).

C. Questions

Classical rhetoric worked in trials with four types of questions—*quattuor status generales*: (1) the status of conjecture (*coniectura*)—the question is directed to whether the accused actually committed the act himself; (2) the status of the assessment (*definitio*)—leads to the definition of the act to the relevant legal norm; (3) quality status (*qualitas*)—includes

²⁴ Cf. J. Ratzinger, Benedict XVI, *Jesus of Nazareth II*, p. 172–174.

²⁵ Cf. Lohfink, *The Last Day of Jesus*, p. 21.

the indication of justifiable, mitigating or aggravating circumstances; (4) status of delegation (*translatio*)—expression of doubt as to whether a particular court is capable of taking a decision.²⁶

Already during the first interrogation after the captivity, the high priest Caiaphas asks Jesus: “And the high priest said to him, ‘I put you on oath by the living God to tell us if you are the Christ, the Son of God.’ Jesus answered him, ‘It is you who say it. But, I tell you that from this time onward you will see the Son of man seated at the right hand of the Power and coming on the clouds of heaven’” (Mt 26:63–64). Caiaphas’ question belongs to the category of *coniectura*, which examines whether the accusations that Jesus considers himself to be the Messiah are true. Pilate asks the Jews: “But what harm has he done?” (Mt 28:23; Lk 23:22). Addressing Jesus, Pilate asks: “So, then you are a king?” Jesus answered: “It is you who say that I am a king. I was born for this, I came into the world for this, to bear witness to the truth; and all who are on the side of truth listen to my voice” (Jn 18:37). These questions also have the character of *coniectura*, but at the same time they gravitate toward *definitio*, because, both in the Jewish or in the Roman practice, a penalty was established for a positive answer. The following question of Pilate can be included in the status of *qualitas*: “Truth?” said Pilate. “What is that?” And his next statement to the Jews: “I find no case against him” (Jn 18:38). The process with Jesus also presents individual competencies. You can see it when Jesus is led from Caiaphas to the government building. Pilate asks them in front of the building: “What charge do you bring against this man?” (Jn 18:29). They answer him with a general statement: “If he were not a criminal, we should not have handed him over to you” (Jn 18:30). Pilate is convinced that condemnation is within their competence: “Take him yourselves, and try him by your own Law.” The Jews answered, „We are not allowed to put anyone to death” (Jn 18:31). Pilate decided to send Jesus to Herod (Lk 23:6–12). He again sent him to Pilate, who decided to comply with the request of the people, who cried out: “Let him be crucified!” (Mt 27:22; Lk 23:21; Mk 15:13).

Jesus answers the questions briefly or is silent. This is also one of the rhetorical positions: not to answer. “Herod was delighted to see Jesus;

²⁶ Cf. J. Kraus, *Rétorika a řečová kultura*, Praha 2004, p. 37.

he had heard about him and had been wanting for a long time to set eyes on him; moreover, he was hoping to see some miracle worked by him. So, he questioned him at some length, but without getting any reply” (Lk 23:8–9); Finally, two false accusers came and said: “This man said, ‘I have power to destroy the Temple of God and in three days build it up.’ The high priest then rose and said to him: ‘Have you no answer to that? What is this evidence these men are bringing against you?’ But Jesus was silent” (Mt 26:61–63). Also, Pilate was confronted with Jesus’ silence: “He entered the government building again and asked Jesus: ‘Where do you come from?’ But Jesus made no answer” (Jn 19:9).

3. Rhetoric at the service of pastoral theology

Pastoral theology answers the question: what should the Church do here and now? It examines the pastoral activity of the Church at a specific time and defines the criteria for its activity. Pastoral theology is also helped by the knowledge of the humanities. Among them is rhetoric. In the external trial before Pilate, the theological trail—Jesus’ controversy with the world—reaches its dramatic climax.²⁷ Before his death, Jesus said to his Father: “I have glorified you on earth by finishing the work that you gave me to do” (Jn 17:4). From this work of faithfulness people will live until the end of time.

Critical rhetoric and communication theory

Pastoral theology works primarily with critical rhetoric. It does not understand human speech as an instrument (instrumental rhetoric) to achieve certain goals, but as a form that helps the all-round development of man. This type of rhetoric respects his freedom and cares about the pragmatic dimension of public speech. It is interested not only in the content, but also in what influence and what actions the speech evokes in the listeners. It is based on the model of the immediate act of communication, and offers models to promote freedom, the ability to communicate with each other and the equal opportunities of communication partners.

²⁷ Cf. Porsch, *Evangelium sv. Jána*, Malý stuttgartský komentár, p. 179.

Critical rhetoric looks for ways to speak responsibly in a given situation. How can the situation be changed, if necessary. Critical rhetoric looks at the extent to which the interests of the stronger have a destructive effect on the style of speech. That is, to what extent they disqualify the conversation partners and reduce the chance of understanding.²⁸

Critical rhetoric in pastoral ministry uses the knowledge of communication theory, which is considered the basis of modern rhetoric. There are 3 sets of criteria that determine the success of arguments: emotional, which capture the heart; original, which aim to surprise; and unforgettable, which present things in a way that cannot be forgotten. Emotional criteria stem from the humanity of the lecturer. They are characterized by zeal, storytelling and speaking to listeners. You can't argue without enthusiasm. Arguing through stories has a greater effect than merely rational arguments. They help to be more aware of the connections and implications that are missing in abstract evidence.

Originality brings new perspectives and a greater effect of argumentation. The speaker, if he wants to offer new perspectives, must be fond of solitude. Only in solitude can he successfully develop his creativity. The first advice for speakers is not to talk about "their" topics all the time. The brain does not pay attention to boring things. People remember intense events, while they forget the mundane ones. Things that evoke emotions can be seen with greater clarity than the more mundane ones. The activation of emotions supports memory. It is advisable to use concrete examples to illustrate abstract arguments. If the audience does not understand, the speaker cannot surprise them. In addition to the element of surprise, the speaker is supposed to arouse interest and curiosity. The human brain is wired to welcome any change. The best way to get attention is to disrupt the existing patterns in the listeners' minds. The argument will be more effective when the other party feels that the speaker is open and honest. He can only convince people if they believe him and see that he has respect for them.²⁹

In principle, the argument of Christians does not consist in proving that someone is doing wrong, but in the ability to recognise the good

²⁸ Cf. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, p. 35–43.

²⁹ Cf. G. Carmine, *Hovor ako TED*. Brno 2016; Cf. C. Heath, D. Heath, *Jak zaujmout hned napoprvé*, Praha 2009, p. 210–211.

they desire. This type of argument is not primarily rooted in words or thoughts, but in the personal joy of encountering Jesus Christ.³⁰

Spiritual and temporal power

A rhetorical analysis of the trial of Jesus offers several stimuli to pastoral theology. The first is the acceptance of a world that is hostile to Jesus Christ and the Church. St. John Paul II wrote that Christ is judged for the truth throughout history. Did not Jesus Christ himself, when he stood as a prisoner before the judgment of Pilate and when Pilate questioned him about what the members of the Sanhedrin had accused him of, answer: “I was born for this, I came into the world for this, to bear witness to the truth; and all who are on the side of truth listen to my voice” (Jn 18:37)? With these words, which he uttered at the decisive moment before the judge, it is as if he were reaffirming the statement he had already spoken: “You will come to know the truth, and the truth will set you free” (Jn 8:32). Throughout the centuries and generations, beginning with the time of the Apostles, Jesus Christ has so many times stood by the side of people judged for the truth, and suffered death with people condemned for the truth. He still remains the interpreter and advocate of persons who live “in Spirit and truth” (Jn 4:23). Just as he does not cease to be so before the Father, so he is also so with regard to human history. And the Church, in spite of the many weaknesses inherent in her human history, does not cease to follow the One who declared: “But the hour is coming—indeed is already here—when true worshippers will worship the Father in spirit and truth: that is the kind of worshipper the Father seeks” (Jn 4:2).³¹

The first Christians can serve as example. Pope Benedict XVI said of them that they bore witness when they were cruelly persecuted, but also when they did services of love and charity to the suffering in their surroundings, including those who were not members of the Christian community. It was their testimony and behaviour that led many to the Christian faith. The Christians of the early Church did not regard

³⁰ Cf. B. Britton, *Prečo katolíci opúšťajú Cirkev: pohľad kňaza*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024, p. 48.

³¹ Cf. Ján Pavol II, *Redemptoris hōminis*, p. 12.

missionary preaching as propaganda to expand their group, but as an intrinsic necessity in accordance with the nature of their faith. The God in whom they believed was the God of all people, the only true God who revealed himself in the history of Israel, and ultimately in his Son. He offered an answer that was of interest to everyone and for which all people are waiting in their hearts. The universality of God, and the mind that is open to him, is what gave the early Christians motivation and commitment to proclaim God's message. They saw their faith not as a part of cultural customs that distinguish people from each other, but as the essence of a truth that applies equally to all people.³²

The Church's communication with the secular world has been one of the important topics discussed and written about ever since the Second Vatican Council. At the same time, it is a very complex topic. This is also because secularism wants to become the main doctrine of states and ceases to be neutral. It is even explicitly anti-religious. It imposes on society the idea that the essence of Christianity, or other important religions, is division and extremism. Secularism is an ideology that seeks to exclude religion from public life and to relegate God into exile. It is no more neutral to religion than Marxism or fascism. All the while, every religious person understands that secular things are subject to different rules than sacred things. In order to exist, the secular space does not need secularism.³³

Some Christian observers speak out loud about the ignorance of Christianity by Europe's highest political institutions. In international European institutions, historical figures and thinkers are quietly mentioned, but there is almost complete silence about Jesus Christ. And yet no one can deny that it was he who changed the course of history.³⁴

That is why the questions for today's representatives of secularist ideology are relevant: after so many generations of rampant contempt of religion, do most secularists have the tools or the moral strength to conduct a sincere, considerate dialogue? Are secular men and women ready to admit that tolerance must always be mutual? Is there enough moral

³² Cf. Benedikt XVI, *Prihovor vo Francúzskej akadémii vied*, 2008, <https://www.tkkbs.sk/zc/2008/bulletin200838.pdf> (20. 4. 2025).

³³ Cf. J. C. Chaput, *Čo je cisárovo, cisárovi*. Kežmarok 2014, p. 37. 63.

³⁴ Cf. A. Giordano, A. Campoileoni, *Iná Európa je možná*, Prešov 2015, p. 35–37.

strength among secular people to overcome the underestimation of religion?³⁵ Mutual and beneficial communication could only be achieved if what Albert Camus said after the Second World War were true: “Dialogue is possible only between people who remain what they are and who speak the truth.”³⁶

Today’s secular tendencies help many contemporaries to make the decision not to negotiate on the fundamental topics of life. This manifestation is also called consistency. It helps a person to hold firmly in his hands the things he considers sacred. If he does not outwardly defend what he is internally convinced of, he gradually becomes untrustworthy. At the same time, if someone holds different principles, he can be perceived as a danger to the whole. Society will leave alone only those who behave in a conformist manner. Only when a person manages to attack his values and has to defend them will he send a signal of his consistency.³⁷ However, he must take into account what is written in the Acts of the Apostles: “While Peter and John, after the healing of the lame man, were speaking to the people, the priests, the captain of the temple guard, and the Sadducees attacked them and rebuked them for teaching the people and proclaiming the resurrection in Jesus. They laid their hands on them and put them in prison by morning.” (Acts 4:1–3). Pastoral theology must also take seriously this permanent “sign of the times” and offer a true analysis of the times. It is theologically intended to help to realize the delicate balance between “being” in the world and “not being” of the world (Jn 17:6–19).

Old and new arguments

Even today, pastoral theology helps to find adequate arguments for the defence of the faith. It offers classical argumentation, which is theocentric in nature, as well as contemporary argumentation, which is more anthropological. St. Paul is an example of someone who was able to combine both types of argumentations. On his missionary journey to Athens

35 These questions are asked by Jürgen Habermans, one of the most famous European atheists (Cf. M. Novak, *Nobody Sees God*, Bratislava 2014, pp. 280–286).

36 Cf. T. Radcliffe, *Prečo chodiť do kostola?* Zvolen 2013, p. 79.

37 Cf. R. Dobelli, *Umenie dobrého života*, Bratislava 2021, p. 29.

(Acts 17:16–34), he faced particular difficulties. He was confronted with a culture that for centuries valued philosophical debate and public debate. During his visit to Athens, he met thinkers and scholars who spent their time talking and listening to the latest ideas (v. 21). If Paul wanted to speak to them about Jesus Christ, about God and the Resurrection, he had to be at the disposal of the Athenians: “Therefore he spoke in the synagogue with Jews and with religious people, and every day in the marketplace with those who were there” (v. 17). The way Paul conducts a dialogue about faith in Athens is also instructive. By identifying the unknown god with the biblical God, the Creator (vv. 22–28), he creates space for a dialogical approach. However, his openness to the Greeks does not relieve him of his duty to proclaim the Gospel. He speaks of the Resurrection, which some cannot accept and leave, while others believe (vv. 32–34). Being present at the “aeropagus of the world”, whether in real life or through social media, is the first prerequisite for effective argumentation. Since contemporaries worship many idols, there is a varied space for arguments about the existence of the true God.³⁸ In a secularized world, it is not enough to passively wait for an opportunity. Paul imitated Jesus, who came among people. He said to Zacchaeus: “Come down. Hurry, because I am to stay at your house today” (Lk 19:5). The difficulties encountered by Christians in a secularized society can lead to a tendency to “lock themselves up” in small communities and isolate themselves from the world. It is true that Christ gathered his first witnesses around the table, as in Emmaus (Lk 24:29–30), but this was only the initial stage, followed by a mission among all nations.

Classical theological argumentation is necessary even today. First of all, it's cosmological argumentation via the order in the universe. It helps a person to realise that there is a source or principle of this order. One can point out the order of the universe and present an argument about design. On a larger scale, argumentation can include the laws of motion, causality, conditionality, perfection, finitude, morality, truth, and others. The second is the argument of the radical difference between man and God. God does not exist like other beings. God's existence is strange and different. The third type of argument affirms that

38 Cf. K. Koch, *Konfrontace nebo dialog*, Praha 2000, p. 16–17.

God exists in a much nobler way than anything else. Its existence transcends all categories and concepts. These three ways of arguing help us to know that God exists, as well as to realise that we do not know what God really is.³⁹ God and the world do not compete for space on the same ontological chessboard, they do not grow on the same field, and they do not have a common origin.

Anthropological argumentation is based on human nature. The two dimensions that differentiate human beings from other species are aesthetics and ethics (beauty and morality). That is, we are the only living beings who can feel strong emotions, a mixture of joy and wonder when something beautiful touches us. And at the same time, we are the only beings who are able to realise the goals of our actions and determine whether or not we want to pursue them.⁴⁰

The argument of beauty has been preferred in recent decades. True beauty is an objective value that must be distinguished from that which only gives subjective satisfaction. Beauty can penetrate the whole person and change them at the same time. It directs the person to eternal Beauty, to God. In this area, the Church can offer contemporaries many objects of beauty. These include beautiful cathedrals, paintings, sculptures, icons, exceptional literary works, works of art.⁴¹ Beauty is less confrontational in its persuasive power, in contrast to rational arguments, which often cause disproportionate confrontation or relativistic apathy in the current ideological arena. The argument of beauty can raise questions of a religious-philosophical nature in the mind, which the spiritual and intellectual tradition of the Church is ready to answer.⁴²

The second anthropological argument is based on morality, or the unconditional requirement of the good. The very compulsion of moral duty unites man with the transcendent and introduces him to the presence of universal eternal value. The performing of a noble and moral act is in

39 Cf. J. D. Brent, *Trojitá cesta*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024, p. 253–256.

40 K. V. Turley, *Fashion expert: My Greatest Inspiration Is Our Lady*, <https://www.ncregister.com/features/fashion-expert-my-greatest-inspiration-is-our-lady> (20. 2. 2025).

41 Cf. R. Barron *Obnovme si nádej*, Trnava 2021, p. 47–50.

42 Cf. M. Stevens, *Nové zjavenia krásy*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024, p. 82.

itself a participation in the Good itself.⁴³ Moral relativism holds that if there is disagreement or diversity of moral opinions on an issue, there is no universal truth on the matter. This attitude can lead to the absurd notion that if moral relativism is correct, that is, that there is no objective morality, then it is not wrong, for example, to compare Mother Teresa to Hitler. This means that there can then be no moral progress (for example, desegregation), nor moral reformers, because progress or reformation presupposes a universal objective morality towards which societies and individuals can move and according to which we can evaluate ourselves and people outside our society and culture.⁴⁴

Argumentation should help refute unacceptable ways of talking about God. The first way is to speak of God as a scientific entity, waiting to be discovered by science. The second way is the ever-decreasing need for God, whose significance is diminishing in parallel with scientific discoveries and explanations. Next, when God is perceived as a dam that prevents endless returning. The idea of God as a super-father who can do more than ordinary people is also unacceptable. Finally, when God is interpreted as a subjective feeling that the individual cannot pass on. All these concepts exaggerate the anthropomorphic concept to enormous proportions.⁴⁵

Argumentation is greatly helped by asking appropriate questions. Asking questions is a virtually hassle-free way to manage a conversation. Universal questions include: What do you think? Why do you think so? How do you know it's true? What do you mean by that exactly? For example, in a conversation about faith, there are questions: Do you think God does not exist, or do you think that God can exist, but there is no sufficient proof of His existence? What exactly do you mean by being an atheist? And so on. Some people may think that they are not able to answer certain questions. We should always be helped by the words of Jesus to those who are persecuted: "And when you are taken to be handed over, do not worry beforehand about what to say; no, say whatever is given to you when the time comes, because it is not you who will be

43 Cf. R. Barron, *Živé paradoxy*. Bratislava 2020, p. 93–94.

44 Cf. J. F. Beckwith, *Morálny relativizmus: argumenty za a proti*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024, p. 61–62.

45 Cf. M. Novak, *Boha nikto nevidí*, Bratislava 2014, p. 205–207.

speaking; it is the Holy Spirit“ (Mk 13:11). Jesus did not answer some of the questions. For example, to Pilate, when he asked him what the truth was (Jn 18:38). Or when he said to him: “Do you not hear all the testimonies against you?” But he did not answer them a word, so that the governor was greatly astonished (Mt 27:13–14). Sometimes it is better to argue with silence than with words.⁴⁶

Conclusions

A rhetorical analysis of Jesus’ trial offered several rhetorical components that were part of Greek, Roman, and Jewish judicial practice. They became part of a trial where the result was obvious at the very beginning. This trial went down in history as a pre-manipulated one. The examination of the legal proceedings is interesting precisely from the point of view of the use of external judicial and rhetorical means, which only have a formal significance and do not fundamentally influence the judicial decision. Trials with verdicts decided in advance have been part of the history of judiciary systems even since. This is confirmed, whether in the past or in the present, by the unfair trials of persecuted Christians. It is a paradox that Christians have encoded in their DNA. Although they have the right to a fair trial, the true likeness to Jesus comes in an unfair trial.

Apart from this fundamental level, pastoral theology can use rhetorical knowledge in its theological-pastoral reflection, in the form of concrete analyses and recommendations. The positions of the individual protagonists of the trial of Jesus are discernible in every era of salvation history. This helps pastoral theology to accept reality and not to live in illusion. There will always be followers of the Jewish superiors with their manipulative attitudes, people like Pilate with his power and fear, and followers of Jesus Christ. At the same time, the trial has shown us that Christians must use rhetorical tools, such as persuasive argumentation. It is therefore important that communication tools are a vital part of Christian identity and mission. They can help us cope with the recommendation of St. Peter that we should always be ready to defend

46 T. Horn, *Sokrates*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024, p. 111–113.

ourselves before anyone who asks us to give reasons for the hope that is in us (1 Pet 3:15).

References

- Aristoteles, *Rétorika*, Martin 2009.
- Barron R. *Živé paradoxy*, Bratislava 2020.
- Barron R. *Obnovme si nádej*, Trnava 2021.
- Beabout G. R., What Apologists Need to Know about Rhetoric, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/what-apologists-need-to-know-about-rhetoric> (16.4.2025).
- Beckwith F., *Morálny relativizmus: argumenty za a proti*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024.
- Benedikt XVI, *Príhovor vo Francúzskej akadémii vied*, 2008.
- Brent J. D., *Trojitá cesta*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024.
- Britton B., *Prečo katolíci opúšťajú Cirkev: pohľad kňaza*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024.
- Carmine G., *Hovor ako TED*, Brno 2016.
- Cicero M. T., *Filipiky*, in: *Rečník. Reči proti Catilinovi. Filipiky a iné*, Bratislava 1982.
- Dobelli R., *Umenie dobrého života*, Bratislava 2021.
- Giordano A, Campoileoni A., *Iná Európa je možná*, Prešov 2015.
- Heriban J., *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava 1994.
- Heath C., Heath D., *Jak zaujmout hned napoprvé*, Praha 2009.
- Hreňo R., *Súdny proces s Ježišom*, <http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=S%FADny+proces+s%AOJe%9Ei%9Aom+Kristom> (15.04.2025).
- Horn T., *Sokrates*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024.
- Chaput J. C., *Čo je cisárovo, cisárovi*, Kežmarok 2014.
- Imbert J., *Proces s Ježišom*, Bratislava 1991.
- Ján Pavol II, *Redemptoris hominis*.
- Klapetek M., *Komunikace, argumentace, rétorika*, Praha 2008.
- Knape J., *Was ist Rhetorik?*, Stuttgart 2000.
- Koch K., *Konfrontace nebo dialog?*, Praha 2000.
- Kraus J., *Rétorika v evropské kultuře*, Praha 1998.
- Kraus J., *Rétorika a řečová kultura*, Praha 2004.

- Kroll, G., *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1988.
- Lohfink G., *Ježišov posledný deň*, Bratislava 2008.
- Novak, M., *Boha nikto nevidí*, Bratislava 2014.
- Pápežská rada pre spoločensko komunikačné prostriedky, *Communio et progressio*.
- Plutarchos, *Životopisy*, Martin 2014.
- Pobijak T., *Súdny proces s Ježišom nazaretským*, https://www.iusetsocietas.cz/fileadmin/user_upload/Vitezne_prace/Pobijak_-_Sudny_proces_s_Jezisom_Nazaretskym.pdf (14.04.2025).
- Pope C., *To Teach as Jesus Taught—A Reflection on the Qualities of Jesus as Preacher and Teacher*, <https://blog.adw.org/2017/01/teach-jesus-taught-reflection-qualities-jesus-preacher-teacher/>
- Porsch F., *Evangelium sv. Jána, Malý stuttgrtský komentár*, Kostelní Vydří 1998.
- Pospíšil C. V., *Utrpení Páně podle Jana*, Praha 2021.
- Przybyś W., *Dzisiaj usłyszys Boga...*, Kraków 1996.
- Quintilianus M. F., *Základy rétoriky*, Praha 1985.
- Radcliffe T., *Prečo chodiť do kostola?*, Zvolen 2013.
- Ratzinger J.– Benedikt XVI., *Ježiš Nazaretský II*, Trnava 2011.
- Seewald P., *Ježiš Kristus*, Trnava 2012.
- Sławiński H., *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997.
- Stevens M., *Nové zjavenia krásy*, in: *Nová apologetika*, ed. M. Nelson, Bratislava 2024.
- Turley K. V., *Fashion expert: My Greatest Inspiration Is Our Lady*, <https://www.ncregister.com/features/fashion-expert-my-greatest-inspiration-is-our-lady>
- Vladár V., *Proces s Ježišom Kristom pred Ponciom Pilátom podľa rímskeho práva*, in: *Súdne reči a veľké súdne procesy podľa justiniánskych Digest a iných prameňov rímskeho práva*, Zborník príspevkov z 11. konferencie právnych romanistov SR a ČR. Trnava 15–16. máj 2009.
- Zerfass R., *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995.

Agnieszka B. Ziemińska

 <https://orcid.org/0000-0002-8439-6019>
agnieszkaziemin@gmail.com

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

 <https://ror.org/0583g9182>

The New Testament and integral ecology: Charting a path for interpretation

 <https://doi.org/10.15633/ps.29405>

Agnieszka B. Ziemińska – Dr, completed her PhD in Biblical Theology at the Pontifical University of John Paul II in Krakow in 2024. Her doctoral dissertation was recognised with the university's Rector's Prize for outstanding research. Her primary research interests lie at the interdisciplinary dialogue between biblical studies and other sciences, with a particular focus on ecology. She is also engaged in projects exploring the application of artificial intelligence to biblical analysis.

Article history • Received: 24 May 2025 • Accepted: 4 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The New Testament and integral ecology: Charting a path for interpretation

This article outlines a novel approach to the interpretation of the New Testament from the perspective of integral ecology, thereby addressing an identified lacuna in the systematic application of ecological conceptual framework to the biblical corpus. Informed by recent eco-hermeneutical works, the article outlines a methodology for integral interpretation, which facilitates a reading of biblical texts that connects environmental concerns with their concomitant social, economic, and ethical dimensions, and acknowledges the interconnectedness of all creation. Analysis undertaken using this specified methodology indicates that selected New Testament passages reveal a significant call to stewardship and suggests that the overarching message of the New Testament is consonant with the principles of integral ecology, particularly in its social emphases. This study demonstrates the contribution of such an approach to the development of biblical ecotheology by proposing a novel interpretive tool that augments existing hermeneutical strategies. Whilst acknowledging the ancient context of the texts and the challenges presented by the predominant focus on the God-human relationship within the New Testament, the research underscores the viability and fruitfulness of the integral method in discerning ecological meaning and in providing an impetus for ecological conversion.

Keywords: New Testament, integral ecology, ecological hermeneutics, biblical interpretation, ecotheology

Abstrakt

Nowy Testament i ekologia integralna. Wytyczanie ścieżki interpretacji

Artykuł prezentuje nowe podejście do interpretacji Nowego Testamentu przez pryzmat ekologii integralnej, odpowiadając na zidentyfikowaną lukę w systematycznych badaniach stosujących perspektywę ekologiczną do tekstu biblijnego. Opierając się na niedawnych badaniach artykuł zarysowuje propozycję metodologii interpretacji integralnej, zaprojektowaną do odczytywania tekstów Pisma Świętego w sposób łączący troskę o środowisko z wymiarami społecznymi, ekonomicznymi i etycznymi, uznając współzależność stworzenia. Analiza przeprowadzona przy użyciu wskazanej metodologii wykazuje, że wybrane fragmenty Nowego Testamentu zawierają istotne wezwanie do bycia dobrym gospodarzem, a ogólne przesłanie Nowego Testamentu jest zgodne z założeniami ekologii integralnej. Praca wskazuje nowe narzędzie interpretacyjne wzbogacające istniejące podejścia. Uznając starożytny kontekst tekstów oraz wyzwania związane z dominacją relacji Bóg-człowiek w Nowym Testamencie, badania podkreślają zasadność i owocność metody inte-

gralnej w odkrywaniu znaczenia ekologicznego i dostarczaniu bodźca do nawrócenia ekologicznego.

Słowa kluczowe: Nowy Testament, Ekologia Integralna, Hermeneutyka Ekologiczna, Interpretacja Biblijna, Ekoteologia

1. The ecological imperative and the quest for an integral hermeneutic

The contemporary ecological crisis, encompassing climate change, biodiversity loss, and widespread pollution, presents an urgent and multifaceted challenge to humanity.¹ This crisis is increasingly recognised not merely as a series of discrete environmental problems, but as a complex phenomenon deeply intertwined with social, economic, ethical, and spiritual dimensions.² Such an understanding necessitates a critical re-evaluation of the foundational narratives and ethical frameworks that have historically shaped human-Earth relations. Within this global discourse, religious traditions, and specifically Christian theology, are called upon to engage their sacred texts in search of wisdom and guidance for a more sustainable and just future.³

The Bible, a text of profound cultural and religious influence, has been a central focus of this re-evaluation. Lynn T. White Jr.'s (1967) significant essay, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” sparked a critical debate by suggesting that certain interpretations of the Judaeo-Christian tradition, particularly those emphasising human dominion over creation (Genesis 1:28), may have contributed to an anthropocentric

1 See Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Geneva: IPCC, 2023; Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, Bonn 2019.

2 Cf. S. McDonagh, *On Care for Our Common Home, Laudato Si': The Encyclical of Pope Francis on the Environment*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016, pp. 15–25.

3 Cf. D. T. Hessel, R. R. Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p. xxxv.

worldview conducive to environmental exploitation.⁴ Whilst White's thesis has been extensively debated and nuanced by subsequent scholarship,⁵ it undeniably catalysed the development of ecotheology and ecological hermeneutics. These fields strive to critique ecologically detrimental interpretations and to retrieve or construct scriptural readings that affirm the intrinsic value of creation and humanity's call to responsible stewardship.⁶

A significant conceptual development in this area is "integral ecology," a framework prominently articulated by Pope Francis (2015) in the encyclical *Laudato Si'* (LS). Integral ecology posits that "everything is closely interrelated" (LS 137) and that environmental and social crises are inseparable, stemming from shared roots in flawed ethical paradigms, unsustainable economic models, and fractured relationships—among humans, and between humanity and the wider creation (LS 49, 91). This article seeks to present a novel approach to interpreting the New Testament specifically through the lens of integral ecology. It addresses an identified historical lacuna in systematic studies applying this particular perspective to the entirety of the New Testament corpus. Informed by recent eco-hermeneutical works, especially a scholarship, which has meticulously studied and applied such a methodology, this article will outline the proposed integral interpretation, discuss its potential findings, and consider its contribution to the ongoing development of biblical ecotheology.⁷

4 L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, "Science" 155 (1967) no. 3767, pp. 1205–1207.

5 Cf. C. E. Deane-Drummond, *Eco-Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 2008, pp. 35–42; N. C. Habel, *Introducing the Earth Bible*, in: *Readings from the Perspective of Earth*, ed. N. C. Habel, *The Earth Bible*, vol. 1, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 25–37.

6 Cf. D. G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, Sheffield: Equinox, 2010, pp. 1–20.

7 See A. Ziemińska, *Ekologiczna Perspektywa Nowego Testamentu: W Kierunku Interpretacji Integralnej*, *Ancilla Verbi*, vol. 21, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2024, pp. 15, 73–80.

2. The identified lacuna — integral ecology and New Testament scholarship

Whilst ecological hermeneutics has made considerable advances, particularly in relation to Old Testament texts with their explicit creation narratives and land-based theologies, the New Testament has often been perceived as offering fewer direct resources for ecological reflection.⁸ Traditional New Testament scholarship has tended to prioritise soteriological, Christological, and ecclesiological themes, sometimes leading to a relative neglect of the cosmic scope of God's redemptive work or the intrinsic value of non-human creation.

Recent eco-hermeneutical scholarship, however, has identified a historical gap in systematic studies applying this integral ecological perspective to the New Testament corpus. Whilst individual New Testament passages or themes have received ecological attention, a methodologically consistent and holistic integral reading applied systematically across the diverse writings of the New Testament has been less developed. Many existing works that touch upon the New Testament and ecology are often collections of essays employing varied hermeneutical keys, rather than presenting a unified, systematic integral methodology.

The importance of addressing this lacuna is underscored by the very nature of the contemporary crisis, which, as integral ecology insists, is interconnected. David G. Horrell (2010), in his call for a “critical ecological biblical theology,” also highlights the need for nuanced hermeneutical approaches that can engage the Bible's diverse traditions in an ecologically responsible manner.⁹ Applying an integral lens—one that actively seeks the connections between environmental degradation, social injustice, economic models, and ethical frameworks—to the New Testament represents a crucial, yet hitherto still underdeveloped, area of academic inquiry.

⁸ Cf. R. Bauckham, *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, London: Darton, Longman and Todd, 2010; T. E. Fretheim, *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*, Nashville, TN: Abingdon Press, 2005, pp. 68–87.

⁹ Cf. D. G. Horrell, *The Bible and the Environment*, pp. 129–154.

3. Outlining a methodology for integral interpretation

The novel approach to interpreting the New Testament has developed a specific methodology for integral interpretation. This methodology is designed to read New Testament texts in a way that connects environmental concerns with their concomitant social, economic, and ethical dimensions, acknowledging the interconnectedness of all creation.

The core tenets of this proposed methodology include:

- **A foundation in integral ecology:** The approach is explicitly grounded in the principles of integral ecology, which understands that environmental and social well-being are inextricably linked. It acknowledges the profound interdependencies between the divine, human, and non-human dimensions of reality (LS 66). This perspective posits that all aspects of creation are interconnected and that care for the natural environment is inseparably linked with other manifestations of human life, such as social justice, sustainable development, or peace.¹⁰
- **Holistic and contextual reading:** The methodology advocates for a holistic engagement with New Testament texts, moving beyond the selection of isolated „green” verses. It seeks to understand how broader theological narratives, ethical teachings, and cosmological assumptions within the New Testament, when read through an integral lens, yield ecological insights. Crucially, this is done with sensitivity to the ancient context of the texts, avoiding anachronistic impositions of modern ecological categories.¹¹
- **Systematic application across corpora:** Unlike ad-hoc ecological readings, this methodology is intended for systematic application across the diverse literary forms of the New Testament (Gospels, Pauline epistles, Catholic letters, Johannine literature, Apocalypse), seeking to identify overarching themes and a coherent, albeit complex, message. This systematic approach aims to move

¹⁰ Cf. J. Gocko, *Ecology and Justice: From Environmental Justice to Integral Ecology of «Laudato si'»*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 22 (2024) no. 1, p. 75.

¹¹ Cf. A. C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009, pp. 450–465.

towards integral interpretation, as a guiding principle for a comprehensive ecological reading.

- **Interdisciplinary openness:** Whilst rooted in biblical exegesis, the methodology is open to insights from contemporary ecological sciences, social ethics, and economic critiques, which can help to frame pertinent questions for the ancient texts and illuminate their contemporary relevance.
- **Focus on interconnected relationships:** A central aim is to explore how the New Testament portrays the interconnectedness of key relationships: the relationship with God, with fellow human beings (particularly the poor and marginalised), and with the broader created order. It investigates how these relationships are understood to be fractured by sin and injustice, and how they are envisioned as being restored or reconciled through Christ. This involves considering the „three fundamental relationships” – God-humanity, God-creation, and humanity-creation – and their portrayal within the New Testament narrative¹².

This methodological framework, therefore, seeks to provide a robust and nuanced tool for discerning the New Testament’s contribution to an integral understanding of creation and human responsibility. It is presented as a way to navigate the complexities of the biblical text in a manner that is both faithful to its historical context and responsive to contemporary ecological and social urgencies.

4. Analysis and findings — the New Testament through an integral ecological lens

The application of this integral interpretation methodology to the New Testament, as undertaken in the eco-hermeneutical scholarship informing this article, indicates that selected New Testament passages reveal a significant call to stewardship, and suggests that the overarching

¹² Cf. R.A. Gahl Jr., *The Theological Mind of Laudato Si'*, *Homiletic & Pastoral Review*, 27 June 2015, accessed 10 May 2025, <https://www.hprweb.com/2015/06/the-theological-mind-of-laudato-si/>; J. K. Przybyłowski, *Antropologia katolicka w perspektywie ekologicznej. Studium pastoralne w świetle encykliki Laudato si'*, „*Collectanea Theologica*” 89 (2019) no. 2, p. 137–157.

message of the New Testament is consonant with the principles of integral ecology, particularly in its social emphases.

Key findings emerging from such an analysis include:

- **Cosmic Christology and universal reconciliation:** Pauline texts, such as Colossians 1:15-20, are central. Christ is presented not only as the agent of creation („in him all things were created”) but also as the one through whom God intends „to reconcile to himself all things (τὰ πάντα), whether on earth or in heaven.” This cosmic scope of reconciliation suggests that God’s redemptive plan encompasses the entire created order, not merely humanity.¹³ Similarly, Romans 8:19-23, which speaks of „creation (κτίσις) waiting with eager longing” for liberation, is interpreted as referring to the non-human material world, which shares in the hope of eschatological renewal.¹⁴ In this cosmic dimension, one can suggest that the Pauline understanding of salvation inherently involves the restoration of all created reality.¹⁵
- **The Kingdom of God as renewed creation:** The Synoptic Gospels’ proclamation of the Kingdom of God is understood not merely as a spiritual or future reality but as a transformative force breaking into the present, with implications for the restoration of shalom (peace, wholeness) to all creation. Jesus’s parables, often drawing on natural imagery, and his ministry of healing are seen as inaugurating this renewal.¹⁶ The eschatological vision of „a new heaven and a new earth” (Revelation 21:1) is interpreted as the ultimate transformation and glorification of the existing cosmos.¹⁷
- **Incarnational theology and the value of materiality:** The affirmation in John 1:14 that „the Word became flesh (σάρξ)” is seen as

13 Cf. J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, pp. 102–109.

14 Cf. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, pp. 511–515.

15 Cf. D. G. Horrell, C. Hunt, C. Southgate, *Greening Paul: Rereading the Apostle in an Age of Ecological Crisis*, Waco, TX: Baylor University Press, 2010, pp. 85–106.

16 Cf. R. Bauckham, *The Bible and Ecology*, pp. 125–145.

17 Cf. D. J. Moo, *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment*, “Journal of the Evangelical Theological Society” 49 (2006) no. 3, pp. 470–481.

a profound divine validation of the material world. God's entry into the created order through Christ confers inherent dignity upon it, countering any dualistic tendencies that would devalue the physical in favour of the spiritual.¹⁸

- **Ethical imperatives and eco-social justice:** The New Testament's emphasis on love, justice, and care for the poor (e.g., Matthew 22:37-40; Luke 4:18-19; James 2:1-7) is understood to have intrinsic ecological dimensions. Given that environmental degradation disproportionately affects the vulnerable, the call for social justice is inherently a call for eco-justice. The critique of greed (Luke 12:15) and unsustainable lifestyles is also pertinent. Recent scholarship highlights that New Testament ethical imperatives concerning care for fellow humans, especially the poor, are crucial components of the social dimension of integral ecology.¹⁹
- **A call to stewardship:** Across various texts (that root in Old Testament's story of creation), an integral reading discerns a call to responsible stewardship, reinterpreted not as anthropocentric domination but as loving care and co-participation with God in sustaining the intricate web of life. This involves moving beyond a simple „either-or” between human well-being and the good of nature, towards an understanding of their interdependence.

These findings suggest that the New Testament, when approached with an integral ecological hermeneutic, offers significant theological resources for understanding and responding to the contemporary crisis. The overarching message, as discerned through this lens, is one of God's comprehensive care for all creation and a call for human beings to participate in that care.

¹⁸ Cf. C. E. Deane-Drummond, *Eco-Theology*, pp. 145–165.

¹⁹ Cf. M. Ostrowski, *Ochrona życia człowieka w mieście. Refleksja nad wybranymi problemami encykliki papieża Franciszka Laudato Si'*, „Polonia Sacra” 23 (2019) no. 1, pp. 127–145; A. Ziemińska, *Ekologiczna perspektywa Nowego Testamentu*, pp. 325, 328.

5. Contribution to Biblical ecotheology and the impetus for ecological conversion

This approach to New Testament interpretation makes a significant contribution to the development of biblical ecotheology by proposing a novel interpretive tool that augments existing hermeneutical strategies.

- **Enriching ecotheological discourse:** It brings the New Testament more fully and systematically into conversation with ecotheological concerns, providing a Christologically and eschatologically informed perspective that complements Old Testament creation theologies. This allows for a more comprehensive biblical understanding of creation care, moving beyond a perception of the New Testament as primarily focused on human salvation abstracted from its material context.
- **Providing a methodological framework:** The integral interpretation methodology offers a structured approach for scholars and interpreters, moving beyond ad-hoc readings to a more holistic and systematic engagement with New Testament texts on ecological and eco-social issues. It offers a way to navigate the texts' complexities while remaining attentive to their potential ecological relevance.
- **Strengthening the theological basis for action:** By demonstrating a fundamental consonance between the New Testament message and the principles of integral ecology, this approach offers a robust theological grounding for „ecological conversion” (LS 217-221). This conversion entails a transformation of worldview, leading to a renewed sense of responsibility and interconnectedness with all creation.²⁰ Understanding that care for creation is not an ancillary concern but is woven into the fabric of the Good News can provide a powerful impetus for transformative action.
- **Navigating hermeneutical challenges:** The methodology acknowledges and seeks to navigate the ancient context of the texts and the challenges presented by the predominant focus on the God-human relationship in the New Testament. It does so not by

²⁰ W. Pieja, *Godność osoby ludzkiej podstawą odpowiedzialności za ekologię w Laudato Si' i Fratelli tutti*, „Polonia Sacra” 26 (2022) no. 2, pp. 203–216.

imposing modern agendas anachronistically, but by discerning underlying values and theological trajectories that resonate with contemporary integral ecological concerns. For instance, it explores how the primary God-human relationship in the New Testament has profound implications for human-creation and God-creation relationships, rather than viewing them as mutually exclusive foci. The aim is to show the viability and fruitfulness of the integral method in discerning ecological meaning despite these challenges.

The mentioned viability and fruitfulness of the method is demonstrated by its capacity to uncover layers of significance that might be overlooked by hermeneutical approaches not attuned to these integral connections. It allows the New Testament to be heard as a call not only for individual salvation but also for the healing and reconciliation of the entire created order, providing a powerful impetus for both theological reflection and transformative praxis.

6. Conclusion — the enduring relevance of the New Testament for an ecological age

Charting a path for an integral ecological interpretation of the New Testament is an essential task for contemporary biblical scholarship and Christian theology. This article has outlined such a novel approach, which addresses an identified lacuna in systematic studies and offers a fruitful way to engage New Testament texts in light of the profound ecological and social challenges of our time.

The proposed integral interpretation methodology, by emphasising the interconnectedness of environmental, social, economic, and ethical dimensions, facilitates a reading of the New Testament that reveals its significant, albeit often implicit, resources for an ecological worldview. Analysis undertaken using this methodology indicates that the New Testament's core message—encompassing its cosmic Christology, its vision of the Kingdom of God, its ethical imperatives, and its eschatological hope—is fundamentally consonant with the principles of integral ecology. This provides a robust theological foundation for Christian engagement in creation care and advocacy for eco-social justice.

Whilst acknowledging the inherent challenges of interpreting ancient texts for contemporary concerns, the integral method proves to be a viable and enriching tool. It does not seek to find simplistic answers to complex modern problems but rather to uncover enduring values, theological principles, and a call to conversion that can orient believers towards a more responsible and compassionate relationship with God, one another, and the entire community of creation. The journey towards a fully articulated integral ecological hermeneutic for the New Testament is ongoing, but the path charted thus far demonstrates its profound potential to illuminate the enduring relevance of these sacred texts for fostering a more just and sustainable world.

References

- Bauckham R., *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, London: Darton, Longman and Todd, 2010.
- Boff L., *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Translated by Phillip Berryman, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- Deane-Drummond C. E., *Eco-Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 2008.
- Dunn J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- Francis, Encyclical Letter *Laudato Si'*, 2015.
- Fretheim T. E., *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2005.
- Gahl R. A. Jr., *The Theological Mind of 'Laudato Si'*. Homiletic & Pastoral Review, 27 June 2015. Accessed 10 May 2025: <https://www.hprweb.com/2015/06/the-theological-mind-of-laudato-si/>.
- Gocko J., *Ecology and Justice: From Environmental Justice to Integral Ecology of «Laudato si'»*, "Studia Ecologiae et Bioethicae" 22 (2024) no. 1, pp. 75–82, <https://doi.org/10.21697/seb.5799>.
- Habel N. C., *Introducing the Earth Bible*, in: *Readings from the Perspective of Earth*, ed. N. C. Habel, 25–37. The Earth Bible, vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

- Hessel D. T., Ruether R. R. (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Horrell D. G., *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. Sheffield: Equinox, 2010.
- Horrell D. G., Hunt C., Southgate C., *Greening Paul: Rereading the Apostle in an Age of Ecological Crisis*. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Geneva: IPCC, 2023. <https://doi.org/10.59327/IPCC/AR6-9789291691647>.
- Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES Secretariat, 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3832052>.
- McDonagh S., *On Care for Our Common Home, Laudato Si': The Encyclical of Pope Francis on the Environment*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016.
- Moo D. J., *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- Moo D. J., *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment*, "Journal of the Evangelical Theological Society" 49 (2006) no. 3, pp. 449–488.
- Ostrowski M., *Ochrona życia człowieka w mieście. Refleksja nad wybranymi problemami encykliki papieża Franciszka Laudato Si', „Polonia Sacra”* 23 (2019) no. 1, pp. 127–145, <https://doi.org/10.15633/ps.3276>.
- Pieja W., *Godność osoby ludzkiej podstawą odpowiedzialności za ekologię w Laudato si' i «Fratelli tutti»*, "Polonia Sacra" 26 (2022) no. 2, pp. 203–216, <https://doi.org/10.15633/ps.26210>.
- Przybyłowski J. K., *Antropologia katolicka w perspektywie ekologicznej. Studium pastoralne w świetle encykliki Laudato si'*, "Collectanea Theologica" 89 (2019) no. 2, pp. 137–157, <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.2.04>.
- Thiselton A. C., *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- White Jr. L. T., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, "Science" 155 (1967) no. 3767, pp. 1203–1207, <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.

Wright N. T., *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God, vol. 1. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.

Ziemińska A., *Ekologiczna Perspektywa Nowego Testamentu: W Kierunku Interpretacji Integralnej*. Ancilla Verbi, vol. 21. Kraków 2024, <https://doi.org/10.5281/zenodo.13961336>.

Anna Zellma

 <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>
anna.zellma@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
 <https://ror.org/05s4feg49>

Zmiany organizacyjne lekcji religii w polskiej szkole wyzwaniem dla Kościoła

 <https://doi.org/10.15633/ps.29406>

Anna Zellma – prof. dr hab., pracuje w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zajmuje się zagadnieniami z zakresu katechetyki integralnej, dydaktyki nauczania religii w szkole, profesjonalnego rozwoju nauczyciela religii i pedagogiki inspirowanej wartościami chrześcijańskimi.

Article history • Received: 12 Jun 2025 • Accepted: 11 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zmiany organizacyjne lekcji religii w polskiej szkole wyzwaniem dla Kościoła

Niegodne z prawem zmiany, wprowadzane w latach 2024–2025 przez Rząd RP, dotyczą różnych aspektów organizacji lekcji religii w szkole. Wśród nich jest możliwość łączenia uczniów w grupy międzyklasowe, ograniczenie lekcji religii do jednej godziny tygodniowo, rezygnacja z wliczania ocen z religii do średniej, umieszczanie zajęć z religii na pierwszej lub ostatniej godzinie zajęć w danym dniu. Zmiany te rodzą nowe zadania edukacyjne i duszpasterskie. Skłaniają do podjęcia pogłębionej refleksji i wypracowania nowych propozycji w zakresie organizacji lekcji religii. Szczególnie istotne są wskazania adresowane do nauczycieli religii, które zawierają konkretne propozycje pracy z uczniami w grupach międzyklasowych oraz wytyczne dotyczące realizacji programu nauczania w sytuacji ograniczenia lekcji religii do jednej godziny tygodniowo. Tego rodzaju działania mają wymiar edukacyjny. Wymagają uzupełnienia o poszukiwanie nowych form dialogu Kościoła z uczniami i ich rodzicami, także poza szkołą (np. w social mediach, we wspólnocie Kościoła). Jednocześnie należy kreować pozytywny wizerunek lekcji religii w mediach, wskazując na wartość dydaktyczną i wychowawczą nauczania tego przedmiotu, w tym na istotny wkład nauczycieli religii w realizację założeń holistycznej edukacji i wychowania. To właśnie kompetentni nauczyciele, zaangażowani w działania edukacyjne, wychowawcze i profilaktyczne w szkole, stają się znakiem nadziei i gwarantem realizacji zadań edukacyjnych i duszpasterskich. Potrzebują jednak wsparcia duchowego, psychologicznego, merytorycznego i metodycznego w nowej, trudnej sytuacji organizacyjnej w szkole.

Słowa kluczowe: lekcja religii, nauczanie religii, nauczyciel religii, prawo oświatowe, Komisja Wychowania Katolickiego, Ministerstwo Edukacji Narodowej

Abstract

Organisational changes to religion lessons in Polish schools as a challenge for the Church

The unlawful changes being introduced between 2024 and 2025 by the Polish Government concern various aspects of the organisation of religion lessons at school. Among these options are the possibility of combining pupils into inter-class groups, limiting religion lessons to one hour per week, excluding religion grades from the average score, and scheduling religion classes during the first or last class hour of the day. These changes give rise to new educational and pastoral tasks. They call for deeper reflection and the development of new proposals for the organisation of religion lessons. Particularly important are the indications addressed to teachers of religion,

which include concrete proposals for working with students in inter-class groups and guidelines for the implementation of the religious education curriculum in a situation where religion lessons are limited to one hour per week. Such activities have an educational dimension. They need to be supplemented by searching for new forms of dialogue between the Church and students and their parents, also outside school (e.g., in social media, in the community of the Church). At the same time, a positive image of religion lessons in the media should be created, indicating the didactic and educational value of religion teaching, including the important contribution of religion teachers to the implementation of the assumptions of holistic education and upbringing. It is competent religion teachers, involved in educational, upbringing, and preventive activities at school, who become a sign of hope and a guarantor of the implementation of educational and pastoral tasks. However, they need spiritual, psychological, substantive, and methodical support in the new and difficult organisational situation of religion lessons at school.

Keywords: religion lesson, religious instruction, religion teacher, education law, Catholic Education Commission, Ministry of Education

W ostatnim czasie można w Polsce zaobserwować zamierzone i celowe zmiany w różnych obszarach życia społecznego. Stanowią one również stały element szeroko rozumianej edukacji dzieci i młodzieży. Zmiany te wprowadzane są przez Ministerstwo Edukacji Narodowej. Koncentrują się m.in. wokół programowania kształcenia ogólnego, oceniania, organizacji zajęć fakultatywnych w środowisku szkolnym. Dwie ostatnie kwestie wprost odnoszą się do lekcji religii. Dotyczą niezgodnej z prawem, proceduralnie wadliwej redukcji lekcji religii do jednej godziny tygodniowo, łączenia uczniów z różnych klas i oddziałów, niewliczania oceny z lekcji religii do średniej ocen, umieszczania lekcji religii w planie zajęć na pierwszej lub ostatniej godzinie. Tego rodzaju zmiany w odniesieniu do lekcji religii stawiają w nowym świetle dotychczasowy status lekcji tego przedmiotu oraz pracę i funkcjonowanie nauczycieli religii w szkole. Wyraźnie widoczne jest odrzucanie istniejącego stanu organizacyjnego oraz łamanie obowiązującego prawa i dyskryminacja osób wierzących, które deklarują chęć udziału w lekcjach religii¹. W tej sytuacji Kościół stoi przed nowymi wyzwaniami, którym powinien sprostać.

¹ Od 2027 roku nowa podstawa programowa lekcji religii w szkole, <https://www.ekai.pl/od-2027-r-nowa-podstawa-programowa-lekcji-religii-w-szkolach/> (10.06.2025).

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu mają na celu zaprezentowanie najważniejszych zmian organizacyjnych lekcji religii w szkole z uwzględnieniem łamania przez Rząd RP obowiązującego prawa w tym zakresie, które to zmiany jednocześnie stawiają nowe wyzwania przed Kościołem w Polsce. Niniejsza publikacja stanowi głos w dyskusji, przy czym należy zaznaczyć, że odnosi się jedynie do organizacji zajęć z religii rzymskokatolickiej. Nie pretenduje do wyczerpującego zaprezentowania analizowanej problematyki. Realizacji wyżej określonego celu badawczego służyła metoda analizy dokumentów prawnych, doniesień prasowych i literatury przedmiotu. Na tej podstawie dokonano identyfikacji kluczowych aspektów dotyczących organizacji lekcji religii w polskiej szkole, które opisano w sposób syntetyczny. Szczególną uwagę zwrócono na działania Kościoła rzymskokatolickiego w sytuacji zmian wprowadzanych w latach 2024–2025 przez Ministerstwo Edukacji Narodowej.

W związku z powyższym ważne wydaje się przypomnienie, jaki był (do 1 września 2024 roku) status lekcji religii w polskiej szkole i jakie zadania spełniały. Następnie zostaną zaprezentowane wprowadzone przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, niezgodnie z obowiązującym prawem, regulacje w zakresie organizacji lekcji religii w szkole oraz działania Kościoła podjęte w celu obrony wychowania inspirowanego wartościami chrześcijańskimi. W tym kontekście zostaną wskazane najważniejsze wyzwania edukacyjne i duszpasterskie, które wynikają z obecnej sytuacji społecznej.

1. Status lekcji religii w polskiej szkole

Lekcje religii od 1 września 1990 roku stanowią stały element polskiego systemu edukacji szkolnej. Zostały przywrócone do publicznego systemu oświaty jako jeden z przedmiotów szkolnych² i stopniowo zyskały solidne umocowanie prawne. W 1993 roku Polska zawarła konkordat ze Stolicą Apostolską, który w art. 12 ust. 1 stanowi: „Uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji Państwo

2 A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych*, Lublin 2009, s. 61–133; K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010, s. 85–91.

gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”³. Podobne regulacje zawiera ustawa o systemie oświaty uchwalona w 1991 roku⁴. Co więcej, art. 53 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej gwarantuje rodzicom prawo do wychowania i nauczania religijnego dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami i stanowi, że „religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”⁵. Szczegółowe kwestie dotyczące organizacji nauczania religii w szkołach publicznych zostały określone w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z 1992 roku z późniejszymi zmianami⁶.

Nauczanie religii w polskiej szkole ma charakter konfesyjny⁷. Oznacza to, że podmiotem odpowiedzialnym za treści i metody nauczania są związki wyznaniowe, a nie państwo, samorządy czy szkoła. Takie rozwiązanie wynika przede wszystkim z zasady pomocniczości i obowiązku pomocy rodzicom w wychowaniu dzieci zgodnie z ich przekonaniami. Jeśli zatem rodzice chcą wychować dzieci w określonej wierze i światopoglądzie, mają takie prawo, a państwo powinno im w tym pomóc, m.in. poprzez zapewnienie udziału w lekcji religii zgodnej z ich wolą⁸. W praktyce więc dokumenty programowe nauczania religii w szkole (podstawa

3 Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w dniu 28 lipca 1993 r., Dziennik Ustaw z 1998 nr 51, poz. 318.

4 Ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 750.

5 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dziennik Ustaw z 1997 nr 78, poz. 483.

6 Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 1992 nr 36, poz. 433 ze zm.

7 R. Chałupniak, *Konfesyjność nauczania religii. Zarys problematyki*, „Paedagogia Christiana” 2 (2000), s. 31–51.

8 A. Zellma, R. Buchta, W. Cichosz, *The (non) transgressive character of religious education for children and young people in Polish schools*, „British Journal of Religious Education” 44 (2022) nr 3, s. 223–237; A. Zellma, *Nauczanie religii w kontekście reformy systemu edukacji*, „Studia Pastoralne” 13 (2017), s. 98–108.

programowa i programy oraz podręczniki) przygotowywane są przez Kościoły i związki wyznaniowe, które działają na terenie Rzeczypospolitej Polskiej⁹. Ponadto nauczyciele religii muszą posiadać tzw. misję kanoniczną, czyli skierowanie od biskupa do miejsca nauczania religii w danej placówce oświatowej¹⁰. Wydawane jest ono tym osobom, które posiadają wszystkie wymagane prawem kwalifikacje merytoryczne i pedagogiczne, zgodne ze standardami kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela. Kwalifikacje nauczycieli religii są więc analogiczne do kwalifikacji innych nauczycieli¹¹. Dopiero po przedstawieniu skierowania od biskupa nauczyciele religii są zatrudniani przez dyrektora szkoły, a ich prawa i obowiązki są takie same jak nauczycieli innych przedmiotów¹².

Ocena z lekcji religii umieszczana jest na świadectwie szkolnym – bezpośrednio po ocenie z zachowania. Od 1 września 2007 roku do 31 sierpnia 2024 roku była ona wliczana do średniej ocen ucznia, ale nie wpływała na promocję do następnej klasy¹³. Niezgodnie z obowiązującym prawem, bez wymaganego porozumienia z Kościołem rzymskokatolickim i związkami wyznaniowymi, od 1 września 2024 roku oceny z religii nie są wliczane do średniej ocen¹⁴. Zwrócił na to uwagę Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 22 maja 2025 roku, w którym orzekł, że

9 Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001, 81–85; por. K. Dłuska, *Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji?*, „Nurt SVD” 142 (2017) nr 2, s. 336–353; M. Pisarek, *Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa*, Rzeszów 2013, s. 63–139; A. Zellma, *Nauczanie religii w kontekście reformy systemu edukacji*, s. 98–108.

10 A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013, s. 117–121.

11 A. Zellma, *Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją*, „Studia Ełckie” 23 (2021) nr 4, s. 501–512.

12 A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, s. 117–121.

13 Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych, *Dziennik Ustaw* z 2007 nr 83, poz. 562; por. J. Krzywkowska, *Uregulowania prawne i praktyka w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce*, „Studia Prawnoustrojowe” 38 (2017), s. 355–368.

14 Rozporządzenia Ministra Edukacji z 22 marca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy w szkołach publicznych, *Dziennik Ustaw* z 2024, poz. 438.

przepisy wyłączające ocenę z religii ze średniej ocen są niezgodne z konstytucją. W uzasadnieniu wskazano, że przepis ten został wprowadzony bez porozumienia ze stroną kościelną i związkami wyznaniowymi¹⁵.

2. Nowelizacja rozporządzenia

Od roku szkolnego 2024/2025 mają zastosowanie nowe przepisy dotyczące organizacji lekcji religii w szkole i oceny z religii. Wprowadzono je niezgodnie z odpowiednimi postanowieniami Konstytucji RP, Konkordatu polskiego oraz właściwych ustaw – bez wymaganego porozumienia. Pierwsze z nich zostały określone w Rozporządzeniu Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 roku zmieniającym rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizacji nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach. Zmieniono dotychczasowe zasady, zgodnie z którymi szkoły miały obowiązek organizowania lekcji religii dla grup nie mniejszych niż 7 uczniów danej klasy lub oddziału. Jeśli w szkole zgłosiło się mniej uczniów, to dyrektor szkoły zobowiązany był przekazać oświadczenia organowi prowadzącemu, który w porozumieniu z władzami zwierzchnimi kościoła lub innego związku wyznaniowego organizował zajęcia z religii w pozaszkolnych punktach katechetycznych. W myśl wadliwie i niekonstytucyjnie zmienionego rozporządzenia w przedszkolach i szkołach można organizować naukę religii w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej, w których na naukę religii zgłosiło się mniej niż 7 wychowanków albo uczniów, a w poszczególnych oddziałach lub klasach, gdy zgłosiło się nie mniej niż 7 wychowanków albo uczniów. W szkole podstawowej stworzono możliwość łączenia w grupy zajęciowe uczniów klas I–III albo IV–VIII. Maksymalna liczba uczniów w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej dla nauki religii w przedszkolu nie może przekraczać 25. Liczba uczniów w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej w szkole nie może przekraczać 28, a w przypadku grupy międzyoddziałowej lub międzyklasowej obejmującej uczniów

¹⁵ Trybunał Konstytucyjny, Nauka religii w publicznych przedszkolach i szkołach, <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/wyroki/art/nauka-religii-w-publicznych-przedszkolach-i-szkolach-8> (27.05.2025).

klas I–III szkoły podstawowej – 25¹⁶. Natomiast liczba wychowanków w grupie międzyoddziałowej albo uczniów w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej stworzonej dla potrzeb nauki religii, obejmujących wychowanków albo uczniów posiadających orzeczenie o potrzebie kształcenia specjalnego, nie może przekraczać maksymalnej liczby uczniów, określonej w przepisach wydanych na podstawie art. 111 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 roku – Prawo oświatowe¹⁷. Trybunał Konstytucyjny wydał wyrok z dnia 27 listopada 2024 roku, w którym orzekł, że rozporządzenie jest w całości niezgodne z art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty (Dz. U. z 2024 r. poz. 750, ze zm.) w związku z art. 92 ust. 1 w związku z art. 25 ust. 3 w związku z art. 2 i art. 7 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej¹⁸.

W tym miejscu należy przypomnieć, że zgodnie z Konstytucją RP orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego mają moc powszechnie obowiązującą i są ostateczne. Wyroki dotyczące spraw określonych w art. 188 powinny być niezwłocznie opublikowane w dzienniku urzędowym, w którym ogłoszono dany akt normatywny, a w razie jego braku – w „Monitorze Polskim”. Orzeczenia wchodzą w życie z dniem ogłoszenia, chyba że Trybunał wskaże inny termin utraty mocy obowiązującej aktu prawnego (maksymalnie 18 miesięcy dla ustaw i 12 miesięcy dla innych aktów)¹⁹. Zapis ten ma zastosowanie również do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 listopada 2024 roku i wyroku z dnia 22 maja 2025 roku. Jak dotąd wyżej wymienione orzeczenia nie zostały jednak opublikowane.

Powyższe działania ministerstwa spotkały się z wyraźnym sprzeciwem wielu środowisk społecznych oraz kościołów (w tym Kościoła

16 Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 1158.

17 Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 1158; por. Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, Dziennik Ustaw z 2024 poz. 737, 854.

18 Trybunał Konstytucyjny, Nauka religii w publicznych przedszkolach i szkołach, <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/komunikaty-prasowe/komunikaty-po/art/nauka-religii-w-publicznych-przedszkolach-i-szkolach-9> (05.05.2025).

19 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., art. 190.

rzymskokatolickiego) i związków wyznaniowych²⁰. Mimo tego Ministerstwo Edukacji Narodowej podjęło kolejne kroki legislacyjne związane z wprowadzeniem od 1 września 2025 roku zmian w organizacji nauki religii w publicznych szkołach w Polsce. Znowelizowane rozporządzenie z dnia 17 stycznia 2025 roku stanowi, że od 1 września 2025 roku zarówno religia, jak i etyka w publicznych szkołach będą odbywać się w wymiarze jednej godziny lekcyjnej tygodniowo. W przedszkolach religia pozostanie bez zmian (dwa zajęcia tygodniowo). Zajęcia z religii bądź etyki powinny być planowane bezpośrednio przed lub po obowiązkowych lekcjach. Wyjątek stanowią klasy, gdzie wszystkie dzieci (na dzień 15 września) wyrażają wolę uczestnictwa – wtedy możliwe jest inne umiejscowienie godzin w dziennym planie zajęć. Poza tym w klasach I–III szkoły podstawowej wprowadzono możliwość łączenie oddziałów na religię/etykę jedynie wtedy, gdy w danej klasie mniej niż 7 uczniów zadeklaruje udział w zajęciach. Wprowadzono też zmiany dotyczące możliwości łączenia uczniów z klas I–III albo IV–VI, albo VII–VIII. Co więcej, reguły dotyczące łączenia uczniów mają zastosowanie także w przypadku lekcji religii/etyki prowadzonych poza szkołą – np. w grupach międzyszkolnych czy punktach katechetycznych, i obowiązują od 1 września 2025 roku²¹. Powyższe zmiany również zostały ogłoszone w proceduralnie wadliwym rozporządzeniu. Naruszają konstytucyjną zasadę legalizmu²².

²⁰ Polska Agencja Prasowa, Biskupi napisali list do premiera w sprawie lekcji religii, <https://www.pap.pl/aktualnosci/biskupi-napisali-list-do-premiera-w-sprawie-lekcji-religii> (02.06.2025); Rządowe Centrum Legislacji, Stanowiska zgłoszone w ramach opiniowania, <https://legislacja.rcl.gov.pl/projekt/12390003/katalog/13084339#13084339> (02.06.2025); Tak dla lekcji religii i etyki w szkole, <https://takdla religiiw szkole.pl/> (19.05.2025); por. Od 2027 roku nowa podstawa programowa lekcji religii w szkole, s. 1–2.

²¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, *Dziennik Ustaw* z 2025, poz. 66.

²² P. Stanisław, D. Walencik, Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 27 (2024), s. 361–379.

3. Zadania edukacyjne i duszpasterskie

Nie zgodne z obowiązującym prawem, niekonstytucyjne zmiany w rozporządzeniu dotyczącym organizacji lekcji religii i oceny z tych zajęć, pomimo tego, że wywołały sprzeciw ze strony środowisk kościelnych i rodziców, w praktyce są sukcesywnie wprowadzane przez władze oświatowe. Już po pierwszym roku ich wdrażania można zauważyć społeczne i pedagogiczne konsekwencje tych zmian. Możliwość łączenia klas, rezygnacja z wliczania oceny z religii do średniej, umieszczanie lekcji religii na pierwszej lub ostatniej godzinie zajęć szkolnych świadczą o marginalizacji tych zajęć. Konsekwencje tego odbijają się w kolejnych latach m.in. na frekwencji i jakości nauczania religii i przyczyniają się do utraty pracy przez nauczycieli religii²³.

Wobec powyższego przed osobami odpowiedzialnymi ze strony Kościoła za nauczanie religii w polskiej szkole stoją nowe zadania. Dotyczą one m.in. wsparcia nauczycieli w planowaniu i realizacji lekcji religii w grupie międzyklasowej, utworzonej w szkole na podstawie rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 26 lipca 2024 roku, zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobów organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach oraz rozporządzenia Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 roku zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach²⁴. Potrzebne są odpowiednie wytyczne, zredagowane przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, które określą zadania nauczyciela religii w klasach łączonych. Klasy (grupy) łączone są bowiem jedną z form organizacji nauczania/uczenia się w szkole, która polega na prowadzeniu przez nauczyciela w tym samym czasie lekcji z dwiema (lub kilkoma) klasami (rocznikami) w jednej sali lekcyjnej lub w innym miejscu²⁵. Wyróżnikiem nauczania/uczenia się w grupach łączonych jest obecność

²³ F. Kucharczak, Ponad 10 tysięcy nauczycieli religii może wkrótce stracić pracę, <https://www.gosc.pl/doc/9259183.Ponad-10-tysiecy-nauczycieli-religii-moze-wkrotce-stracic-prace> (02.06.2025).

²⁴ Dziennik Ustaw z 2024, poz. 1158; Dziennik Ustaw z 2025, poz. 66.

²⁵ R. Pęczkowski, Kształcenie w grupie zróżnicowanej wiekowo w edukacji wczesnoszkolnej – zarys koncepcji, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 34 (2015) nr 2, s. 54–62.

w jednym zespole uczniowskim dzieci lub młodzieży w różnym wieku – najczęściej z dwóch najbliższych roczników (np. z klasy II i III lub IV i V, lub VII i VIII) pracujących w toku danych zajęć z jednym nauczycielem²⁶. Cele kształcenia i wychowania oraz treści nauczania religii opisane w kategoriach wiadomości i umiejętności w klasach (grupach) łączonych są zapisane w dwóch różnych programach nauczania religii, ale w jednej podstawie programowej dla danego etapu edukacyjnego²⁷. Szczególnym ogniwem lekcji religii w grupach międzyklasowych jest samodzielna praca uczniów, praca w parach i w małych grupach, którą odpowiednio ukierunkowuje nauczyciel. Stąd też warto w permanentnej formacji nauczycieli religii zwrócić uwagę na odpowiedni dobór form organizacji pracy uczniów w grupie międzyklasowej, w tym na pracę zbiorową jednolitą, pracę zróżnicowaną grupową, pracę zróżnicowaną indywidualną oraz na lekcję jednotematyczną i pracę dwutematyczną w toku jednej jednostki lekcyjnej²⁸. Za ważne uznać należy również uświadomienie nauczycielom religii potrzeby: (1) stosowania kręgów tematycznych i bloków problemowych; (2) planowania lekcji jednotematycznych i dwutematycznych; (3) łączenia form nauczania bezpośredniego (kierowanego przez nauczyciela religii) i pośredniego (samodzielna praca ucznia). Różne warianty realizacji treści np. jeden temat z różnymi wymaganiami, różne tematy połączone wspólnym problemem lub całkowicie odrębne tematy w jednej lekcji, sprzyjają personalizacji nauczania i aktywizacji uczniów w toku lekcji religii²⁹. Dlatego na uwagę zasługują dobrze organizowane formy doskonalenia zawodowego nauczycieli religii, w toku których uczestnicy będą mogli rozwijać umiejętności edukacyjne potrzebne do pracy w klasach łączonych, w tym konstruowania i stosowania autorskich kart pracy, różnorodnych materiałów dydaktycznych czy też wykorzystania technologii

26 R. Pęczkowski, *Efektywność nauczania w klasach łączonych na poziomie edukacji wczesnoszkolnej*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 14 (2018) nr 1, s. 40–49.

27 B. Pawlak, *Kształcenie zintegrowane w klasach łączonych – możliwości, ograniczenia, wyzwania*, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/12709/pm784--10--pawlak--ksztalcenie-zintegrowane.pdf?sequence=1&isAllowed=y (12.05.2025).

28 Pisz o tym np. R. Więckowski, w: *Pedagogika wczesnoszkolna*, Warszawa 1993.

29 Zob. szerzej o tym z perspektywy pedagogicznej np. w: J. Nowacki, *Organizacja procesu nauczania w klasach łączonych*, Warszawa 1985.

informacyjno-komunikacyjnych. Kluczowe jest przy tym przygotowywanie materiałów dydaktycznych, które pomimo tego, że ocena z lekcji religii nie jest wliczana do średniej ocen, motywują do aktywności własnej, gdyż wzbudzają emocjonalne zaangażowanie uczniów (np. odwołania do bieżących wydarzeń z życia Kościoła, problemów społecznych, zagadnień interesujących uczestników lekcji religii). Nie mniej istotną rolę odgrywa atmosfera i organizacja pracy w toku lekcji religii. Chodzi tu głównie o tworzenie klimatu zaufania, otwartości, dialogu, życzliwości, które sprzyjają bezpieczeństwu emocjonalnemu i rozwojowi społecznemu uczniów. Organizacja pracy w grupach (np. w parach, małych zespołach) powinna uwzględniać nie tylko wiek, ale też zainteresowania i poziom wiedzy uczniów oraz stwarzać poczucie bezpieczeństwa i akceptacji czy też wspierać dobrostan uczniów³⁰.

Umieszczanie religii na pierwszej lub ostatniej godzinie lekcyjnej w dziennym planie zajęć szkolnych nie tylko ułatwia uczniom rezygnację z uczestnictwa w nich, ale także prowadzi do marginalizacji tych zajęć. Rodzi też pytania o wartość dydaktyczną, wychowawczą i formacyjną lekcji religii. Wymaga zintensyfikowania działań związanych z promocją w internecie, zwłaszcza w social mediach, dobrych praktyk, które zaspokajają potrzeby uczniów, wzmacniają ich dobrostan i wspierają w holistycznym rozwoju. Służyć temu mogą także platformy edukacyjne i katechetyczne (np. katecheza2.o, katecheo.pl)³¹.

Zmniejszenie tygodniowej liczby godzin religii (do jednej) rodzi konieczność dostosowania obowiązujących programów nauczania tego przedmiotu do aktualnej sytuacji. We właściwym opracowaniu rocznych planów pracy dydaktycznej warto uwzględnić wytyczne zawarte w Komunikacie Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski z dnia 28 maja 2025 roku w sprawie realizacji

30 B. Pawlak, *Kształcenie zintegrowane w klasach łączonych—możliwości, ograniczenia, wyzwania*, s. 165–175; R. Pęczkowski, *Funkcjonowanie klas łączonych w polskim systemie edukacji*, ORE, <https://www.ore.edu.pl/component/phocadownload/category/162-zarzdzanie-owiat-ii?download=2824:funkcjonowanie-klas-czonych-w-polskim-systemie-edukacji> (10.05.2025).

31 *Katecheza2.o.*, <https://www.katechezadwazero.pl/> (7.05.2025); *Katecheo*, <https://katecheo.pl/> (09.06.2025).

podstawy programowej i programu nauczania religii w roku szkolnym 2025/2026³². Komisja zaleca nauczycielom religii, by w porozumieniu z innymi nauczycielami religii, którzy pracują na danym etapie edukacyjnym w danej szkole, wspólnie ustalili zakres realizowanych treści, przy zachowaniu struktury programu nauczania przedmiotu. Jednocześnie wprost określa zasady doboru treści nauczania religii. Zalicza do nich: (1) hierarchię prawd wiary (wybór kluczowych zagadnień wiary katolickiej, które są niezbędne dla formacji religijnej uczniów; (2) troskę o zachowanie ciągłości nauczania religii (zapewnienie spójności i kontynuacji treści nauczania religii mimo ograniczonego wymiaru godzin lekcji); (3) zasadę podmiotowości i indywidualizacji (wybór tematów dostosowany do możliwości rozwojowych uczniów oraz ich zdolności percepcyjnych); (4) troskę o ukazywanie wartości i znaczenia lekcji religii w integralnym rozwoju ucznia; (5) rozważę dydaktyczną i pedagogiczną (równowagę pomiędzy potrzebami uczniów i wiernością założeniom programowym nauczania religii w szkole). Co więcej, Komisja Wychowania Katolickiego KEP zachęca nauczycieli religii do podejmowania działań dydaktyczno-wychowawczych, które mają na celu ukazanie wartości lekcji religii w szkole, oraz do aktywnego uczestnictwa w inicjatywach edukacyjnych wspierających integralny rozwój uczniów³³.

Obecna sytuacja w polskiej szkole zrodziła również potrzebę wypracowania nowych dokumentów programowych nauczania religii, dostosowanych do zmniejszonej liczby godzin oraz mentalności i poziomu rozwoju religijnego uczniów, w tym wzrostu liczby uczniów nieidentyfikujących się z Kościołem³⁴. Obecnie trwają intensywne prace nad nową podstawą programową nauczania religii w przedszkolach i szkołach. Po jej zatwierdzeniu zaplanowano opracowanie ogólnopolskich

³² Komunikat Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie realizacji podstawy programowej i programu nauczania religii w roku szkolnym 2025/2026, <https://opoka.news/komunikat-komisji-wychowania-katolickiego-kep> (07.06.2025).

³³ Komunikat Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie realizacji podstawy programowej i programu nauczania religii w roku szkolnym 2025/2026, s. 1.

³⁴ Szerzej o nowej koncepcji proframowania nauczania religii w polskiej szkole zob. np. w: A. Zellma, (Re) vision of Religious Education of Children and Youth in Secularized Polish Society, "Verbum Vitae" 42 (2024) no. 1, s. 255–269.

programów nauczania religii w przedszkolach i szkołach³⁵. Równolegle prowadzone są prace dotyczące nowej koncepcji katechezy parafialnej, w tym jej skorelowania z lekcją religii oraz form i sposobów realizacji³⁶.

Zmiany organizacyjne lekcji religii w polskiej szkole wymagają też przemyślenia dotychczasowej permanentnej formacji nauczycieli religii. W obecnej sytuacji potrzebują oni szczególnego wsparcia ze strony Kościoła. Ich misja w środowisku szkolnym staje się coraz trudniejsza. Wymaga nie tylko odpowiedniego przygotowania merytorycznego, metodycznego, pedagogicznego, psychologicznego, ale także wsparcia duchowego, potrzebnego do pokonywania trudności, zaangażowania i rozwijania wrażliwości wiary. W związku z tym warto powołać diecezjalne zespoły doradcze czy też grupy wsparcia. Pomocne mogą okazać się również różne formy coachingu i mentoringu, współpracy z dyrektorem wydziału katechetycznego i proboszczem oraz integracji środowiska nauczycieli religii, która w sytuacji zmian organizacyjnych lekcji religii ulega osłabieniu.

Zakończenie

Przedstawione kluczowe kwestie związane ze zmianami w organizacji lekcji religii w polskiej szkole pozwalają stwierdzić, że problem łamania obowiązującego prawa stawia przed Kościołem nowe zadania edukacyjne i duszpasterskie. Pomimo różnych trudności stwarza też szansę na pogłębienie refleksji nad tożsamością i misją nauczania religii w życiu dzieci i młodzieży. Lekcja religii jest bowiem częścią działalności ewangelizacyjnej, która ma na celu wprowadzenie uczniów w osobistą relację z Chrystusem i wspólnotą Kościoła. Wymaga skorelowania z katechezą parafialną ukierunkowaną na wspieranie dzieci, młodzieży i dorosłych w rozwoju wiary.

³⁵ Od 2027 roku nowa podstawa programowa lekcji religii w szkole, s. 1–2.

³⁶ Biskupi: katecheza parafialna potrzebuje charyzmatycznych duszpasterzy, <https://www.ekai.pl/biskupi-katecheza-parafialna-potrzebuje-charyzmatycznych-duszpasterzy/> (11.06.2025); Trwają prace nad dokumentem roboczym „Wytocznych ds. katechezy parafialnej w Polsce”, <https://www.ekai.pl/trwaja-prace-nad-dokumentem-roboczym-wytocznych-ds-katechezy-parafialnej-w-polsce/> (21.05.2025).

Oprócz działań, które przywrócą status lekcji religii, słusznie podejmowane są również zróżnicowane inicjatywy wspierające nauczycieli religii w nowej sytuacji edukacyjnej. Na szczególną uwagę zasługują inicjatywy w obronie lekcji religii czy też aksjologicznego wychowania dzieci i młodzieży. Konkretnie wskazania dotyczące realizacji programu nauczania religii i pracy w grupach międzyklasowych również stanowią cenną pomoc dla nauczycieli religii. We wszystkich wymienionych inicjatywach istotną rolę odgrywa Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, która w ostatnim czasie zintensyfikowała współpracę z dyrektorami wydziałów katechetycznych na rzecz wsparcia zarówno nauczycieli religii w trudnej sytuacji życiowej, jak też projektu ustawy „Religia lub etyka w każdej szkole”.

Z perspektywy pastoralnej obecna sytuacja lekcji religii w szkole rodzi potrzebę wypracowania nowej koncepcji nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej. Z tym wiąże się również konieczność poszukiwania nowych sposobów dialogu z młodymi nie tylko w środowisku szkolnym, ale także w social mediach. Dostrzeganie potrzeby nawiązania kontaktu z uczniami, którzy nie identyfikują się z Kościołem, rodzi nadzieję na towarzyszenie wychowawcze, które służy odkrywaniu wewnętrznej wolności i sensu życia, poszukiwaniu odpowiedzi na pytania egzystencjalne oraz doświadczaniu bezinteresownej miłości Boga.

Ważne miejsce w działaniach duszpasterskich zajmuje również wzmacnianie świadomości wszystkich zaangażowanych w nauczanie religii, że podstawową misją Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny w różnych sytuacjach społecznych i edukacyjnych. W duchu nadziei, opartej na obietnicy Chrystusa: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), Kościół nie może ulec zniechęceniu w sytuacji łamania prawa czy też galopującej sekularyzacji. Przeciwnie, jest zaproszony do odważnego odpowiadania na znaki czasu. Chodzi tu przede wszystkim o odnowę nie tylko struktur, ale także serca wszystkich zaangażowanych w nauczanie religii oraz o wspieranie nauczycieli religii w obecnej trudnej sytuacji. Przyszłość lekcji religii zależy bowiem przede wszystkim od duchowej żywotności wspólnoty Kościoła. To właśnie żywa i głęboka wiara nauczycieli religii, duszpasterzy i rodziców oraz ich autentyczne świadectwo życia może pomóc, zwłaszcza rodzicom i ich dzieciom, w odkrywaniu wartości dydaktycznej

i wychowawczej lekcji religii oraz w odnowie jej roli w holistycznym rozwoju uczniów.

Bibliografia

- Biskupi: katecheza parafialna potrzebuje charyzmatycznych duszpasterzy, <https://www.ekai.pl/biskupi-katecheza-parafialna-potrzuje-charyzmatycznych-duszpasterzy/> (11.06.2025).
- Chałupniak R., *Konfesyjność nauczania religii. Zarys problematyki*, „Paedagogia Christiana” 2 (2000), s. 31–51.
- Dłuska K., *Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji?*, „Nurt SVD” 142.2 (2017), s. 336–353.
- Katecheo, <https://katecheo.pl/> (09.06.2025).
- Katecheza2.O., <https://www.katechezadwazero.pl/> (07.05.2025).
- Komunikat Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie realizacji podstawy programowej i programu nauczania religii w roku szkolnym 2025/2026, <https://opoka.news/komunikat-komisji-wychowania-katolickiego-kep> (07.06.2025).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 81–85.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w dniu 28 lipca 1993 r., *Dziennik Ustaw* z 1998 nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., *Dziennik Ustaw* z 1997 nr 78, poz. 483.
- Krzywkowska J., *Uregulowania prawne i praktyka w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce*, „Studia Prawnoustrojowe” 38 (2017), s. 355–368.
- Kucharczak F., *Ponad 10 tysięcy nauczycieli religii może wkrótce stracić pracę*, <https://www.gosc.pl/doc/9259183.Ponad-10-tysiecy-nauczycieli-religii-moze-wkrotce-stracic-prace> (2.06.2025).
- Mezglewski A., *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych*, Lublin 2009.
- Misiaşek K., *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010.
- Nowacki J., *Organizacja procesu nauczania w klasach łączonych*, Warszawa 1985.

- Od 2027 roku nowa podstawa programowa lekcji religii w szkole, <https://www.ekai.pl/od-2027-r-nowa-podstawa-programowa-lekcji-religii-w-szkolach/> (10.06.2025).
- Pawlak B., Kształcenie zintegrowane w klasach łączonych—możliwości, ograniczenia, wyzwania, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/12709/pm784--10--pawlak--ksztalcenie-zintegrowane.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (12.05.2025).
- Pęczkowski R., Efektywność nauczania w klasach łączonych na poziomie edukacji wczesnoszkolnej, *Problemy Wczesnej Edukacji* 14 (2018) nr 1, s. 40–49.
- Pęczkowski R., Funkcjonowanie klas łączonych w polskim systemie edukacji, ORE, <https://www.ore.edu.pl/component/phocadownload/category/162-zarzadzanie-owiat-ii?download=-2824:funkcjonowanie-klas-czonych-w-polskim-systemie-edukacji> (10.05.2025).
- Pęczkowski R., Kształcenie w grupie zróżnicowanej wiekowo w edukacji wczesnoszkolnej—zarys koncepcji, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 34 (2015) nr 2, s. 54–62.
- Pisarek M., Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa, Rzeszów 2013.
- Polska Agencja Prasowa, Biskupi napisali list do premiera w sprawie lekcji religii, <https://www.pap.pl/aktualnosci/biskupi-napisali-list-do-premiera-w-sprawie-lekcji-religii> (2.06.2025).
- Rozporządzenia Ministra Edukacji z 22 marca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy w szkołach publicznych, *Dziennik Ustaw* z 2024, poz. 438.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, *Dziennik Ustaw* z 1992 nr 36, poz. 433 ze zm.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych, *Dziennik Ustaw* z 2007 nr 83, poz. 562.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki

- religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 2025, poz. 66.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 1158.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 1158.
- Rządowe Centrum Legislacji, Stanowiska zgłoszone w ramach opiniowania, <https://legislacja.rcl.gov.pl/projekt/12390003/katalog/13084339#13084339> (02.06.2025).
- Stanisz P., Walencik D., Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 27 (2024), s. 361–379.
- Tak dla lekcji religii i etyki w szkole, <https://takdlareligiiwshkole.pl/> (19.05.2025).
- Trwają prace nad dokumentem roboczym „Wytycznych ds. katechezy parafialnej w Polsce”, <https://www.ekai.pl/trwaja-prace-nad-dokumentem-roboczym-wytycznych-ds-katechezy-parafialnej-w-polsce/> (21.05.2025).
- Trybunał Konstytucyjny, Nauka religii w publicznych przedszkolach i szkołach, <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/wyroki/art/nauka-religii-w-publicznych-przedszkolach-i-szkolach-8> (27.05.2025).
- Trybunał Konstytucyjny, Nauka religii w publicznych przedszkolach i szkołach, <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/komunikaty-prasowe/komunikaty-po/art/nauka-religii-w-publicznych-przedszkolach-i-szkolach-9> (5.05.2025).
- Ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 750.
- Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, Dziennik Ustaw z 2024, poz. 737, 854.
- Więckowski R., *Pedagogika wczesnoszkolna*, Warszawa 1993.

- Zellma A., Buchta R., Cichosz W., *The (non) transgressive character of religious education for children and young people in Polish schools*, "British Journal of Religious Education" 44 (2022) no 3, p. 223–237.
- Zellma A., *Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – międzyformacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją*, „Studia Łuckie” 23 (2021) nr 4, s. 501–512.
- Zellma A., *Nauczanie religii w kontekście reformy systemu edukacji*, „Studia Pastoralne” 13 (2017), s. 98–108.
- Zellma A., *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013.
- Zellma A., *(Re) vision of Religious Education of Children and Youth in Secularized Polish Society*, "Verbum Vitae" 42 (2024) no 1, s. 255–269.

ks. Dominik Ostrowski

 <https://orcid.org/0000-0002-7139-4655>
dominik.ostrowski@pwt.wroc.pl

ks. Marek Stępkowski

 <https://orcid.org/0009-0004-3342-8406>
m.stepkowski97@gmail.com

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

 <https://ror.org/0o3jq9j58>

Zasady przygotowania nowych obchodów liturgicznych oraz zarys ich implementacji w dokumentacji komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski

 <https://doi.org/10.15633/ps.29407>

Ks. Dominik Ostrowski – dr hab., prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, prezbiter diecezji świdnickiej, absolwent Anselmianum w Rzymie; konsultor Komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski.

Ks. Marek Stępkowski – mgr prezbiter Archidiecezji Wrocławskiej, święcenia w 2022 roku. Ukończył studia na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w zakresie liturgiki.

Article history • Received: 15 Sep 2023 • Accepted: 24 Nov 2023 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zasady przygotowania nowych obchodów liturgicznych oraz zarys ich implementacji w dokumentacji komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski

Artykuł podejmuje kwestię wdrażania zasad ustanawiania nowych obchodów liturgicznych w Kościołach lokalnych po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz działań Komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski. Analiza obejmuje kolejne etapy prac, z zastosowaniem analizy porównawczej dokumentów normatywnych i archiwalnych, z uwzględnieniem przykładowej celebracji ku czci bł. Angeli Truszkowskiej. Wyniki badania wskazują na ogólną zgodność z obowiązującymi zasadami, pomimo niepełnej dokumentacji i pewnych braków proceduralnych. Studium ukazuje potrzebę dalszego uporządkowania norm oraz wyraźniejszego uregulowania takich kwestii, jak konsultacje z wiernymi, przekłady tekstów na łacinę i sposób korespondencji z dykasterią.

Keywords: liturgia, kalendarz, reforma liturgiczna, bł. Angela Truszkowska

Abstract

Norms for the Preparation of New Liturgical Celebrations and an Outline of Their Implementation in the Documentation of the Liturgical Commission of the Polish Bishops' Conference

The article addresses the practical implementation of norms for introducing new liturgical celebrations in local Churches after the Second Vatican Council, based on documents of the Holy See. The analysis covers the stages of preparing the local calendar, composing liturgical texts, and the procedures of approval and correspondence with Rome. The method is a comparative analysis of normative and archival documents, with reference to the example of the celebration in honor of Blessed Angela Truszkowska. The results show general conformity with the applicable norms, despite incomplete documentation and some procedural gaps. The study highlights the need for further systematization of liturgical practice and clearer regulation of pastoral consultations, Latin translations, and correspondence with the Dicastery.

Słowa kluczowe: liturgy, calendar, liturgical reform, Blessed Angela Truszkowska

Reforma liturgiczna po Soborze Watykańskim II, zgodnie z myślą konstytucji *Sacrosanctum Concilium* w nr. 11, uwzględnia prawo Kościołów partykularnych do obchodów ku czci wybranych świętych, a gdy mowa o Kościołach partykularnych, chodzi o poszczególne narody i rodziny zakonne. Wspomniane przez Konstytucję dwa podstawowe podmioty są w dalszym ciągu reformy liturgicznej uzupełnione także przez podmiot trzeci, którym są poszczególne diecezje, a wytyczne Stolicy Apostolskiej w zakresie obchodów własnych połączą z tymi podmiotami właściwe władze: dla narodów (krajów) – konferencje biskupów, dla diecezji – poszczególni biskupi, dla zakonów zaś na prawie papieskim – wyżsi przełożeni zakonni.

W niniejszym studium poświęcimy uwagę podstawowym procesom przygotowywania nowych obchodów liturgicznych publikowanym przez Stolicę Apostolską, celem ujęcia perspektywy ich realizacji w Kościele w Polsce.

W roku 1970 Kongregacja właściwa dla kultu Bożego¹ wydała instrukcję o rewizji kalendarzy partykularnych oraz własnych formularzy oficjów i Mszy (*Calendaria particularia*)², która stała się podstawą dla właściwej realizacji rewizji i wprowadzania nowych obchodów do kalendarzy Kościołów partykularnych. W kolejnych latach Stolica Apostolska publikowała dokumenty normujące kwestie szczegółowe oraz korygujące proces reformy w wybranych aspektach: w 1970 roku wraz z pierwszą edycją nowego Mszału Rzymskiego pojawiły się Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza (częściowo zmieniane w kolejnych edycjach mszału), w 1997 roku ukazała się Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych³, a w 2002

1 Dla uproszczenia posługiwać się będziemy ujednoliconą nazwą „kongregacja” lub „dykasteria” (obecnie Dykasteria ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów), pamiętając o licznych zmianach nazwy tego urzędu w historii.

2 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Calendaria particularia. Instrukcja o rewizji kalendarzy partykularnych oraz własnych formularzy oficjów i Mszy* (24.06.1970), „Wiadomości Diecezjalne (Katowice)” 1973, nr 7–9, rok 41, s. 137–148 (dalej: Instrukcja „*Calendaria particularia*”).

3 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych (20.09.1997), „*Anamnesis*” 27 (2001), s. 21–30 (dalej: „Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych”).

roku Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych lekcjonarzy kościelnych Liturgii godzin⁴. Dokumenty dotyczące kalendarzy zawsze były powiązane w praktyce również z wytycznymi Stolicy Apostolskiej dotyczącymi kompozycji i przekładów tekstów liturgicznych, a więc poczynając od 1969 roku, stosowano w tej materii instrukcję o tłumaczeniu tekstów liturgicznych *Comme le prévoit* Rady dla wykonywania Konstytucji o Liturgii (*Consilium*) z roku 1969⁵, następnie zaś, od 2001 roku instrukcję Kongregacji Liturgiam authenticam⁶. Nie mniej ważnymi w praktyce dokumentami powiązanymi z wyżej wspomnianymi są też normy dotyczące patronów i tytułów kościołów, a więc dokument *De patronis constituendis* z 1973 roku⁷, notyfikacja o poświęceniu lub błogosławieństwie kościoła ku czci jakiegoś błogosławionego z 1998 roku oraz notyfikacja o tytule kościoła z 1999 roku⁸. Nie zapominamy o motu proprio papieża Franciszka *Magnum Principium* z 2018 roku⁹, dotyczącym większej roli lokalnych konferencji episkopatu w wyborze właściwego przekładu tekstów.

Wzmiankowany w tytule zarys implementacji norm dotyczących nowych obchodów w Polsce jest próbą wstępnego i pilotażowego skonfrontowania zasad i ich realizacji na przykładzie wybranego obchodu liturgicznego, którym w niniejszym studium będzie wspomnienie bł. Angeli Truszkowskiej, dziewicy, założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętego

4 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i własnych lekcjonarzy kościelnych „Liturgii Godzin” (27.06.2002), „Anamnesis” 34 (2003), s. 9–17.

5 Rada dla wykonywania Konstytucji o Liturgii, *Comme le prévoit*. Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych (25.01.1969), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971), s. 320–329.

6 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgiam authenticam*. Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej. 5: Stosowanie języków narodowych przy wydawaniu ksiąg rzymskiej liturgii (25.04.2001), „Anamnesis” nr 29, s. 11–46 (dalej: Instrukcja „*Liturgiam authenticam*”).

7 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *De patronis constituendis*. Normy dotyczące ustanawiania patronów (19.03.1973), „Anamnesis” 85 (2016), s. 15–17.

8 *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, *Notificatio de dedicatione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius beati*, „*Notitiae*” 1998, s. 664; *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, *Notificatio de titulo Ecclesiae*, „*Notitiae*” 1999, s. 158–159. Oficjalne przekłady tych dokumentów na język polski nie są dostępne, natomiast w niniejszym tekście odwołujemy się do przekładu własnego.

9 Franciszek, *List Apostolski w formie motu proprio „Magnum Principium” zmieniający kanon 838 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Anamnesis” 92 (2018), nr 1, s. 7–9.

Feliksa z Kantalicjo (felicjanek). Proces zatwierdzania tego obchodu jest stosunkowo szeroko udokumentowany w archiwum Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski (dalej dla uproszczenia nazywanej Komisją liturgiczną KEP¹⁰). Jest to w tym zakresie pierwsza część szerszego studium dokumentującego kolejno wprowadzane obchody liturgiczne, które autor planuje realizować na podstawie dalszych badań archiwum komisji, ze świadomością, że zasoby tego archiwum, jakkolwiek znaczące (ponad 15 tys. dokumentów w ponad 40 segregatorach), nie wyczerpują dokumentacji lokalnych obchodów. W analizowanym przypadku zdecydowano się pozostać na poziomie centralnym, ponieważ z trzynastu znalezionych dłuższych lub krótszych dokumentów (a dwudziestu, licząc zdublowane) wynikało, że prace nad tym konkretnym wspomnieniem dla całej Polski prowadził sekretarz komisji centralnej, z odnotowaniem intencji wprowadzenia obchodu w randze wspomnienia obowiązkowego w archidiecezji krakowskiej i diecezji kaliskiej. Dokumentacja obejmuje okres od 25.03.1993 do 17.06.1995 r., a w tym czasie obowiązywały jedynie instrukcja *Calendaria particularia* i Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza oraz instrukcja *Comme le prévoit*. Pozostałe, bardziej szczegółowe normy, jeszcze nie zostały opublikowane, jednakże będziemy je brać pod uwagę podczas analizy, aby prześledzić, które z nich zostały zachowane jako domyślne lub intuicyjne działania, potwierdzone przez legislację.

1. Przygotowanie nowej edycji kalendarza lokalnego

Instrukcja *Calendaria particularia* zdefiniowała ogólne zasady roztropnej organizacji lokalnego kultu świętych w łączności z powszechnym kultem Kościoła, z poszanowaniem roli niedzieli i tzw. okresów mocnych w roku liturgicznym, dbałością o niemnożenie obchodów ponad miarę¹¹, a także właściwy sposób pracy odpowiednich gremiów

¹⁰ Pomijamy w tym miejscu szczegółową dokumentację zmieniających się nazw samej komisji, która w odnośnym okresie dokumentowała swoje prace jako „Komisja Episkopatu Polski do spraw liturgii i duszpasterstwa liturgicznego”, zob. Segregator „Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992” w archiwum Komisji w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie.

¹¹ Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt I 2.

zadaniowych. Ważnym elementem wprowadzania nowych obchodów jest poddanie kalendarzy lokalnych opinii duchowieństwa i wiernych¹² (co implikuje konieczność udokumentowania takich konsultacji przed wprowadzeniem nowego obchodu).

Do istotnych czynności (procedur), które stają przed Kościołami lokalnymi w zakresie wprowadzania lokalnego kultu, należy przede wszystkim pytanie o potrzebę wprowadzenia danego kultu do liturgii i do kalendarza, mając na uwadze wspomnianą już wyżej zasadę niemnożenia obchodów ponad miarę¹³. Ważnym zadaniem jest wybranie daty nowego obchodu liturgicznego (z uwzględnieniem możliwych zbieżności z obchodami ruchomymi). Stolica Apostolska podkreśla, że data obchodu powinna być związana z istotnym wydarzeniem w historii danego świętego: pierwszeństwo ma data śmierci, następnie w zależności od powagi argumentu takie daty, jak data przeniesienia relikwii, data urodzenia, inna ważna data w życiorysie¹⁴. Kolejną zasadą ogólną jest, że nie powinno się wybierać dni Wielkiego Postu i w Oktawie Wielkanocy oraz dni od 17 do 24 grudnia¹⁵. Wiąże się to w praktyce ze sprawdzeniem ewentualnej potrzeby przesunięcia w Kościele lokalnym przypadającego już innego obchodu wpisanego do kalendarza ogólnego. Równie istotnym elementem jest określenie rangi nowego obchodu, z ewentualnym wyszczególnieniem wybranych miejsc, jak na przykład kościoła, w którym przechowuje się ciało świętego lub błogosławionego (domyślnie przyjmuje się, że takie miejsca otrzymują rangę wspomnienia obowiązkowego, podczas gdy poza tym miejscem wspomnienie jest dowolne¹⁶). Kongregacja określiła w Notyfikacji dotyczącej niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych (1997), że wskazane jest rozpoczynanie kultu właśnie od miejsca przechowywania ciała

¹² Tamże, pkt I 4.

¹³ W tym miejscu można przypomnieć również nierzadko podkreślaną w literaturze cechę charakterystyczną kultu rzymskiego, którym jest tzw. rzymska trzeźwość („sobrietas romana”), harmonizująca z zasadą niemnożenia ponad potrzebę wspomnień i świąt; zob. E. Bishop, *Liturgica historica*, Oxford 1962, s. 2–9, por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 143.

¹⁴ Tamże, pkt III C.

¹⁵ Tamże, pkt I, 2b.

¹⁶ Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt 10.

lub relikwii, a dopiero potem rozszerzanie go na zewnątrz¹⁷. W pewnych diecezjach, które już dawno przyjęły Ewangelię i które siłą rzeczy mają własny, bardziej rozwinięty kalendarz, byłoby wskazane rozpoczynanie od decyzji bardziej ograniczonych – przez wprowadzenie obchodu ku czci jakiegoś błogosławionego jedynie do kalendarza ściśle określonego terenu, na przykład do kościoła, w którym spoczywa jego ciało lub znaczna część relikwii¹⁸, albo też do kalendarza miejsca pochodzenia błogosławionego. Dodatkowo warto pamiętać, że zwyczajowo w łacińskiej nomenklaturze kalendarza na określenie „wspomnienie obowiązkowe” stosuje się termin *memoria*, a dla wspomnień dowolnych wpis kalendarzowy pozostaje bez określenia. W kalendarzu polskim używa się każdorazowo terminu „wspomnienie” i określa rodzaj: obowiązkowe lub dowolne.

Poprzez wprowadzenie nowego obchodu zmianie ulega kalendarz lokalny, dlatego należy sporządzić projekt uaktualnienia kalendarza Kościoła partykularnego, z podaniem nowego obchodu oraz ewentualną propozycją nowego dnia obchodu, który z tego powodu miałby zostać przesunięty¹⁹. Nie dotyczy to wprowadzania wspomnienia dowolnego obok już istniejącego wspomnienia dowolnego, ponieważ z natury rzeczy nie zachodzi tu kolizja, a jedynie poszerza się wybór wspomnienia.

W przypadku analizowanego przykładowo obchodu ku czci bł. Angeli Truszkowskiej w dokumentacji archiwum komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski można stwierdzić, że wiele elementów zestawu obowiązujących norm zostało prawidłowo zachowanych, poczynawszy od ustalenia daty nowego obchodu (na 10 października²⁰) i określenia

17 Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych, nr 32.

18 Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt 11. Uwaga: w polskiej wersji dokumentu, opublikowanej w *Wiadomościach Diecezjalnych* w Katowicach, w pkt. 10–11 nastąpiła redaktorska pomyłka, w wyniku której treść oryginalnego numeru 10 (dotyczącego uroczystości własnych miejsc i miast) została pominięta, a w jej miejsce wstawiono treść oryginalnego numeru 11 (obchody własne kościołów), następnie całkowicie przekształcając z numeracją do numeru 12. W ten sposób w polskim tekście zabrakło wizualnie numeru 11, zob. *Wiadomości Diecezjalne* (Katowice) 1973, nr 7–9, rok 41, s. 137–148.

19 Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt I 6.

20 Zgodnie z normą „*Calendaria particularia*” pkt I 4, który zaleca, aby datą obchodu była data narodzin dla nieba, w przypadku bł. Angeli Truszkowskiej, zmarłej w dn. 10 października 1899, zachodzi zgodność. Nie zachodzi problem z wymogiem unikania tzw.

pełnej nazwy („bł. Angeli Truszkowskiej, dziewicy”) oraz rangi obchodu („W archidiecezji krakowskiej i w diecezji kaliskiej; wspomnienie obowiązkowe. W innych diecezjach: wspomnienie dowolne”²¹). Nie odnaleziono w archiwum dokumentacji wymogu instrukcji odnośnie do opinii duchowieństwa i wiernych w sprawie wprowadzenia tego obchodu.

2. Prace nad tekstami liturgicznymi i ich zatwierdzanie

Następnym etapem są prace nad tekstami liturgicznymi, regulowane przede wszystkim w Liturgiach *authenticam*, z przypomnieniem również nr. 53 instrukcji *Varietates Legitimae* z roku 1994: „wymagania dotyczące przekładów liturgicznych powinny znaleźć odzwierciedlenie w nowo układanych tekstach”²². Jest to ważna wskazówka, ponieważ oznacza, że ogólne zasady dotyczące prac z tekstami oryginalnymi są przenoszone także na kompozycje nowe.

Liturgiach *authenticam* wskazuje, że teksty przygotowuje komisja liturgiczna lub podobna, która w przypadku kalendarza diecezjalnego przedstawia przygotowany tekst biskupowi, a on przed zatwierdzeniem tekstów korzysta z rady duchowieństwa i biegłych specjalistów²³. Instrukcja przewiduje też, że sporządza się wykaz osób, które uczestniczą w pracy, wraz z krótkim opisem ich umiejętności lub uprawnień czy stopni akademickich przez nie posiadanych; wykaz ten jest dołączany do korespondencji kierowanej do Rzymu. W przypadku rodzin zakonnych na prawie papieskim do przygotowania własnych tekstów liturgicznych specjalną komisję ustanawia najwyższy przełożony zakonny²⁴.

Gdy idzie o samą pracę nad tekstami, zadaniem opracowujących jest przygotowanie kompletu tekstów liturgicznych (formularzy) dla

dni mocnych (dni Wielkiego Postu i w Oktawie Wielkanocy oraz dni od 17 do 24 grudnia, zob. Instrukcja, „*Calendaria particularia*” pkt I, 2b).

²¹ Zob. List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 7.10.1993 (Ldz. 108/93/PK), w: Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 165–167.

²² Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Varietates Legitimae*. Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej. 4: „De Liturgia Romana et Inculturatione” (25.01.1994), *Liturgia Sacra* 2 (1996) nr 1–2, s. 5–32.

²³ Instrukcja „*Liturgiæ authenticæ*” pkt 126a.

²⁴ Tamże, pkt 128a.

proponowanego nowego obchodu, zgodnie z wytycznymi Stolicy Apostolskiej: formularz mszalny (włącznie z odwołaniem do lekcjonarza), Liturgia godzin i martyrologium. Z natury rzeczy wszystkie elementy formularzy powinny być wzięte pod uwagę, a więc jeśli nie przygotowuje się tekstów dla każdego elementu formularza, stosuje się odsyłacz do tekstów wspólnych.

Do tekstów formularza mszalnego należą, jak czytamy, „antyfona na wejście, kolekta, modlitwa nad darami, prefacja, antyfona na komunię, modlitwa po komunii. Do nich można jeszcze dołączyć błogosławieństwo uroczyste albo modlitwę nad ludem”²⁵.

Kongregacja precyzyjnie określiła wymogi odnoszące się do poszczególnych elementów formularza mszalnego, przypominając o ich celu i sposobie formułowania. Odnośnie do kolekty zastosowano zasadę, że spośród modlitw tylko ona

ma bezpośredni związek ze świętym, którego się czci; wypada, żeby ona wyrażała jasno cechy charakterystyczne danego świętego, uwzględniała jego życie duchowe lub działalność apostolską, z pominięciem zwrotów, które podkreślają zawsze to samo, np. cuda lub założenie rodziny zakonnej²⁶.

W Notyfikacji dotyczącej niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych z roku 1997 Kongregacja doprecyzowała, że „konieczne jest zachowanie jej prawdziwej natury” i w związku z tym nie należy jej nadawać kształtu noty biograficznej. Po raz kolejny pojawia się odniesienie do *sobrietas romana*: „ukazuje się tam zarówno konstrukcja, jak i wyrazista zwięzłość tego rodzaju literackiego, jaki stanowi kolekta w obrządku rzymskim”²⁷. Odnośnie do modlitwy nad darami i po komunii, a także prefacji, obowiązuje zasada, że odnoszą się one „wprost do tajemnicy eucharystycznej, jeżeli w nich dodaje się wzmiankę o świętym, należy to uczynić tylko w sposób pośredni”²⁸.

²⁵ Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt 40.

²⁶ Tamże, pkt 40b.

²⁷ Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych, pkt 45.

²⁸ Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt 40cb.

Instrukcja *Calendaria particularia* określiła także normy odnoszące się do oficjum (Liturgii godzin), podkreślając przede wszystkim znaczenie dla oficjum tzw. czytania hagiograficznego, które należy ułożyć lub wybrać dla każdej uroczystości, święta i wspomnienia²⁹. Instrukcja stanowi, że

czytanie to można zaczerpnąć z pism Ojców lub pisarzy kościelnych; jeśli zaś chodzi o świętych lub błogosławionych, czytanie to może być albo wyjątkiem z ich pism, albo też omówieniem cech ich życia duchowego lub działalności apostoelskiej³⁰.

Do czytania należy dołączyć odpowiednie responsorium, które – niezależnie od tego, czy będzie własne, czy zaczerpnięte z tekstów wspólnych – powinno pomagać w głębszym zrozumieniu i refleksji nad przeczytany tekst³¹. W punkcie 44 instrukcja wymienia inne elementy, które mogą nadać właściwy charakter oficjum, zwłaszcza w uroczystości i święta (invitatorium, antyfony, przede wszystkim w Jutrzni i Nieszporach oraz modlitwy); zezwala się też na użycie własnych hymnów pod warunkiem zachowania ich teologicznej i formalnej poprawności.

Normy dotyczące zatwierdzania tekstów są określone przede wszystkim w instrukcji *Liturgiam authenticam*, która wymaga, aby komisja przedstawiła przygotowany tekst właściwej władzy do zatwierdzenia³². Gdy idzie o instancję zatwierdzającą, w diecezji jest nią biskup, który przed zatwierdzeniem tekstów powinien skorzystać z rady duchowieństwa i biegłych specjalistów³³. Jeśli idzie o rodziny zakonne na prawie papieskim, tekst zatwierdza najwyższy przełożony zakonny, zachowując następujące elementy: głosowanie Rady przełożonego oraz zasięgnięcie, stosownie do potrzeby, opinii biegłych specjalistów i odpowiednich

²⁹ Tamże, pkt 43.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Instrukcja „*Liturgiam authenticam*” pkt. 126a.

³³ Tamże, pkt 126a.

członków instytutu lub stowarzyszenia³⁴. Jeśli chodzi o rodziny zakon-
ne na prawie diecezjalnym, tekst zatwierdza biskup diecezjalny³⁵.

Jeśli używa się tekstów tłumaczonych z łaciny, to „Konferencja Biskupów powinna poświadczyć, że tekst został dokładnie przetłumaczony”³⁶. Dlatego lokalne tłumaczenie powinno uzyskać poświadczenie konferencji episkopatu, w domyśle na podstawie oceny komisji liturgicznej przy konferencji episkopatu. Punkt ten ma tę zaletę, że ułatwia zachowanie jedności tłumaczeń, gdy np. dwie diecezje przedstawiają do zatwierdzenia rozbieżne tłumaczenia zwrotu „Deus, qui...”, podczas gdy w gremium centralnym przyjęto tłumaczenie „Boże, Ty...” (a nie „Boże, który...”). Gdy idzie o nowe teksty w mniej znanych na świecie językach (do których zalicza się jęz. polski), istnieje wymóg, aby uzyskać poświadczenie konferencji episkopatu, że tekst jest właściwie skomponowany, zgodnie z zasadami wymaganymi przez instrukcję *Liturgiam authenticam*³⁷, aby tekst „wiernie oddawał bogactwo nauki katolickiej, [...] tak aby język sakralny odpowiadał treści dogmatycznej, którą zawiera”³⁸.

Naturalnie, gdy idzie o obchody dla regionu lub kraju, instancją zatwierdzającą jest konferencja episkopatu.

Kolejnym etapem jest przygotowanie i przesłanie dokumentacji do potwierdzenia (*recognitio* i *confirmatio*). Pojawia się pytanie, czy oficjalnie przyjęto zasadę, że odbywa się to drogą dyplomatyczną przez Nuncjaturę w przypadku diecezji lub przez kurie generalne w przypadku rodzin zakonnych; niestety pozostaje ono w sferze spraw do wyjaśnienia w obecnej fazie studium.

W przypadku analizowanego przykładowo obchodu ku czci bł. Angeli Truszkowskiej w dokumentacji archiwum komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski można stwierdzić, że wiele norm obowiązujących ówczesnie, a także w nadchodzącej przyszłości w zakresie tekstów zostało zachowanych: teksty poddano właściwej władzy kościelnej,

³⁴ Tamże, pkt 128a.

³⁵ Tamże, pkt 128e. Chodzi zazwyczaj o biskupa diecezjalnego, który sprawuje prawną pieczę nad zgromadzeniem (diecezja erygowania, przechowywania dokumentacji zgromadzenia itd.)

³⁶ Tamże, pkt 126d.

³⁷ Tamże, pkt 106–107.

³⁸ Tamże, pkt 80.

w tym przypadku konferencji episkopatu³⁹. Zachowano wymogi dotyczące tekstów, korzystając z możliwości użycia już zatwierdzonych tekstów wspólnych o dziewicach i dodając własną kolektę, która spełniła normy instrukcji w zakresie kompozycji, wyrażając cechy charakterystyczne błogosławionej, uwzględniając jej życie duchowne i działalność apostołską i pomijając zwroty podkreślające „zawsze to samo”, np. założenie rodziny zakonnej⁴⁰. Zatrószono się również o łacińską wersję kolekty, co nie było formalnym wymogiem, ale świadczyło o zachowaniu perspektywy rozszerzenia kultu poza granicę Polski, co zwłaszcza w rodzinach zakonnych ma duże znaczenie, ponieważ jeśli obchód ma być w przyszłości tłumaczony na inne języki, istotne jest, by wziąć pod uwagę przygotowania wersji łacińskiej dla Kongregacji, według której inne wersje językowe będą zatwierdzane (dotyczy to np. obchodów zakonnych w zgromadzeniach, które będą chciały obchodzić swoje święta w krajach swojej działalności)⁴¹. Warto zauważyć, że dokumentacja poświadcza postawę gotowości do współpracy komisji liturgicznej z rodziną zakonną, której dotyczy szczególnie kult błogosławionej, a więc z przełożoną generalną zgromadzenia felicjanek, o czym świadczy list sekretarza komisji do przewodniczącego, w którym rozważany jest wybór czytania hagiograficznego⁴². Samo zaś czytanie hagiograficzne, zaczerpnięte z pism błogosławionej, zostało wybrane zgodnie z normami wymaganymi przez instrukcję *Calendaria particularia*⁴³. Nota biograficzna mieści się w zakresie wyznaczonej objętości tekstu (jest zwięzła zgodnie z wymogami i zawiera w tym przypadku mniej niż 100 słów).

39 Pismo z Sekretariatu Episkopatu Polski do o. F. Małaczyńskiego OSB z dn. 12.01.1994 r., l. dz. 85/95/P, zob. Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 3 („Konferencja Plenarna Episkopatu Polski”), s. 10.

40 „Boże, nasz Ojczy, Ty obdarzyłeś błogosławioną Marię Angelę żywą wiarą i bezgraniczną miłością, by mogła wiernie spełniać Twoją wolę, spraw, abyśmy umocnieni jej modlitwą i przykładem, * z radością szukali tego, co się Tobie podoba, i żyli zgodnie z Twoją wolą.”; zob. „*Calendaria particularia*” pkt 40b.

41 Tekst łaciński kolekty zob. Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 1 („Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992”), s. 548.

42 Zob. List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 31.12.1993 r., l. dz. 150/93/PK, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 146.

43 Instrukcja „*Calendaria particularia*”, pkt 43.

Spośród wymogów, które pojawiły się w późniejszych latach, zachowano procedurę zatwierdzenia tekstów przez kompetentną władzę⁴⁴. Nie zastosowano późniejszej normy instrukcji *Liturgiam authenticam* odnośnie do wykazu osób uczestniczących w pracach, nie podjęto też tematyki martyrologium.

3. Korespondencja ze Stolicą Apostolską i wdrożenie obchodu

Po przygotowaniu projektu zaktualizowanego kalendarza oraz zatwierdzonych tekstów odpowiednia instancja przekazuje dokumentację do Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, która zapoznaje się z wnioskami i objaśnieniami, szczególnie w zakresie adaptacji (*recognitio*⁴⁵). Instrukcja *Calendaria particularia* wymaga przede wszystkim krótkiego i czytelnego uzasadnienia dla wprowadzenia nowego obchodu⁴⁶, udokumentowania konsultacji z duchowieństwem i wiernymi lub rodziną zakonną⁴⁷; wreszcie także przedstawienia projektu zaktualizowanego kalendarza diecezjalnego w 3 egz. oraz 1 egz. dotychczasowego kalendarza dla dokonania porównań⁴⁸. Z pewnością, chociaż nie jest to wyrażone *explicite*, sam wniosek celem formalnej poprawności powinien zawierać uwzględnienie ewentualnej różnicy w stopniu obchodu w wybranym miejscu (np. w diecezji wspomnienie dowolne, w wybranym sanktuarium wspomnienie obowiązkowe) oraz ewentualną prośbę o zmianę daty obchodu przenoszonego w związku z nowym obchodem.

44 Zob. List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 31.10.1994 r., L. dz. 100/94/PK, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 101–102 oraz List o. F. Małaczyńskiego OSB do Sekretariatu KEP z dn. 3.01.1995 r., L. dz. 2/95/PK, w: Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 3 („Konferencja Plenarna Episkopatu Polski”), s. 11.

45 Dośł. „*recognitionis causa*”, nota bene w polskim oficjalnym tłumaczeniu instrukcji „*Liturgiam authenticam*” jest w tym miejscu błąd tłumacza, który mówi o „aprobacie”.

46 Instrukcja *Calendaria particularia*, pkt I 6a.

47 Tamże, pkt I 4; rodzi się pytanie o przynależność do tej grupy tercjarzy agregowanych, którzy korzystają z kalendarza zakonnego (pkt. 16). Kodeks prawa kanonicznego na temat agregacji wypowiada się ogólnie: „Agregacja jednego instytutu życia konsekrowanego do drugiego jest zarezerwowana kompetentnej władzy instytutu agregującego, z zachowaniem zawsze kanonicznej autonomii instytutu agregowanego” (kan. 580).

48 Instrukcja *Calendaria particularia*, pkt I 6.

W zakresie wymogów odnoszących się do samych tekstów normy są określone przede wszystkim w instrukcji *Liturgiam authenticam* w nr. 79, w którym głównie podkreśla się, że komplet dokumentów powinien posiadać właściwą formę, z podpisami i pieczęciami. Co do zawartości kompletu dokumentów, który powinien być sporządzony w dwóch egzemplarzach, powinien on natomiast zawierać takie dokumenty, jak wykazy osób uczestniczących w posiedzeniu, protokół głosowania, same teksty liturgiczne (w dwóch egzemplarzach), a także – w przypadku przekładów – szczegółową relację z zastosowanych reguł tłumaczenia (pkt d, nr 1), wykaz osób uczestniczących w pracach wraz z notatką o ich kompetencjach (pkt d, nr 2) oraz objaśnienia w zakresie wprowadzanych adaptacji (pkt d, nr 3–4).

Oprócz wyżej wymienionych wymogów, w zakresie obchodów diecezjalnych lub zakonnych instrukcja *Liturgiam authenticam* wymaga jeszcze poświadczenia Episkopatu o poprawności tłumaczenia lub o zgodności tekstów z normami przyjętymi na terytorium kraju i istniejącymi zatwierdzonymi tekstami liturgicznymi⁴⁹. Wreszcie, sięgając do starszej normy, instrukcja *Calendarium particularium* wymaga wyszczególnienia, które z proponowanych nowych tekstów liturgicznych są wykorzystaniem istniejących i zatwierdzonych tekstów, a które są nową kompozycją⁵⁰. Jeśli tekst przesyłany do *confirmatio* jest oparty lub wzorowany na już istniejącym i zatwierdzonym przez Kongregację, to powinno się również dołączyć identyfikator dekretu, którym *Stolica Apostolska* zaaprobowała tekst wzorcowy⁵¹.

Zgodnie z myślą *motu proprio* papieża Franciszka *Magnum Principium* z 2018 roku dykasteria przyjmując dokumenty, powinna być otwarta na dialog w sprawach, które wymagają wyjaśnienia podczas zatwierdzania tekstów dla ksiąg liturgicznych. Oznacza to możliwość prowadzenia dyskusji z dykasterią co do słuszności rozwiązań przez nią ewentualnie zakwestionowanych. Do dykasterii należy sprawdzenie przesłanych projektów oraz sygnalizowanie elementów dyskusyjnych (*recognitio*), a wreszcie potwierdzenie (*confirmatio*), które stanowi podstawę do ostatniego etapu prac, a więc publikacji (*editio*). Akt

⁴⁹ Instrukcja *Liturgiam authenticam*, pkt 126d.

⁵⁰ Instrukcja *Calendarium particularium*, pkt I 6b.

⁵¹ Instrukcja *Liturgiam authenticam*, pkt 128c1.

potwierdzenia dykasteria wystawia w formie dekretu wraz z załączonymi listami, w których mogą być wymienione uwagi do potwierdzonego tekstu.

Po otrzymaniu z dykasterii dekretu zatwierdzającego nowy obchód liturgiczny można przejść do etapu wdrożenia obchodu oraz publikacji tekstów. W przypadku diecezji należy przesłać kopię dekretu do Sekretariatu KEP w celu włączenia nowego obchodu do oficjalnego Kalendarza liturgicznego diecezji polskich do publikacji przez KEP, aby poinformować redaktorów Mszału dla diecezji polskich o nowym wspomnieniu. W przypadku zgromadzeń nie ma takiego obowiązku, ponieważ obchody zakonne nie są włączane do kalendarza diecezji polskich. Natomiast zgodnie z normą instrukcji *Liturgiam authenticam* odnośna władza kościelna powinna przesłać do kongregacji dwa egzemplarze pełnego tekstu opatrzonego dekretem⁵².

Przy wprowadzaniu w życie dekretu zatwierdzającego nowy obchód wypada wydać urzędowy komunikat przez właściwą instancję na temat wprowadzanego obchodu liturgicznego, najlepiej z komentarzem duszpasterskim i homiletycznym. Krótkie wskazówki powinny także ukazać się w lokalnym kalendarzu liturgicznym na kolejny rok.

W przypadku analizowanego przykładowo obchodu ku czci bł. Angeli Truszkowskiej w dokumentacji archiwum komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski stwierdzamy, że procedura zatwierdzenia tekstów została spełniona, dekret Kongregacji został wydany dla diecezji polskich w dn. 25.01.1995 roku⁵³ wraz z komentarzem zamieszczonym w liście wiodącym, w którym Kongregacja wyjaśnia, że wspomnienie ma rangę dowolnego, a w przypadku aspiracji poszczególnych diecezji polskich do otrzymania obchodu wyższej rangi odpowiednią procedurę powinni przeprowadzić zainteresowani biskupi⁵⁴. Kolejnych etapów

⁵² Tamże, pkt 127.

⁵³ Pismo Kongregacji Prot. 238/94/L z dn. 25.01.1995, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 1 („Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992”), s. 577–591.

⁵⁴ Pismo Prefekta Kongregacji kard. A. Javierre do Przewodniczącego KEP, Prot. 2295/93/L, 2488/93/L, 238/94/L z dn. 31.06.1995, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 1 („Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992”), s. 1. Komplet zatwierdzonych tekstów znalazł się załączniku do pisma.

wyznaczanych przez późniejszą instrukcję *Liturgiam authenticam* nie udokumentowano, co oczywiście w tamtym czasie nie było wymogiem.

Podsumowanie

Przedstawiliśmy główne zasady i procedury wprowadzania nowych obchodów liturgicznych po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej, dokonując pogłębionej analizy zagadnień związanych z kalendarzami partykularnymi (narodowymi, diecezjalnymi i zakonnymi) i jednocześnie podejmując próbę zestawienia wymogów z faktycznymi działaniami właściwych gremiów. Przystudiowane zagadnienia ogólne pozwoliły na dokonanie porównania i lektury dokumentów dotyczących wybranego obchodu. Potwierdza to ogólne założenie, że archiwum Komisji liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski jest bogatym i wiarygodnym źródłem w badaniu przebiegu reformy liturgicznej w Polsce po Soborze Watykańskim II. Ważną obserwacją jest stwierdzenie, że większość wymogów normatywnych w badanym zakresie została zachowana, mimo iż część z nich weszła w życie później niż analizowane obchody.

W toku analiz zrodziły się pewne wątpliwości i pytania, które być może dojrzeją do stosownych działań także w zakresie dialogu między krajową konferencją biskupów a dykasterią właściwą dla spraw liturgii. Na przykład ściśle trzymanie się wymogu instrukcji *Liturgiam authenticam* pkt 79 oznaczałoby załączanie listy wszystkich biskupów uczestniczących w sesji episkopatu zatwierdzającej obchody ogólnokrajowe (jak pokazuje praktyka, takiego działania się nie stosuje, a dykasteria również o to nie prosi w dostępnej dokumentacji). Z pewnością jednak dość już znaczna liczba nagromadzonych w ciągu dekad procedur mogłaby zostać przedstawiona w jasny sposób, ponieważ rozproszenie norm w różnych dokumentach może utrudniać ich wdrażanie. W toku studium okazało się zaskakującą trudnością podanie oficjalnego i aktualnego kalendarza liturgicznego diecezji polskich, co jest podstawą do wnioskowania w odpowiednim gremium, aby był on regularnie publikowany przez Kościół w Polsce. W strefie niejasności pozostaje kwestia precyzyjnego określenia instancji zatwierdzającej obchody (szczególnie gdy idzie o instytuty życia konsekrowanego na prawach diecezjalnych),

a także zdefiniowania określenia „rodzina zakonna”, które w praktyce bywa rozumiane różnie (zwłaszcza w relacji do prawnego terminu „agregacja”).

Ważne wydaje się w świetle praktyki kościelnej przypomnienie o wymogu konsultacji z duchowieństwem i wiernymi, którzy mają być obejmowani nowym obchodem liturgicznym. Ten obowiązek wymaga wyraźniejszego zakomunikowania w gremiach decyzyjnych. Jak się wydaje, nie jest też obecnie jasno określona procedura dotycząca korespondencji ze Stolicą Apostolską, co rodzi wątpliwości, w jakim zakresie należy korzystać z instytucji Nuncjatury Apostolskiej. Podobnie gdy idzie o wyraźny wymóg tłumaczenia wybranych tekstów na język łaciński, pozostajemy i tutaj nadal, jak się zdaje, w sferze nieokreślonej. Te i inne kwestie rodzące się z niniejszego studium z pewnością mogą stać się przedmiotem kolejnych badań, podczas gdy dokonany przegląd norm i przykłady ich zastosowania stanowią przyczynek do uporządkowania procedur i zachowania ładu w bogatej przestrzeni kultu błogosławionych i świętych w Kościołach lokalnych.

Bibliografia

- Bishop E., *Liturgica historica*, Oxford 1962.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Notificatio de dedicatione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius beati*, Notitiae 1998, s. 664.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Notificatio de titulo Ecclesiae*, Notitiae 1999, s. 158–159.
- De hodiernis Gallicanum rerum vicibus, „Acta Sanctae Sedis” 40 (1907), s. 255.
- Franciszek, List Apostolski w formie motu proprio „Magnum Principium” zmieniający kanon 838 Kodeksu Prawa Kanonicznego, „Anamnesis” 92 (2018) nr 1, s. 7–9.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Calendaria particularia*. Instrukcja o rewizji kalendarzy partykularnych oraz własnych formularzy oficjów i Mszy (24.06.1970), *Wiadomości Diecezjalne* (Katowice) 1973, nr 7–9, rok 41, s. 137–148.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *De patronis*

- constituendis. Normy dotyczące ustanawiania patronów (19.03.1973), „Anamnesis” 85 (2016), s. 15–17.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgiæ authenticæ*. Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej. 5: Stosowanie języków narodowych przy wydawaniu ksiąg rzymskiej liturgii (25.04.2001), „Anamnesis” nr 29, s. 11–46.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i tekstów liturgicznych (20.09.1997), *Anamnesis* 27 (2001), s. 21–30.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Notyfikacja dotycząca niektórych aspektów własnych kalendarzy i własnych lekcjonarzy kościelnych „Liturgii Godzin” (27.06.2002), *Anamnesis* 34 (2003), s. 9–17.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Varietates Le-gitimæ*. Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej. 4: „De Liturgia Romana et Inculturatione” (25.01.1994), *Liturgia Sacra* 2 (1996) nr 1–2, s. 5–32.
- List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 31.12.1993 r., L. dz. 150/93/PK, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 146.
- List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 31.10.1994 r., L. dz. 100/94/PK, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 101–102.
- List o. F. Małaczyńskiego OSB do Przewodniczącego Komisji z dn. 7.10.1993 (Ldz. 108/93/PK), Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 4 („Przewodniczący Komisji”), s. 165–167.
- List o. F. Małaczyńskiego OSB do Sekretariatu KEP z dn. 3.01.1995 r., L. dz. 2/95/PK, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 3 („Konferencja Plenarna Episkopatu Polski”), s. 11.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Pismo Kongregacji Prot. 238/94/L z dn. 25.01.1995, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 1 („Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992”), s. 577–591.

Pismo Prefekta Kongregacji kard. A. Javierre do Przewodniczącego KEP, Prot. 2295/93/L, 2488/93/L, 238/94/L z dn. 31.06.1995, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 1 („Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 1963–1992”), s. 1.

Pismo z Sekretariatu Episkopatu Polski do o. F. Małaczyńskiego OSB z dn. 12.01.1994 r., l. dz. 85/95/P, Archiwum Komisji liturgicznej KEP, Segregator 3 („Konferencja Plenarna Episkopatu Polski”), s. 10.

Rada dla wykonywania Konstytucji o Liturgii, *Comme le prévoit*. Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych (25.01.1969), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971), s. 320–329.

Dawid Makowski

 <https://orcid.org/0009-0003-6007-0393>
dawid.makowski@anselmianum.com

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

 <https://ror.org/02pn9ep17>

„Ordo Missae” z 1965 roku jako pierwszy krok w stronę większej aktywizacji świeckich lektorów, kantorów i ministrantów

 <https://doi.org/10.15633/ps.29408>

Dawid Makowski – student teologii na Papieskim Uniwersytecie Świętego Anzelma w Rzymie, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, twórca i koordynator projektu „Z pasji do liturgii”.

Article history • Received: 8 May 2025 • Accepted: 7 Jul 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

„Ordo Missae” z 1965 roku jako pierwszy krok w stronę większej aktywizacji świeckich lektorów, kantorów i ministrantów

Prezentowany artykuł dotyczy zagadnienia ministrantury osób świeckich w świetle znaczącego dokumentu pierwszej fazy odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II (1962–1965), czyli obrzędów mszy świętej. Wydane w 1965 roku „Ordo Missae” zakładało nie tylko uproszczenie czy zniesienie wielu rubryk swego odpowiednika z Mszału rzymskiego z 1962 roku, ale zawierało także wiele nowych sformułowań, które dotyczyły ministrantury. Nic w tym dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę, że soborowa konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” zwróciła uwagę na niektóre funkcje liturgiczne wykonywane przez świeckich. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie ukazanie ówczesnej modyfikacji rubryk, poprzez którą zaktywizowano ministrantów. Posłuży do tego analiza poszczególnych rubryk w kontekście historyczno-prawnym. Pierwszy rozdział pracy podkreśli znaczenie funkcji związanych z odczytywaniem słowa Bożego. Rozdział drugi będzie dotyczył kwestii śpiewu. Trzeci natomiast skupi się na zagadnieniu dotykania naczyń liturgicznych przez osoby świeckie, co ściśle wiąże się z usługiwaniem do ołtarza. Dzięki temu możliwe będzie dostrzeżenie nie tylko modyfikacji liturgii, ale także teologii, która temu towarzyszyła.

Słowa kluczowe: Ordo Missae, 1965, liturgia, odnowa liturgiczna, ministranci

Abstract

The “Ordo Missae” from 1965 as the First Step Towards Greater Involvement of Lay Lectors, Cantors and Altar Boys

This article discusses the issue of lay ministry in light of an important document from the first phase of liturgical renewal after the Second Vatican Council (1962–1965), namely the rites of the Holy Mass. Published in 1965, contained not only a simplification or abolition of many rubrics from its counterpart in the 1962 Roman Missal, but also many new formulations concerning the ministry of altar servers. This is not surprising, considering that the conciliar Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, drew attention to certain liturgical functions performed by the laity. Therefore, the aim of this article is to show the modifications made to the rubrics at that time, which led to the greater involvement of altar servers. This will be done by analysing individual rubrics in the light of historical and legal considerations. The first chapter of the thesis will emphasise the importance of functions related to reading the Word of God. The second chapter will deal with the issue of singing. The third chapter will focus on the issue of lay people touching liturgical vessels, which

was closely related to serving at the altar. This will make it possible to see not only the modifications to the liturgy, but also the theology that accompanied them.

Keywords: Ordo Missae, 1965, liturgy, liturgical renewal, altar servers

Reforma liturgiczna nadal jest tematem bardzo żywym w dyskusjach teologicznych, historycznych czy społecznych. Nic w tym dziwnego, skoro stanowiła punkt zwrotny w rozumieniu służby Bożej¹. Jednym z jej etapów była odnowa z 1965 roku, przyrównana wówczas do kwiatu, który pięknie rozkwita². Na temat tej liturgii napisano już kilkanaście artykułów i dwie monografie, ale mimo to zagadnienie rytu z 1965 roku jest polskiemu czytelnikowi wciąż niezbyt dobrze znane³.

Zatem już na wstępie należy zaznaczyć, że wspomniane Ordo Missae, obok Ritus servandus oraz De defectibus, było jedną z trzech ksiąg wydanych dnia 27 stycznia 1965 roku⁴. Opublikowanie tej księgi, która – w porównaniu do swych późniejszych odpowiedników z 1967 czy 1969 roku – zawierała raczej niewielkie zmiany, było motywowane pierwszą Instrukcją wykonawczą do soborowej konstytucji o liturgii

1 Zob. A. Wronka, Wprowadzenie w Konstytucję o Liturgii II Soboru Watykańskiego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17 (1964) nr 3, s. 138–146.

2 Zob. G. Lercaro, Audientia, „Notitiae” 23 (1966), s. 309.

3 Zob. D. Makowski, „Lex orandi—lex credendi” in the Roman Liturgy: Using the Example of the 1965 Renewal of the Good Friday Universal Prayer, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 44 (2024) nr 1, s. 59–74; D. Makowski, Liturgia z 1965 r. jako odpowiedź na zalecenia soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej—aspekt liturgii mszalnej, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) nr 4, s. 30–39; D. Makowski, Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967), Kraków 2024; D. Makowski, „Ordo Missae” z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 32 (2024) nr 2, s. 269–290; H.-J. Feulner, Der „Ordo Missae” von 1965 und das „Missale Romanum” von 1962, w: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, red. S. Wahle, H. Hoping, W. Heunerland, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 103–143; P. A. Kaiser, Das lateinisch-deutsche Altermessbuch (1965). Der vergessene Schritt in der Umsetzung der Liturgiereform, Freiburg–Basel–Wien 2020.

4 Zob. Sacra Rituum Congregatio, Decretum. Ordo Missae, „Ritus servandus in celebratione Missae” et „De defectibus in celebratione Missae occurrentibus” eduntur, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 408–409.

świętej, wydanej dnia 26 września 1964 roku⁵. Wspomniana instrukcja, ściśle powiązana z soborowymi orzeczeniami oraz soborową perspektywą reformy, stanowiła fundament powziętej odnowy liturgicznej, mimo że wówczas zmiany rytualne, które wprowadzała, były jeszcze niewielkie⁶. Nie oznacza to jednak, że nie myślano wtedy o znacznie większych reformach, bo takie pragnienie towarzyszyło wielu biskupom, ale zdawano sobie sprawę, że jest na to zbyt wcześnie⁷. Powzięta odnowa w sensie rytualnym polegała więc na pewnym nieznacznym retuszu, ale w sensie teologiczno-historycznym była bardzo znacząca, dlatego została przyjęta z wielką radością⁸.

Jej walor teologiczno-historyczny daje się dostrzec w sposób szczególny w nowym brzmieniu rubryk *Ordo Missae*, a zwłaszcza w tych, które traktują o świeckich usługujących w liturgii. Trzeba bowiem pamiętać, że do 1965 roku prawo stanowiło, iż pierwszorzędnym ministrantem jest osoba duchowna⁹. Dopiero w księgach liturgicznych i dokumentach wydawanych od 1965 roku zaczęto zmieniać to podejście, akcentując raczej fakt uwypuklony przez Sobór Watykański II (1962–1965), że wszyscy ministranci pełnią prawdziwą, a nie zastępczą funkcję liturgiczną¹⁰. Wynikało to z nowego spojrzenia nie tylko na sakrament święceń, ale również na laikat, gdyż temat roli osób świeckich w Kościele był jednym z głównych zagadnień soborowych¹¹. Wszystkie modyfikacje względem świeckich ministrantów w liturgii należy zatem odczytywać w odniesieniu do fundamentu tej misji, przedstawionego przez ojców soborowych, jaki

5 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 877–900.

6 Zob. M. Barba, *La riforma conciliare dell’ „Ordo Missae”. Il percorso storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione*, Roma 2008, s. 151.

7 Zob. *Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Quinta sessio plenaria „Consili”*, „Notitiae” 5 (1965), s. 101.

8 Zob. Tamże.

9 Zob. S. Famoso, *The General Norms for Liturgical Reformation*, w: *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the sacred liturgy*, red. A. Bugnini, C. Braga, New York 1965, 84.

10 Zob. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 107–108.

11 Zob. A. Proniewski, *Kościół a świat. Recepcja i aktualność myśli Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 5 (2006), s. 119–130.

stanowią sakramenty inicjacji chrześcijańskiej¹². Szczególnie istotny jest więc chrzest, który stanowi źródło posłannictwa świeckich w Kościele¹³. Można zatem mówić o „świeckości” ministranckich czynności liturgicznych¹⁴.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania, w jaki sposób świeccy zaczęli być angażowani w liturgię w pierwszej fazie odnowy liturgicznej, w której obowiązywało nowe Ordo Missae. Posłuży do tego trójstopniowa refleksja nad znaczeniem modyfikacji rubryk względem: (1) odczytywania lekcji mszalnych, (2) wykonywania śpiewu liturgicznego i (3) dotykania naczyń liturgicznych. W trzech tematycznych rozdziałach znajdzie się nie tylko tłumaczenie rubryki, ale również krótki komentarz do niej, przedstawiający walor podejmowanej zmiany.

1. Zmiana dyscypliny względem odczytywania lekcji mszalnych

Sobór Watykański II w swojej konstytucji o liturgii świętej podkreślił, że osoby czytające w Kościele lekcje mszalne pełnią prawdziwą czynność liturgiczną¹⁵. Nic więc dziwnego, że później księga Ordo Missae z 1965 roku zawierała rubrykę numer 14 o następującym brzmieniu: „In Missa cantata aut lecta cum populi participatione, Lectiones et Epistola a competente lectore vel ministrante proferuntur, cantus inter ipsas occurrentes a schola vel a populo vel a lectore dicuntur”¹⁶.

Tę normę trzeba by podzielić na kilka części. Przede wszystkim należy zauważyć, że szczegółowo określono, iż dotyczy ona mszy śpiewanej (Missa cantata) lub recytowanej (Missa lecta) z udziałem ludu. Tutaj

¹² Zob. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 37.

¹³ Zob. A. Sikora, Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 1, s. 86–87.

¹⁴ Również w wymiarze posług stałych. Zob. A. Draguła, Posługi lektora i akolity w perspektywie laikatu, „Teologia i Moralność” 17 (2022) nr 2, s. 59–73; D. Makowski, „Świeckość” posług stałych lektora i akolity, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 51 (2024), s. 187–203.

¹⁵ Zob. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, s. 107–108 nr 29.

¹⁶ Zob. Ordo Missae, *Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*, 14, editio typica, Roma 1965.

dostrzega się łączność z wydanym dnia 25 lipca 1960 roku Kodeksem rubryk, w którym zamieszczono właśnie stwierdzenie, iż liturgie mszalne dzieli się na msze czytane (*Missa lecta*) i śpiewane (*Missa in cantu*), do których należały: msza pontyfikalna (*Missa pontificalis*), msza uroczysta (*Missa solemnis*) i msza śpiewana (*Missa cantata*)¹⁷. Ta ostatnia była liturgią, w której wykonywano śpiew, ale nie brała w niej udziału asysta wyższa, składająca się z diakona i subdiakona¹⁸. Kiedy więc omawiana księga traktuje o mszy śpiewanej i czytanej z udziałem ludu, to mówi właśnie o takich wariantach celebracji, w których nie biorą udziału diakon i subdiakon, ale obecny jest lud, co stanowi pewnego rodzaju nowość, wynikającą z wymowy pierwszej Instrukcji wykonawczej do soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej z 26 września 1964 roku¹⁹. To właśnie ona uprościła też nieco sposób proklamacji lekcji mszalnej w każdej formie mszy śpiewanej, zezwalając na to, by jej tekst w języku narodowym został odczytany, a nie odśpiewany²⁰. Naturalnie skutkowało to tym, że większa liczba świeckich ministrantów mogła zacząć proklamować te czytania²¹. Chciano w ten sposób wyjść naprzeciw oczekiwaniom ojców soborowych, którzy postulowali, aby w liturgię było zaangażowane całe zgromadzenie, a nie tylko duchowieństwo²².

Rubryka wskazuje na wykonawców tych czynności w sposób uporządkowany hierarchicznie, wymieniając najpierw lektora, a dopiero potem innego kompetentnego ministranta. Trzeba bowiem podkreślić, że mimo problemów ze święceniami niższymi, wśród których

17 Zob. Święta Kongregacja Obrzędów, Rubryki mszału i brewiarza rzymskiego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 9 (1961) nr 1, s. 45 nr 271.

18 Oni brali udział tylko w Mszy uroczystej i pontyfikalnej, pełniąc w nich swoje własne czynności liturgiczne. Zob. C. Braga, *Le cerimonie della Messa. Secondo l'„Ordo Missae” rinnovato*, Roma 1965, s. 59–66.

19 Zob. R. Michałek, *Zmiany obrzędowe wprowadzone przez Instrukcję do Konstytucji o św. liturgii z 26 IX 1964*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18 (1965) nr 5, 285.

20 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, s. 889 nr 51.

21 Należy bowiem pamiętać, że wówczas lektorat był dostępny jedynie dla duchownych, formujących się do kapłaństwa, którzy przyjęli już tonsurę i strój duchowny. Zob. D. Makowski, *Postugi współczesnego Kościoła*, Kraków 2023, s. 109.

22 Zob. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia*, 26–28, s. 107.

znajdował się między innymi lektorat, urząd lektora był bardzo szanowany²³. Wprowadzenie możliwości, a nie wymogu, aby lekcje mszalne odczytywał też kompetentny ministrant, było podyktowane potrzebą chwili, gdyż w większości parafii nie było wyświęconego lektora, więc czynność tę pełnił celebrans²⁴. Ta krótka norma przedstawia w sposób skondensowany to, o czym mówiła pierwsza Instrukcja wykonawcza z 26 września 1964 roku, polecająca kapłanowi słuchać na miejscu przewodniczenia lekcji, którą wykonywała osoba czytająca²⁵.

Czy wprowadzenie takiej praktyki było czymś nowym? Wydaje się, że niekoniecznie²⁶. Już w starożytności chrześcijańskiej byli ludzie, których z dzisiejszej perspektywy można nazwać lektorami, gdyż odczytywali lekcje mszalne w zgromadzeniu liturgicznym²⁷. Wynikało to z praktyki synagoidalnej, na której wczesny Kościół się wzorował, dołączając do obrzędów łamania chleba również odczytywanie słów Pisma Świętego²⁸. Nic więc dziwnego, że początkowo lektorami byli młodzieńcy, którym ufano, że ze względu na swoją niewinność nie zmienią wymowy tekstów biblijnych, a dzięki swemu młodemu głosowi pięknie go wypowiedzą²⁹. Dopiero później, podczas klerykalizacji posług kościelnych, świeccy przestali odczytywać słowa Pisma Świętego, pozostawiając to zadanie duchowieństwu³⁰. Warto wspomnieć, że wówczas świeccy odczytywali wszystkie rodzaje czytań biblijnych, gdyż liturgiczne rozgraniczenie na Ewangelie, powierzając do odczytania jedynie osobie duchownej, i pozostałe rodzaje pisma (z czego Epistołę przeznaczało dla subdiakona, a czytanie z ksiąg Starego Testamentu dla lektora)

²³ Wynikało to z tego, że był to najstarszy stopień hierarchii niższej Kościoła. Zob. D. Makowski, Lektorat jako najstarsza niższa posługa Kościoła – Powstanie i wczesny rozwój, „Teologia i Człowiek” 66 (2024) nr 2, s. 111–123.

²⁴ Zob. P. Szczaniecki, *Viventes et videntes*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 6, s. 511.

²⁵ Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, nr 50, s. 889.

²⁶ Zob. R. Michałek, Zmiany obrzędowe wprowadzone przez Instrukcję do Konstytucji o św. liturgii z 26 IX 1964, s. 288.

²⁷ Zob. A. Preuss, J. Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, t. 4, London 1917, s. 111.

²⁸ Zob. F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten*, Rom 1897, s. 1.

²⁹ Zob. C. Krakowiak, *Święcenia niższe. Posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019, s. 18.

³⁰ Zob. D. Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła*, s. 49–52.

powstało później³¹. Dlatego nic dziwnego, że zgodnie z dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów z 25 marca 1965 roku świeccy ministranci podczas liturgii Wielkiego Tygodnia mogli odczytywać także słowa Ewangelii mówiącej o Męce Pańskiej³².

2. Zmiana dyscypliny względem wykonywania śpiewu

Sobór Watykański II w swojej konstytucji o liturgii świętej orzekł, że również członkowie chóru spełniają prawdziwą czynność liturgiczną³³. Dlatego nie dziwi fakt, że w omawianym *Ordo Missae* zamieszczono kilka interesujących rubryk na temat śpiewu liturgicznego, które w większości miały jedno wspólne założenie, widoczne w rubrykach o numerach 8–10, 14, 17, 19, 31 i 49: „[nazwa śpiewu – przyp. aut.], quod, si a populo vel a schola cantatur aut recitatur, celebrans privatim non dicit; potest tamen illud una cum populo vel schola cantare vel recitare”³⁴.

Dowartościowanie roli śpiewu wiąże się ściśle z zauważaniem roli zespołu śpiewaczego, który nie stanowi tylko dodatku do zgromadzenia liturgicznego, ale jest jego integralną częścią³⁵. Przed reformą liturgiczną miał miejsce ruch cecylianowski, czyli tzw. ruch odnowy muzyki kościelnej, który postulował przywrócenie muzyce sakralnej jej właściwego miejsca³⁶. Dotychczas bowiem istniała praktyka, dotycząca nawet najbardziej uroczystych liturgii, że podczas odśpiewywania przez zespół śpiewaczy części stałych czy antyfon zmiennych danej mszy świętej celebrans po cichu odmawiał tekst tych śpiewów, nie wykonując ich

31 Zob. B. Rudinski, *Lektorat i akolitat. Povijesni razvoj i današnje ustrojstvo*, Dakovo 2022, s. 8.

32 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Decretum. Facultas conceditur legendi Evangelium Passionis Domini ab iis qui in ordine diaconatus non sunt constituti*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 413–414.

33 Zob. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia*, nr 29, s. 107.

34 Zob. *Ordo Missae, Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*, 8–10, 14, 17, 19, 31 i 49.

35 Zob. P. Przybysz, *Śludzy świętej liturgii i członkowie wspólnoty modlitwy. Tożsamość i powołanie chóru kościelnego*, Kraków 2024, 98–138.

36 Zob. Z. Wit, *Muzyczne posługi wiernych świeckich w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista)*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) nr 8, s. 171.

razem ze scholą czy chórem³⁷. Odtąd zaczęto nieco zmieniać podejście do tej praktyki ze względu na paradygmat wspólnotowości celebrowanej liturgii³⁸. Można to dostrzec w pierwszej instrukcji wykonawczej z 26 września 1964 roku, w której podkreślono, że żaden tekst wykonywany przez chór lub przez lud nie powinien być przez kapłana prywatnie powtarzany³⁹. Dlatego zaczęto wymagać od celebransa, aby włączał się w śpiew ludu albo zespołu śpiewaczego, gdy ten wykonuje części stałe mszy świętej czy też odśpiewuje części zmienne (jak np. antyfony czy śpiew międzylekcyjny)⁴⁰.

Trzeba bowiem zauważyć, że jeszcze na początku XX wieku panowało inne postrzeganie członków zespołu śpiewaczego aniżeli to, które – jako pokłosie zmian liturgicznych m.in. z 1965 roku – panuje dzisiaj. Dostrzega się to przede wszystkim w motu proprio *Inter pastoralis officii solitudines* z 22 listopada 1903 roku, w którym papież Pius X (†1914) mówił jeszcze o chórze lewitów, czyli o zespole śpiewaków kościelnych, wśród których mogli być świeccy, ale nie kobiety⁴¹. Niemniej nawet mężczyźni świeccy odgrywali tu rolę zastępczą, gdyż wychodzono z założenia, że wykonują oni muzykę liturgiczną wtedy, gdy nie ma właściwego chóru duchowieństwa⁴². Nic więc dziwnego, że kazano im przywdziewać strój duchowieństwa, aby przypominali wyglądem „właściwych” kantorów⁴³. Podobny sposób myślenia towarzyszył papieżowi Piusowi XII (†1958), który wprawdzie zezwalał już na śpiew kobiet i dziewcząt, ale podkreślał, że grupa śpiewacza osób świeckich jest traktowana jako pewnego rodzaju substytut nieobecnego zespołu kantorów w stanie

37 Zob. *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum editio typica 1962*. Edizione Anastatica, red. M. Sodi, A. Toniolo, Città del Vaticano 2007, s. 56–59 i 63.

38 Zob. D. Makowski, *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, Kraków 2024, s. 404.

39 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, 32–33, s. 884.

40 Zob. C. Braga, *Le cerimonie della Messa. Secondo l'„Ordo Missae” rinnovato*, s. 51.

41 Zob. Pius X, *Motu Proprio de musica sacra „Inter plurimas pastoralis”*, „*Acta Sanctae Sedis*” 36 (1903–1904), s. 392, nry 13–14.

42 Zob. Z. Wit, *Muzyczne postęgi wiernych świeckich w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista)*, s. 172.

43 Zob. Pius X, *Motu Proprio de musica sacra „Inter plurimas pastoralis”*, 14, s. 392.

duchownym⁴⁴. Chodziło więc o to, by w kościołach podczas liturgii byli zgromadzeni ci, którzy mogliby wykonywać śpiew⁴⁵. Jako że takich osób było coraz więcej, Kościół musiał więc się ustosunkować do pełnionych przez nich czynności, co – jak już napisano – stało się podczas obrad II Soboru Watykańskiego⁴⁶. Dlatego papież Paweł VI (†1972) mógł powiedzieć, że soborowa teologia i prawo Kościoła względem zespołów śpiewaczych przyczyniły się do ich wielkiego powrotu do kultu liturgicznego⁴⁷.

Odtąd bowiem zespół kantorów miał prowadzić wspólny śpiew części mszalnych przeznaczonych do śpiewu, do którego miał się dołączać lud oraz celebrans⁴⁸. Należy podkreślić, że chciano, aby miejsce dla zespołu kantorów było wkomponowane w przestrzeń kościoła w taki sposób, żeby także wizualnie stanowili część zgromadzenia liturgicznego⁴⁹. Istotne jest, że obok scholi miały znajdować się również organy, aby w jednym miejscu zgromadzić wszystkich wykonujących muzykę⁵⁰. Zaczęto więc podkreślać w sposób bardzo wyraźny, że muzyka jest integralną częścią liturgii, a jej wykonawcy stanowią ważną część zgromadzenia liturgicznego.

44 Zob. Pius XII, *Litterae Encyclicae „Musicae sacrae disciplina”*. Ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de musica sacra, nr IV, „Acta Apostolicae Sedis” 48 (1956), s. 23–24.

45 Zob. K. Mrowiec, *Encyklika „Musicae sacrae disciplina” Piusa XII. Słowo wstępne tłumacza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8 (1955) nr 6, s. 334.

46 Zob. Z. Wit, *Muzyczne posługi wiernych świeckich w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista)*, 172.

47 Zob. Paulus VI, *Sollemniorem reddunt „Pueri Cantores” cultum liturgicum*, „Notitia” 18 (1966), s. 155–156.

48 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, nr 48b, s. 888.

49 Zob. C. Braga, *Le cerimonie della Messa. Secondo l'„Ordo Missae” rinnovato*, s. 49.

50 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, nr 97, s. 899.

3. Zmiana dyscypliny względem dotykania naczyń liturgicznych

Od czasu Soboru Trydenckiego (1545–1563) Kościół szukał także rozwiązania dość poważnego wówczas problemu, jaki stanowiła służba świeckich przy ołtarzu pod nieobecność duchownych niższych święceń (ostiarzusi, lektorów, egzorcystów i akolitów)⁵¹. Trudność ta polegała na tym, że świeckich ministrantów było znacznie więcej niż duchowieństwa niższego, a jednak uważano laików za usługujących „drugiej kategorii”⁵². Zmiana tego pojmowania świeckiej służby liturgicznej, uczyniona przez Sobór Watykański II, została dość mocno wyeksponowana w 1965 roku⁵³. W wydanym wówczas *Ordo Missae* zawarto następującą rubrykę: „Si Missa est solemnis, diaconus porrigit celebranti patenam cum hostia”⁵⁴. Co jednak jeśli msza święta nie była liturgią solenną? Wówczas – zgodnie z wymową orzeczenia Rady ds. wdrożenia w życie założeń soborowej konstytucji o liturgii świętej – mógł to zrobić także świecki ministrant⁵⁵.

To orzeczenie było rzeczywistą nowością, ponieważ dotychczas nikt, kto nie miał przynajmniej tonsury, nie mógł dotykać nawet pustych naczyń liturgicznych przed konsekracją postaci, które w nich spoczywały⁵⁶. Wyjątek dotyczył tylko niektórych świeckich, zwłaszcza zakrystianów, którzy – na mocy zgody kompetentnej władzy – mogli ich dotykać, aby przygotować sprzęt liturgiczny do mszy świętej⁵⁷. Już bowiem za pontyfikatu papieża Sykstusa I (†126) pojawiła się norma, wedle

51 Zob. T. Szwagrzyk, Ministrant do mszy św. i jego ubiór, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 4–5, s. 317–322.

52 Zob. D. Makowski, Posługi współczesnego Kościoła, s. 74.

53 Zob. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia, 29, s. 107.

54 Zob. *Ordo Missae*, Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratione Missae occurrentibus, nr 20.

55 Zob. F. Blachnicki, Biuletyn odnowy liturgii, „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 2, s. 175.

56 Zob. Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917, c. 1306 §1.

57 Zob. T. Szwagrzyk, Dotykanie naczyń świętych i pranie białizny kielichowej, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 2, s. 195–196.

której naczyń świętych mieli dotykać tylko duchowni poświęceni Panu⁵⁸. W sposób szczególny dotyczyło to akolitów i subdiakonów, którzy mieli przygotować naczynia liturgiczne i przy nich służyć⁵⁹.

Zmieniło się to jednak w 1965 roku, kiedy przyznano ministrantom świeckim szersze uprawnienia⁶⁰. Odtąd mogli oni podczas Ofiarowania wnieść i umieścić na ołtarzu kielich oraz naczynie z chlebem do konsekracji, a po puryfikacji odnieść te naczynia na stosowny stolik, umieszczony w prezbiterium⁶¹. Oznaczało to niewątpliwie poszerzenie ich kompetencji⁶².

Zakończenie

Przeprowadzenie pierwszego etapu odnowy liturgicznej, uwzględniającego większy udział ministrantów w liturgii, było czymś bardzo istotnym dla dobrego rozumienia ich służby w Kościele. Należy bowiem zauważyć, że starania papieża Piusa XII (†1958), który znacząco dowartościowywał ministranturę mężczyzn (zwłaszcza młodych chłopców), złączyły się z orzeczeniami soborowymi i wpłynęły na modyfikację rubryk mszalnych. W ten sposób doceniono rolę świeckich w liturgii.

Znamienne jest, że trzy główne funkcje, o których mówiły rubryki *Ordo Missae*, dzielą się na dwie główne części liturgii, przy czym i w jednej, i w drugiej występuje śpiew. Widać więc, że niektórzy usługujący mają za zadanie wykonywać czynności przy stole słowa Bożego (w liturgii słowa – pierwszej części mszy świętej), a inni przy stole eucharystycznym (w liturgii eucharystycznej – drugiej części mszy świętej). Jeszcze inni natomiast, niezależnie od części mszy świętej, mają wykonywać śpiew, który towarzyszy obrzędowi liturgicznemu. Nic więc dziwnego, że późniejsze Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego, czerpiąc z tego

58 Zob. *Liber Pontificalis I–XCVI (usque ad annum 772)*, oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2014, s. 21.

59 Zob. E. Górski, *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954, s. 36 i 44.

60 Zob. F. Perona, *Ad experimentum. La Riforma Liturgica nella Diocesi di Biella 1964–1970*, Torrazza Piemonte 2025, s. 36.

61 Zob. C. Braga, *Le cerimonie della Messa. Secondo l'„Ordo Missae” rinnovato*, s. 49.

62 Zob. D. Makowski, *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, s. 237.

podziału, podkreśliło, że w każdej liturgii – z zasady – winni kapłanowi towarzyszyć: lektor, akolita i kantor⁶³.

Dlaczego podjęto się takiej modyfikacji? Wydaje się, że odkryto walor sakramentu chrztu jako pewnej podstawy, dzięki której świeccy mogą pełnić poszczególne czynności liturgiczne⁶⁴. Ich czynny udział w liturgii, czyli *participatio activa*, wyraża się zatem między innymi przez wykonywanie określonych prawem liturgicznym czynności, poprzez które spełniają swoje kapłaństwo chrzcielne⁶⁵. Można więc uznać, że modyfikacja liturgii z 1965 roku, czerpiąca z soborowej teologii, zarysowała pewną ogólną drogę zmierzającą odtąd do reformy nie tylko obrzędów mszy świętej, ale także funkcji liturgicznych przypisanych do nich.

Bibliografia

Barba M., *La riforma conciliare dell' "Ordo Missae". Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, Roma 2008.

Blachnicki F., *Biuletyn odnowy liturgii*, „*Collectanea Theologica*” 37 (1967) nr 2, s. 156–184.

Braga C., *Le cerimonie della Messa. Secondo l' "Ordo Missae" rinnovato*, Roma 1965.

Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Quinta sessio plenaria „Consili”, „Notitiae”* 5 (1965), s. 99–104.

Draguła A., *Posługi lektora i akolity w perspektywie laikatu*, „*Teologia i Moralność*” 17 (2022), nr 2, s. 59–73, <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.32.2.4>.

⁶³ Zob. *Congregatio pro Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, Institutio Generalis Missalis Romani*, 116, editio typica tertia, Roma 2002.

⁶⁴ Szczególnie zostało to podkreślone przez papieża Franciszka (†2025), który wspominał o posługach chrzcielnych jako o szczególnych czynnościach wykonywanych przez świeckich na mocy łaski chrztu świętego. Zob. *Franciscus, Nuntius. Episcopis, Presbyteris ac Diaconis, personis consecratis fidelibusque laicis „Quinquagesimo interveniente anniversario” Litterarum Apostolicarum Motu Proprio datarum „Ministeria Quaedam” Sancti Pauli VI*, nr 8, „*Acta Sanctae Sedis*” 114 (2022) n. 9, s. 1147–1148. Na ten temat zob. A. Sikora, *Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich*, s. 81–91.

⁶⁵ Zob. G. F. Morrissey, *The New Code and the Laity* (II), „*The Furrow*” 37 (1986) nr 7, s. 437.

- Famoso S., *The General Norms for Liturgical Reformation*, w: *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the sacred liturgy*, red. A. Bugnini, C. Braga, New York 1965, s. 83–87.
- Feulner H.-J., *Der „Ordo Missae“ von 1965 und das „Missale Romanum“ von 1962*, w: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, red. S. Wahle, H. Hoping, W. Heunerland. Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 103–143.
- Franciscus, Nuntius Episcopis, Presbyteris ac Diaconis, personis consecratis fidelibusque laicis „Quinquagesimo interveniente anniversario” *Litterarum Apostolicarum Motu Proprio datarum „Ministeria Quaedam” Sancti Pauli VI, „Acta Sanctae Sedis”* 114 (2022) n. 9, s. 1145–1148.
- Górski E., *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, San domierz 1954.
- Kaiser P. A., *Das lateinisch-deutsche Altermessbuch (1965). Der vergessene Schritt in der Umsetzung der Liturgiereform*, Freiburg–Basel–Wien 2020.
- Krakowiak C., *Święcenia niższe. Postugi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019.
- Lercaro G., *Audientia, „Notitiae”* 23 (1966), s. 308–311.
- Makowski D., „Lex orandi—lex credendi” in the Roman Liturgy: Using the Example of the 1965 Renewal of the Good Friday Universal Prayer, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 44 (2024) nr 1, s. 59–74.
- Makowski D., *Lektorat jako najstarsza niższa postuga Kościoła—Powstanie i wczesny rozwój*, „*Teologia i Człowiek*” 66 (2024) nr 2, s. 111–123.
- Makowski D., *Liturgia z 1965 r. jako odpowiedź na zalecenia soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej—aspekt liturgii mszalnej*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 32 (2023) nr 4, s. 30–39.
- Makowski D., *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, Kraków 2024.
- Makowski D., „Ordo Missae” z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 32 (2024) nr 2, s. 269–290.
- Makowski, „Świeckość” posług stałych lektora i akolity, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 51 (2024), s. 187–203, <https://doi.org/10.53120/czst.2024.187-203>.
- Michałek R., *Zmiany obrzędowe wprowadzone przez Instrukcję do Konstytucji o św. liturgii z 26 IX 1964*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 18 (1965) nr 5, s. 280–292.

- Morrissey G. F., *The New Code and the Laity* (II), „The Furrow” 37 (1986) nr 7, s. 437–445.
- Mrowiec K., Encyklika „*Musicae sacrae disciplina*” Piusa XII. Słowo wstępne tłumacza, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8 (1955) nr 6, s. 328–334, <https://doi.org/10.21906/rbl.2563>.
- Ordo Missae, Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*, editio typica, Roma 1965.
- Paulus VI, *Sollemniorem reddunt „Pueri Cantores” cultum liturgicum, „Notitiae”* 18 (1966), s. 155–156.
- Perona F., *Ad experimentum. La Riforma Liturgica nella Diocesi di Biella 1964–1970*, Torrazza Piemonte 2025.
- Pius X, *Motu Proprio de musica sacra „Inter plurimas pastoralis”, „Acta Sanctae Sedis”* 36 (1903–1904), s. 387–395.
- Pius XII, *Litterae Encyclicae „Musicae sacrae disciplina”. Ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de musica sacra, „Acta Apostolicae Sedis”* 48 (1956), s. 5–26.
- Preuss A., Pohle J., *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, t. 4, London 1917.
- Proniewski A., Kościół a świat. Recepcja i aktualność myśli Soboru Watykańskiego II, „Roczniki Teologii Katolickiej” 5 (2006), s. 119–130.
- Rudinski B., *Lektorat i akolitat. Povijesni razvoj i današnje ustrojstvo*, Daskovo 2022.
- Sacra Rituum Congregatio, Decretum. Facultas conceditur legendi Evangelium Passionis Domini ab iis qui in ordine diaconatus non sunt constituti, „Acta Apostolicae Sedis”* 57 (1965), s. 413–414.
- Sacra Rituum Congregatio, Decretum. Ordo Missae, „Ritus servandus in celebratione Missae” et „De defectibus in celebratione Missae occurrentibus” eduntur, „Acta Apostolicae Sedis”* 57 (1965), s. 408–409.
- Sacra Rituum Congregatio, Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam, „Acta Apostolicae Sedis”* 56 (1964), s. 877–900.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia, „Acta Apostolicae Sedis”* 56 (1964), s. 97–138.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia, „Acta Apostolicae Sedis”* 57 (1965), s. 5–71.

- Sczaniecki, *Viventis et videntis*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 6, s. 507–515.
- Sikora A., Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 1, s. 81–91.
- Szwagrzyk T., Dotykanie naczyń świętych i pranie białizny kielichowej, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 2, s. 194–197.
- Szwagrzyk T., Ministrant do mszy św. i jego ubiór, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 4–5, s. 317–322.
- Wieland F., *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten*, Rom 1897.
- Wit, Muzyczne posługi wiernych świeckich w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista), „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) nr 8, s. 171–186.
- Wronka A., Wprowadzenie w Konstytucję o Liturgii II Soboru Watykańskiego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17 (1964), nr 3, s. 138–146, <https://doi.org/10.21906/rbl>.

ks. Daniel Plewka

 <https://orcid.org/0009-0003-2171-8302>
daniel_plewka@o2.pl

ks. Mariusz Boguszewski

 <https://orcid.org/0000-0002-1770-1933>
m.boguszewski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Inkulturacyja Ewangelii jako wyzwanie duszpasterskie w środowisku migracyjnym — studium przypadku parafii św. Pryscylli oraz Polskiej Misji Ojców Cystersów w Archidiecezji Chicago

 <https://doi.org/10.15633/ps.29409>

Ks. dr Daniel Plewka – kapłan diecezji drohiczyńskiej, uzyskał stopień doktora teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2024 roku pełni posługę duszpasterską w archidiecezji Chicago, w parafii św. Pryscylli.

Ks. dr Mariusz Boguszewski – ksiądz diecezji drohiczyńskiej. W 2010 roku uzyskał licencjat z zakresu komunikacji społecznej instytucjonalnej w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Santa Croce, a w 2016 – stopień doktora teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Article history • Received: 28 Apr 2025 • Accepted: 30 Jun 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Inkulturacyja Ewangelii jako wyzwanie duszpasterskie w środowisku migracyjnym — studium przypadku parafii św. Pryscylli oraz Polskiej Misji Ojców Cystersów w Archidiecezji Chicago

Artykuł analizuje proces inkulturacyj Ewangelii w środowisku migracyjnym na przykładzie działalności duszpasterskiej w parafii św. Pryscylli oraz Polskiej Misji Ojców Cystersów w Archidiecezji Chicago. Badanie koncentruje się na identyfikacji najważniejszych wyzwań związanych z przekazem wiary w polskiej diasporze w Stanach Zjednoczonych. Analiza została przeprowadzona z wykorzystaniem metody studium przypadku, obejmującej ponadto obserwację uczestniczącą oraz analizę dokumentów parafialnych. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że skuteczna inkulturacyja wymaga równoważenia między zachowaniem tożsamości kulturowej migrantów a ich integracją ze społeczeństwem przyjmującym, przy jednoczesnym uwzględnieniu potrzeb zarówno pierwszego, jak i kolejnych pokoleń polskich imigrantów. Z badań wynika konieczność rozwijania duszpasterstwa międzykulturowego, które szanuje tradycje diaspory, lecz jednocześnie buduje mosty między różnymi wspólnotami etnicznymi.

Keywords: inkulturacyja, duszpasterstwo migrantów, Polonia amerykańska, tożsamość religijna

Abstract

The Inculturation of the Gospel as a Pastoral Challenge in the Migration Environment — Case Study of St. Priscilla Parish and the Polish Cistercian Fathers Mission in the Archdiocese of Chicago

This article analyzes the process of Gospel inculturation in a migrant environment, focusing on pastoral activities at St. Priscilla Parish and the Polish Cistercian Fathers Mission in the Archdiocese of Chicago. The research identifies key challenges related to the transmission of faith within the context of the Polish diaspora in the United States. The analysis employs a case study method, including participant observation and parish document analysis. Results indicate that effective inculturation requires balancing the preservation of migrants' cultural identity with their integration into the host society, while addressing the needs of both first and subsequent generations of Polish immigrants. A significant conclusion is the necessity of developing intercultural pastoral care that respects diaspora traditions while building bridges between different ethnic communities.

Słowa kluczowe: inculturation, migrant pastoral care, American Polonia, religious identity

W obliczu nasilających się procesów migracyjnych, które charakteryzują współczesny świat, Kościół katolicki staje przed wyzwaniem dostosowania działalności duszpasterskiej do charakteru i złożonych potrzeb wiernych funkcjonujących w nowych kontekstach kulturowych. Inkulturacyja Ewangelii w środowiskach migracyjnych nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ dotyka fundamentalnego pytania o sposób przekazywania orędzia chrześcijańskiego w warunkach zderzenia kultur, języków i tożsamości. W niniejszym artykule przyjęto perspektywę, zgodnie z którą inkulturacyja oznacza transformację kultury pod wpływem Ewangelii, przy jednoczesnym wzbogaceniu form wyrażania wiary, nie zaś zmianę samego orędzia ewangelicznego¹.

Problematyka inkulturacyji w związku z duszpasterstwem migrantów stanowi przedmiot żywego zainteresowania teologii pastoralnej, szczególnie w krajach doświadczających intensywnych przepływów migracyjnych. Stany Zjednoczone, jako tradycyjny kraj imigracyjny, stanowią bogate pole badawcze dla analizy procesów inkulturacyjnych w różnych wspólnotach etnicznych. Polonia amerykańska, choć stanowi stosunkowo niewielki odsetek populacji w porównaniu z największymi grupami etnicznymi w USA (np. społeczności pochodzenia meksykańskiego, niemieckiego czy irlandzkiego), w ciągu dekad wykształciła rozbudowane struktury duszpasterskie, które stanowią interesujący przykład zarówno udanych prób inkulturacyji, jak i napotykanym w tym procesie trudności oraz wyzwań.

Celem niniejszego artykułu jest analiza procesu inkulturacyji Ewangelii w środowisku polonijnym na przykładzie działalności duszpasterskiej prowadzonej w parafii św. Pryscylli oraz Polskiej Misji Ojców Cystersów w Archidiecezji Chicago. Dobór tych dwóch placówek był podyktowany chęcią ukazania dwóch różnych modeli duszpasterstwa polonijnego funkcjonujących w tym samym kontekście diecezjalnym. Parafia św. Pryscylli, jako parafia terytorialna o wieloetnicznej strukturze, reprezentuje model integracyjny, natomiast Polska Misja Ojców Cystersów, skupiająca zwłaszcza górali z Podhala i prowadzona przez zakonników z Polski, wpisuje się w model enklawy kulturowej. Zestawienie tych dwóch typów pozwala na pogłębioną analizę różnorodnych

¹ R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata: od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 47.

strategii inkulturacyjnych stosowanych wobec polskiej diaspory. Ich wybór nie był zatem przypadkowy, lecz celowo ukierunkowany na ukazanie spektrum działań duszpasterskich w środowisku migracyjnym.

Badanie ma charakter studium przypadku i zmierza do identyfikacji głównych wyzwań związanych z przekazem wiary w polskiej diasporze w Stanach Zjednoczonych. Struktura artykułu obejmuje najpierw teoretyczne rozważania na temat koncepcji inkulturacji w nauczaniu Kościoła i teologii pastoralnej, następnie prezentację specyfiki duszpasterstwa polonijnego w Archidiecezji Chicago, analizę konkretnych działań duszpasterskich w wybranych ośrodkach oraz wnioski i postulaty dla praktyki pastoralnej.

Stan badań nad zagadnieniem inkulturacji w środowiskach migracyjnych obejmuje liczne opracowania zarówno teoretyczne, jak i empiryczne. Na gruncie polskim należy wymienić prace J. Różańskiego czy R. Hajduka, które podejmują tę tematykę z odniesieniem jej do współczesnych wyzwań duszpasterskich². Specyfika duszpasterstwa polonijnego analizowana była m.in. przez R. Dzwonkowskiego, W. Necela i J. Szymańskiego³. Na gruncie amerykańskim zaś problematykę duszpasterstwa etnicznego podejmowali m.in. B.C. Hoover, T. Matovina oraz P. Phan⁴. Niniejszy artykuł wpisuje się w tę tradycję badawczą, koncentrując się jednakże na aktualnych, współczesnych wyzwaniach inkulturacyjnych w konkretnych wspólnotach parafialnych. Tym samym stanowi on próbę wypełnienia luki w dotychczasowych badaniach, niekiedy ograniczających się do ogólnych ujęć teoretycznych lub analiz historycznych.

2 J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata: od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013.

3 R. Dzwonkowski, *Duszpasterstwo Polaków we Francji w latach 1909–1922*, „Studia Pelińskie” 1982, t. XIII; W. Necel, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012; J. Szymański, *Duszpasterstwo polonijne – skala oddziaływania*, „Studia Polonijne” (2007) nr 28, s. 7–32.

4 B.C. Hoover, *The shared parish: Latinos, Anglos, and the future of US Catholicism*, New York 2014; T. Matovina, *Latino Catholicism: Transformation in America's largest church*, Princeton University Press, Princeton 2011; P.C. Phan, *Multiple religious belonging: Opportunities and challenges for theology and church*, „Theological Studies” 64 (2003) no. 3, s. 495–519, <https://doi.org/10.1177/004056390306400302>.

1. Koncepcja inkulturacyji w nauczaniu Kościoła i teologii pastoralnej

Termin „inkulturacyja” wszedł na stałe do słownika teologicznego stosunkowo niedawno, choć procesy, które obejmuje swymi ramami semantycznymi, towarzyszyły Kościołowi od początku jego misyjnej działalności. Pedro Arrupe zauważa, że inkulturacyja to wcielenie życia i orędzia chrześcijańskiego w konkretną przestrzeń kulturową w taki sposób, że doświadczenie to nie tylko wyraża się w elementach właściwych dla danej kultury, ale staje się zasadą, która ożywia, ukierunkowuje i jednoczy tę kulturę, przekształcając ją i tworząc nową rzeczywistość⁵.

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) podkreślił konieczność dialogu Kościoła z kulturami, choć samo pojęcie inkulturacyji jeszcze się tam nie pojawiło⁶. Dopiero Synod Biskupów w 1977 roku, a następnie nauczanie Jana Pawła II upowszechniły ten termin w refleksji teologicznej. W adhortacji *Catechesi tradendae* papież stwierdził: „katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczepienie siły Ewangelii w samą istotę jej kultury i ich zasadnicze elementy; dostrzegać to, co je jaśniej wyraża; szanować ich wartości i bogactwa”⁷. Ryszard Hajduk wskazuje zaś, że inkulturacyja nie jest prostą adaptacją czy akomodacją treści wiary do warunków kulturowych, lecz głębokim procesem dialogu między Ewangelią a kulturą, który prowadzi do przemiany tej ostatniej⁸. W tym sensie inkulturacyja różni się od akomodacji, która ma charakter bardziej powierzchowny i dotyczy jedynie zewnętrznych form przekazu wiary. Inkulturacyja natomiast sięga do głębi, do istoty kultury, prowadząc do jej ewangelicznej transformacji przy jednoczesnym wzbogaceniu samego Kościoła o nowe sposoby wyrażania wiary.

5 P. Arrupe, *Lettere sull'inculturazione*, w: P. Arrupe, *Écrits pour évangéliser*, Paris 1979, s. 181.

6 Franciszek, *Adhortacja apostolska Ewangelii gaudium. O głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.

7 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae” do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego*, 1979, 53.

8 R. Hajduk, dz. cyt., s. 47.

Środowiska migracyjne stawiają przed procesem inkulturacji szczególne wyzwania, wynikające z ich złożonej natury kulturowej i tożsamościowej. Instrukcja Kongregacji ds. Biskupów *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 roku podkreśla, że duszpasterstwo migrantów staje się działalnością inkulturacyjną, gdyż towarzyszy migrantom w procesie włączania się w nową społeczność przy zachowaniu ich własnej tożsamości kulturowej. Dokument ten wskazuje na potrzebę duszpasterstwa międzykulturowego jako odpowiedzi na wyzwania wielokulturowych społeczeństw⁹. Brett Hoover zauważa, że parafia wielokulturowa nie jest prostą sumą wspólnot etnicznych funkcjonujących obok siebie, lecz pozostaje ona przestrzenią dialogu międzykulturowego, do którego każda grupa wnosi swój wkład i buduje wspólnotę eklezjalną¹⁰. Takie podejście wymaga wypracowania nowych modeli duszpasterskich, które będą uwzględniały zarówno potrzebę zachowania tożsamości etnicznej, jak i konieczność budowania jedności Kościoła ponad podziałami kulturowymi.

W piśmiennictwie naukowym wyróżnia się kilka modeli inkulturacji w odniesieniu do duszpasterstwa etnicznego. Timothy Matovina zaproponował typologię obejmującą model asymilacyjny, zakładający stopniowe włączanie się wspólnoty etnicznej w główny nurt duszpasterstwa diecezjalnego, z odchodzeniem od specyficznych form religijności etnicznej; model separacyjny, polegający na tworzeniu odrębnych struktur duszpasterskich dla poszczególnych grup etnicznych, funkcjonujących niezależnie od parafii terytorialnych; model integracyjny, dążący do zachowania równowagi między pielęgowaniem tożsamości etnicznej a budowaniem więzi z Kościołem lokalnym i innymi grupami etnicznymi oraz model międzykulturowy, wykraczający poza tradycyjne rozumienie duszpasterstwa etnicznego i zmierzający do tworzenia przestrzeni dialogu międzykulturowego i wzajemnego ubogacania się tradycji religijnych¹¹.

Każdy z wymienionych wyżej modeli ma swoje mocne i słabe strony, a ich włączenie w praktykę zależy od specyfiki danej wspólnoty, jej

9 Kongregacja ds. Biskupów, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* o duszpasterstwie migrantów, Watykan 2004, nr 42–48 (dalej: EMCC).

10 B.C. Hoover, dz. cyt., s. 78.

11 T. Matovina, dz. cyt., s. 112–115.

historii i kontekstu społeczno-kulturowego. Jak bowiem podkreśla P. Phan, nie istnieje jeden uniwersalny model inkultuacji, który odpowiadałby wszystkim sytuacjom duszpasterskim. Konieczne jest rozpoznanie, który z modeli najtrafniej służy budowaniu Kościoła w danych warunkach¹². W przypadku duszpasterstwa polonijnego w Stanach Zjednoczonych można zaobserwować ewolucję przebiegającą od modelu separacyjnego, dominującego w początkowym okresie polskiej emigracji, kiedy tworzone były parafie narodowe, do modelu integracyjnego, a w niektórych przypadkach także międzykulturowego, odpowiadającego na charakter i potrzeby kolejnych pokoleń polonijnych oraz zmieniającą się strukturę demograficzną parafii.

2. Specyfika duszpasterstwa polonijnego w Archidiecezji Chicago

Chicago często jest nazywane największym polskim miastem poza Polską, cechuje się bowiem bogatą historią polskiej imigracji, sięgającą połowy XIX wieku. Jak podaje M.P. Erdmans, pierwsi polscy osadnicy pojawili się w Chicago w latach 50. XIX wieku, jednak masowa imigracja rozpoczęła się w latach 80. tegoż stulecia i trwała do wybuchu I wojny światowej. Ten okres, określany jako „stara emigracja” („za chlebem”), doprowadził do powstania licznych polskich dzielnic, spośród których najsłynniejszą stała się tzw. Polish Downtown w okolicy skrzyżowania ulic Milwaukee, Division i Ashland. Jednakże tradycyjne polskie dzielnice etniczne w Chicago w drugiej połowie XX wieku uległy znacznej dezintegracji przestrzennej, a współczesna Polonia chicagowska charakteryzuje się bardziej rozproszoną strukturą mieszkaniową, obejmującą przedmieścia metropolitalne¹³.

Polska obecność w Chicago rozwijała się w ciągu kolejnych fal migracyjnych po II wojnie światowej oraz w okresie zimnej wojny, w tym także tzw. emigracja solidarnościowa lat 80. XX wieku. Warto jednak zauważyć, że po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych uległa znacznemu zmniejszeniu, gdyż

¹² P. Phan, dz. cyt., s. 67.

¹³ M.P. Erdmans, *Opposite poles: Immigrants and ethnics in Polish Chicago, 1976–1990*, Pennsylvania 2010, s. 27.

główne kierunki emigracyjne skierowały się wówczas ku krajom Europy Zachodniej¹⁴. Każda z wcześniejszych fal miała swoją specyfikę społeczno-kulturową i stawiała przed duszpasterstwem polonijnym nowe wyzwania. Według danych United States Census Bureau w aglomeracji chicagowskiej mieszka obecnie około 800 tysięcy osób polskiego pochodzenia, co czyni ją największym skupiskiem Polonii w Stanach Zjednoczonych¹⁵. Polscy imigranci od początku swojej obecności w Chicago przywiązywali dużą wagę do zachowania tożsamości religijnej, widząc w Kościele katolickim ostoję polskości i tradycji narodowych¹⁶.

Archidiecezja Chicago stworzyła rozbudowane struktury duszpasterstwa polonijnego, przy czym należy podkreślić, że współczesny model tegoż duszpasterstwa opiera się głównie na parafiach wieloetnicznych, w których społeczność polska stanowi jeden z elementów mozaiki kulturowej. Model ten, określany przez B.C. Hoovera jako *shared parish*, charakteryzuje się współistnieniem różnych grup etnicznych w ramach jednej struktury parafialnej, wymagając szczególnych kompetencji pastoralnych od duchowieństwa¹⁷. Obecnie na obszarze archidiecezji funkcjonuje 35 ośrodków duszpasterstwa polonijnego, w tym parafie personalne, misje duszpasterskie oraz wspólnoty polonijne działające przy parafiach terytorialnych¹⁸.

Parafia św. Pryscylli została erygowana 29 marca 1926 roku i znajduje się na północno-zachodnich obszarach Chicago. Pierwszą mszę świętą odprawiono tutaj 2 maja 1926 roku, a rok później, w lipcu, odbył się pierwszy sakrament I Komunii Świętej. W latach 30. XX wieku stopniowo rozbudowywano infrastrukturę parafialną. 25 grudnia 1957 roku odbyła się konsekracja nowego kościoła. Parafia początkowo służyła głównie wiernym pochodzenia irlandzkiego i niemieckiego, jednak od lat 80. XX wieku obserwuje się stopniowy napływ polskich parafian,

14 K. Iglicka, *Powroty Polaków w okresie kryzysu gospodarczego*, Warszawa 2010, s. 67–89.

15 United States Census Bureau, *American Community Survey 5-Year Estimates*, Washington 2020, s. 35.

16 S.A. Blejwas, *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych 1939–1989*, w: *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 89.

17 B.C. Hoover, dz. cyt., s. 156–162.

18 Archdiocese of Chicago, *Official Catholic Directory of the Archdiocese of Chicago*, Chicago 2022, s. 78.

który doprowadził do przekształcenia jej w parafię wieloetniczną, z silną obecnością polskiej wspólnoty.

Polska Misja Ojców Cystersów z siedzibą w Willow Springs sięga swymi początkami roku 1952, gdy o. Hubert Kostrzański zaczął prowadzić duszpasterstwo wśród miejscowej Polonii. W 1976 roku dołączył do niego o. Grzegorz Szydłowski OCist. Pierwsza kaplica, w której odbywały się msze święte w języku polskim, powstała w 1988 roku. Nowa świątynia i klasztor ojców cystersów powstały na początku XXI wieku, zaś kościół konsekrowano 14 grudnia 2003 roku. 28 października 2007 roku oficjalnie zatwierdzono działalność misji zgodnie z kan. 313 Kodeksu Prawa Kanonicznego¹⁹. Misja skupia liczną społeczność polonijną pochodzącą w znacznej części z regionu Podhala. Tożsamość regionalna tej grupy ma istotne znaczenie duszpasterskie, ponieważ przekłada się na styl liturgii, obecność folkloru religijnego oraz aktywność w wydarzeniach patriotyczno-religijnych. Działalność duszpasterska koncentruje się wokół celebracji liturgicznych w języku polskim oraz pielęgnowania polskich tradycji religijnych i kulturowych.

Na podstawie obserwacji uczestniczącej i rozmów z duszpasterzami ustalono, że w niedzielnych mszach świętych w języku polskim w Polskiej Misji Ojców Cystersów uczestniczy łącznie około 1200–1500 osób (5 mszy świętych każdej niedzieli). Frekwencja ta czyni ją jednym z najliczniejszych ośrodków polonijnych w Archidiecezji Chicago. Dla porównania, parafia św. Pryscylli gromadzi łącznie około 1100–1300 wiernych na dwóch mszach w języku polskim w każdą niedzielę. Uwzględnienie tych danych pozwala na porównanie skali oddziaływania duszpasterskiego analizowanych placówek. Obie wpisują się w rozwiązania proponowane przez *Erga migrantes caritas Christi*, które zalecają tworzenie struktur dostosowanych do potrzeb migrantów, takich jak parafie personalne czy misje narodowe.

3. Metodologia badań

Głównym celem przeprowadzonych badań była analiza procesu inkulturacji Ewangelii w środowisku polonijnym na przykładzie dwóch

¹⁹ Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku, kan. 313.

wybranych ośrodków duszpasterskich w Archidiecezji Chicago. Badania zmierzały do identyfikacji głównych wyzwań i szans związanych z przekazem wiary w kontekście migracyjnym oraz do oceny skuteczności stosowanych modeli duszpasterskich. Przedmiotem badań były działania duszpasterskie podejmowane w parafii św. Pryscylli oraz Polskiej Misji Ojców Cystersów, ze szczególnym uwzględnieniem form celebracji liturgicznych i nabożeństw, katechezy i formacji religijnej, działalności kulturalno-społecznej, struktur organizacyjnych, współpracy z instytucjami polonijnymi oraz relacji z Kościołem lokalnym i innymi grupami etnicznymi.

W badaniach zastosowano metodę studium przypadku, która pozwala na pogłębioną analizę konkretnych sytuacji duszpasterskich z uwzględnieniem ich kontekstu społeczno-kulturowego²⁰. W ramach tej metody wykorzystano techniki badawcze: obserwację uczestniczącą, obejmującą udział w nabożeństwach, spotkaniach grup parafialnych i wydarzeniach kulturalnych organizowanych przez badane wspólnoty, analizę dokumentów – kronik parafialnych, biuletynów, materiałów katechetycznych, stron internetowych oraz mediów społecznościowych prowadzonych przez badane ośrodki i wywiady strukturyzowane przeprowadzone z czterema duszpasterzami, liderami grup parafialnych oraz przedstawicielami różnych pokoleń parafian reprezentujących odmienne doświadczenia migracyjne. Łącznie przeprowadzono dwanaście wywiadów, które zostały nagrane i transkrybowane zgodnie z zasadami etyki badawczej²¹. Dane zebrane przy użyciu powyższych technik zostały poddane analizie jakościowej, z wykorzystaniem metody analizy treści oraz triangulacji danych w celu zapewnienia rzetelności wyników badań²².

W trakcie realizacji badań napotkano pewne trudności, na przykład ograniczony był dostęp do niektórych dokumentów archiwalnych, szczególnie z początkowego okresu działalności badanych ośrodków.

20 R.E. Stake, *The Art of Case Study Research*, SAGE Publications, Thousand Oaks 1995, s. 51–53.

21 S. Kvale, *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, SAGE Publications, Thousand Oaks 1996, s. 119–120.

22 N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, SAGE Publications, Thousand Oaks 2011, s. 452–455.

Utrudnione było też dotarcie – przynajmniej częściowo – do reprezentatywnej grupy osób drugiego i trzeciego pokolenia polonijnego, które oddaliły się od polskojęzycznego duszpasterstwa. Świadomość powyższych ograniczeń towarzyszyła procesowi badawczemu i została uwzględniona przy formułowaniu wniosków.

4. Analiza wyników badań

4.1. Formy celebracji liturgicznych jako przestrzeń inkulturacji

W obu badanych ośrodkach język polski odgrywa szczególną rolę w celebacjach liturgicznych, stanowiąc podstawowy nośnik tożsamości kulturowo-religijnej. Parafia św. Pryscylli funkcjonuje jako parafia wieloetniczna, w której duszpasterstwo polonijne stanowi jeden z elementów szerszej struktury duszpasterskiej obsługującej różne grupy etniczne. Msza święta w języku polskim sprawowana jest w każdą niedzielę o godz. 10:30, gromadząc średnio 700–800 wiernych, oraz o godz. 18:00, na którą przychodzi około 400–500 wiernych. Jedna z respondentek wyznała²³: „Msza po polsku to dla mnie nie tylko kwestia zrozumienia słów, ale przede wszystkim możliwość modlitwy w języku serca” (R5, kobieta, 52 lata, przedstawicielka pierwszego pokolenia imigrantów).

W Polskiej Misji Ojców Cystersów wszystkie celebacje liturgiczne odbywają się w języku polskim z wyjątkiem okazjonalnych nabożeństw dwujęzycznych organizowanych dla młodzieży. Z przeprowadzonych obserwacji wynika, że dla osób starszych i przedstawicieli pierwszego pokolenia imigrantów możliwość uczestniczenia we mszy w języku ojczystym stanowi wartość niepodważalną, natomiast dla młodszych pokoleń jest to zazwyczaj po prostu element podtrzymywania więzi z kulturą przodków.

Interesującym zjawiskiem zaobserwowanym w parafii św. Pryscylli jest stopniowe wprowadzanie elementów dwujęzycznych, szczególnie podczas uroczystości parafialnych gromadzących wiernych różnych narodowości. Jeden z tamtejszych księży wytłumaczył to następująco: „Staramy się, aby ważne momenty liturgiczne, jak choćby

²³ Respondenci oznaczani są literą R oraz przyporządkowaną im liczbą naturalną dla odróżnienia ich, przy jednoczesnym zachowaniu anonimowości.

błogosławieństwo czy modlitwy oraz czytania mszalne podczas np. liturgii paschalnej, odbywały się w kilku językach. Takie podejście podkreśla uniwersalny charakter Kościoła, przy jednoczesnym poszanowaniu różnorodności kulturowej” (R1).

Badane ośrodki duszpasterskie wykazują duże bogactwo form pobożności ludowej związanych z polską tradycją religijną. W obu miejscach celebrowane są nabożeństwa różańcowe, Gorzkie Żale, nabożeństwa majowe ku czci Matki Bożej, nabożeństwa czerwcowe ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa, a także tradycyjne obchody Bożego Narodzenia (Pasterka, roraty, kolędowanie) i Wielkanocy (święcenie pokarmów, procesje rezurekcyjne). Praktyki te wpisują się w zalecenia Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zawarte w Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii, które podkreśla znaczenie tradycyjnych form pobożności w procesie inkulturacji Ewangelii²⁴. Szczególnie widoczna jest rola tradycji bożonarodzeniowych, które stanowią istotny element tożsamości religijno-kulturowej. Wigilia parafialna, łamanie się opłatkiem, jasełka przygotowywane przez dzieci z polskiej szkoły lub z grup parafialnych czy koncerty kolęd gromadzą nie tylko praktykujących katolików, ale również osoby luźniej związane z Kościołem, dla których jest to sposób podtrzymywania więzi z polską kulturą. Zjawisko to potwierdzają badania R. Orsi nad religijnością imigrantów włoskich w Stanach Zjednoczonych, dla których praktyki religijne związane z tradycjami narodowymi również stanowiły przestrzeń zachowania tożsamości kulturowej²⁵.

Interesującym przykładem adaptacji polskich tradycji do amerykańskiego kontekstu jest organizowane w parafii św. Pryscylli święcenie pokarmów wielkanocnych (ang. blessing of Easter baskets), które przyciąga również rodziny amerykańskie, zaciekawione tą tradycją i stopniowo włączające ją do własnych praktyk religijnych²⁶. Jedna z respondentek opisała to zjawisko następująco: „Moje amerykańskie koleżanki z pracy

²⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Watykan 2001, nr 91–100.

²⁵ R. A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, Yale University Press, New Haven 2010, s. 145–167

²⁶ Kronika Parafialna św. Pryscylli. (2020). Chicago: Parafia św. Pryscylli (niepublikowany dokument).

pytają mnie o znaczenie poszczególnych pokarmów i same zaczynają przygotowywać koszyczki dla swoich rodzin. To piękny przykład, jak nasze tradycje mogą ubogacać innych” (R8, kobieta, 46 lat).

Interesującym przykładem procesu inkulturacyjnego w badanych ośrodkach jest muzyka liturgiczna. W parafii św. Pryscylli podczas polskojęzycznej mszy świętej śpiewane są tradycyjne polskie pieśni religijne, co jest szczególnie cenione przez starsze pokolenie. Jednocześnie schola młodzieżowa wprowadza nowsze kompozycje, często inspirowane polską muzyką religijną, ale aranżowane w stylu bliższym współczesnej muzyce amerykańskiej. W Polskiej Misji Ojców Cystersów tradycyjna polska muzyka liturgiczna dominuje podczas większości celebracji. Jednocześnie podczas mszy z udziałem dzieci i młodzieży pojawiają się elementy muzyki współczesnej, często dwujęzycznej. Dyrektor muzyczny z parafii św. Pryscylli podzielił się interesującym spostrzeżeniem, mówiąc: „Muzyka liturgiczna to most między pokoleniami i kulturami. Staramy się, aby w naszym repertuarze każdy mógł odnaleźć pieśni, które pomagają mu w przeżywaniu liturgii. Ale przy tym staramy się też zachować to, co najpiękniejsze w polskiej tradycji muzycznej” (R10).

4.2. Formacja religijna w kontekście międzykulturowym

W obu badanych ośrodkach prowadzona jest regularna katecheza, obejmująca przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W parafii św. Pryscylli – parafii terytorialnej o charakterze wieloetnicznym, obsługującej społeczność polską jako jedną z grup etnicznych na swoim terytorium – działa dwujęzyczny program formacyjny. Katecheza prowadzona jest w soboty wyłącznie w języku angielskim, natomiast przygotowanie dorosłych do chrztu, pierwszej komunii świętej oraz bierzmowania może odbywać się w języku polskim lub angielskim, zaś sakramenty dla dorosłych są celebrowane w języku angielskim podczas Wigilii Paschalnej. Struktura ta odpowiada modelowi *shared parish* opisanemu przez Hoovera, w ramach którego różne grupy etniczne współdzielą przestrzeń sakralną i zasoby duszpasterskie, zachowując jednocześnie specyfikę swoich tradycji religijnych²⁷.

²⁷ B.C. Hoover, dz. cyt., s. 63.

Interesującym zjawiskiem jest rosnąca liczba rodzin mieszanych (polsko-amerykańskich, polsko-latynoskich), które stają przed wyzwaniem wyboru modelu formacyjnego dla swoich dzieci. Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że rodziny te zwykle wybierają model dwujęzyczny, pozwalający dzieciom na zakorzenienie zarówno w kulturze polskiej, jak i amerykańskiej. Osoba odpowiedzialna za program katechezy w parafii św. Pryscylli zauważyła: „Staramy się wyjść naprzeciw potrzebom rodzin mieszanych, oferując materiały formacyjne w obu językach oraz organizując spotkania, które uwzględniają różnorodność kulturową. Zauważamy, że te rodziny szczególnie cenią sobie właśnie uniwersalność Kościoła, bo przekracza ona granice narodowe i kulturowe” (R7).

W Polskiej Misji Ojców Cystersów dominuje model bardziej monokulturowy. Gromadzi ona liczną społeczność polonijną pochodzącą z regionu Podhala, która wpływa na specyficzny charakter jej działalności duszpasterskiej i kulturowej. Tutaj rodziny mieszane stanowią mniejszość, ale ich liczba systematycznie wzrasta. Misja odpowiada na ich potrzeby poprzez organizowanie dodatkowe konsultacji w języku angielskim oraz spotkania integracyjne dla rodzin z różnych kręgów kulturowych.

Działalność formacyjna obu placówek wpisuje się w wytyczne instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, która podkreśla znaczenie zachowania tożsamości kulturowej migrantów przy jednoczesnym wspieraniu ich integracji ze społeczeństwem przyjmującym²⁸. Wyzwaniem dla obu ośrodków jest przygotowanie materiałów katechetycznych, które uwzględniałyby specyfikę kulturową polskiej diaspory w USA, a jednocześnie odpowiadały charakterowi współczesnego kontekstu amerykańskiego. Jedna z katechetek zauważyła: „Podręczniki przywiezione z Polski nie uwzględniają realiów, w jakich żyją nasze dzieci. Z kolei materiały amerykańskie nie zawierają odniesień do polskiej tradycji religijnej. Dlatego stale pracujemy nad adaptacją dostępnych materiałów do naszych potrzeb” (R11).

Formacja dorosłych stanowi istotny element działalności duszpasterskiej w obu badanych ośrodkach, choć jest realizowana w różny sposób. W parafii św. Pryscylli funkcjonuje Polska Grupa Biblijna, która

²⁸ EMCC, nr 42–45.

spotyka się cotygodniowo, aby studiować Pismo Święte. Grupa ta przyciąga głównie przedstawicieli średniego lub starszego pokolenia, wykształconych, poszukujących pogłębionej formacji duchowej. Polska Misja Ojców Cystersów koncentruje się natomiast na formacji rodzinnej, prowadząc Krąg Biblijny. W obu ośrodkach organizowane są rekolekcje adwentowe i wielkopostne, które często prowadzą duszpasterze zaproszeni z Polski. Jest to dodatkowa forma podtrzymywania więzi z Kościołem w ojczyźnie.

Szczególnym wyzwaniem dla duszpasterstwa polonijnego jest formacja młodzieży funkcjonującej na styku dwóch światów kulturowych. Z przeprowadzonych badań wynika, że młodzież polskiego pochodzenia niekiedy przeżywa konflikt tożsamościowy, poszukując równowagi między polskimi korzeniami a amerykańską rzeczywistością.

W parafii św. Pryscylli działają trzy grupy młodzieżowe, w tym jedna dla młodzieży dorosłej (anglojęzyczna) oraz dwie grupy młodzieżowe – polsko- i anglojęzyczna. Organizują one cotygodniowe spotkania formacyjne, rekolekcje, a także wydarzenia kulturalne i społeczne. Dzięki temu powstaje przestrzeń, w której młodzi ludzie mają okazję dzielić się doświadczeniami, a jednocześnie pogłębiać swoją wiarę.

W Polskiej Misji Ojców Cystersów duszpasterstwo młodzieży realizowane jest głównie poprzez przygotowanie do sakramentu bierzmowania, grupy ministranckie oraz wydarzenia okazjonalne, jak na przykład Światowe Dni Młodzieży czy pielgrzymki²⁹. Badania wskazują jednak na potrzebę bardziej usystematyzowanej pracy z młodzieżą, gdyż ta – po ukończeniu formacji sakramentalnej – zazwyczaj oddala się od polskojęzycznego duszpasterstwa.

4.3. Działalność społeczno-kulturalna jako wymiar inkulturacyji

W obu badanych ośrodkach wydarzenia kulturalne stanowią istotny element działalności duszpasterskiej, służący zarówno podtrzymywaniu polskiej tożsamości, jak i budowaniu mostów międzykulturowych. Działalność ta stanowi praktyczną realizację inkulturacyji określanej w ECMM jako konieczność „wsłuchiwanie się” w potrzeby

²⁹ Kronika Polskiej Misji Ojców Cystersów. (2021). Willow Springs: Polska Misja Ojców Cystersów (niepublikowany dokument).

wielokulturowej wspólnoty oraz tworzenia przestrzeni dialogu, w której Ewangelia może być odczytywana w kontekście własnego życiowego środowiska uczestników³⁰.

W parafii św. Pryscylli co roku w czerwcu organizowane są pikniki parafialne, jesienne zabawy, międzynarodowe spotkania bożonarodzeniowe, a także – okazjonalnie – zabawy „serduszkowe” 14 lutego oraz bale sylwestrowe. Szczególną rolę odgrywają doroczne wydarzenia związane z polskimi tradycjami: wigilia parafialna, święconka czy dziękczynienie, które stają się okazją do wspólnej integracji kulturowej – w tych dniach msza święta odbywa się w dwóch językach. Jedna z organizatorek podkreśliła: „Nasze wydarzenia kulturalne pełnią podwójną funkcję – z jednej strony pomagają Polakom pielęgnować swoją tożsamość, a z drugiej strony są formą ewangelizacji poprzez kulturę” (R13, kobieta, 47 lat).

W Polskiej Misji Ojców Cystersów działalność kulturalna jest ściślej powiązana z kalendarzem liturgicznym i obejmuje głównie wydarzenia o charakterze religijno-patriotycznym. Misja organizuje akademie z okazji świąt narodowych, koncerty pieśni religijnych i patriotycznych oraz spotkania z przedstawicielami polskiej kultury i nauki.

Różnica w podejściu do działalności kulturalnej między obiema placówkami odzwierciedla ich odmienną strukturę kanoniczną i cele duszpasterskie. Parafia św. Pryscylli, jako parafia terytorialna, realizuje model integracyjny zgodny z wytycznymi EMCC, dotyczącymi włączania migrantów w życie Kościoła lokalnego. Polska Misja natomiast, jako struktura personalna, koncentruje się na zachowaniu specyfiki kulturowej zgodnie z prawem migrantów do zachowania własnej tożsamości religijno-kulturowej³¹.

Parafia św. Pryscylli prowadzi edukację religijną tylko w języku angielskim. Uczestniczą w niej również dzieci z polskich rodzin, ale obecnie przeważają dzieci pochodzenia meksykańskiego. W parafii tej nie funkcjonuje polska szkoła, zaś misja prowadzi naukę w dwóch polskich szkołach. Pierwszą z nich jest Szkoła Języka Polskiego im. Królowej Jadwigi o charakterze niedochodowym, która wszystkie środki przeznacza na cele i rozwój szkoły. Drugą jest Polska Szkoła im. Marii

³⁰ EMCC, nr 36.

³¹ EMCC, nr 50.

Konopnickiej przy Parafii Pięciu Braci Polaków i Męczenników pod patronatem Zjednoczenia Polskiego Rzymsko-Katolickiego i Zrzeszenia Nauczycieli Polskich w Ameryce, która powstała w 1974 roku z inicjatywy entuzjastów języka i kultury polskiej. Obie placówki, oprócz regularnych zajęć lekcyjnych, organizują konkursy wiedzy o Polsce, przedstawienia, akademie. Dyrektor jednej z tych szkół w następujący sposób sprecyzował ich misję: „Nasza misja wykracza poza naukę języka. Staramy się przekazywać dzieciom system wartości zakorzeniony w polskiej tradycji chrześcijańskiej, który pomoże im zachować tożsamość kulturową, a jednocześnie odnaleźć się w pluralistycznym społeczeństwie amerykańskim” (R16, mężczyzna, 52 lata).

4.4. Wyzwania inkulturacyjne w duszpasterstwie polonijnym

Przeprowadzone badania ujawniły znaczne różnice w podejściu do praktyk religijnych między różnymi pokoleniami polskich imigrantów. Różnice odzwierciedlają procesy asymilacyjne, opisane w literaturze socjologicznej dotyczącej społeczności migrantów w USA³². Pierwsze pokolenie, czyli osoby urodzone i wychowane w Polsce, które emigrowały jako dorośli, charakteryzuje się silnym przywiązaniem do tradycyjnych form pobożności i widzi w polskojęzycznym duszpasterstwie źródło poczucia bezpieczeństwa i ciągłości tożsamościowej. Drugie pokolenie, wychowane już w Stanach Zjednoczonych, ale w rodzinach kultuwujących polskie tradycje, przeżywa napięcie między dziedzictwem rodziców a kulturą amerykańską. Jedna z respondentek wyraziła to w następujący sposób: „Moi rodzice traktują religię jako nieodłączny element polskości. Dla mnie wiara jest ważna, ale nie utożsamiam jej z jedną kulturą. Potrafię modlić się zarówno po polsku, jak i po angielsku, i w obu przypadkach czuję się autentyczna” (R17, kobieta, 28 lat). Trzecie pokolenie natomiast często utrzymuje jedynie symboliczną więź z polskością, a jeśli praktyki religijne są kontynuowane, to zazwyczaj wpisują się w kontekst amerykański.

Jednym z głównych wyzwań inkulturacyjnych zaobserwowanych w badanych ośrodkach jest napięcie między dążeniem do zachowania

³² R. Alba, V. Nee, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard 2003, s. 134–135.

polskiej tożsamości religijno-kulturowej a potrzebą integracji ze społeczeństwem amerykańskim. Stanowi ono klasyczny przykład dylematów inkulturacyjnych opisywanych w instrukcji EMCC, która wskazuje na konieczność równoczesnego pielęgnowania specyficznej tradycji katolickiej migrantów oraz zachowania ścisłej wspólnoty z lokalną strukturą Kościoła³³. Napięcie to przejawia się na różnych poziomach życia wspólnotowego i wymaga ciągłego rozeznawania duszpasterskiego. Jeden z duszpasterzy parafii św. Pryscylli skomentował to wyzwanie następująco: „Istnieje ryzyko powstania swego rodzaju getta kulturowego, które zamyka się na dialog z innymi wspólnotami i trwa w izolacji. Ale też zbyt szybka asymilacja może prowadzić do utraty ważnych wartości i tradycji. Naszym zadaniem jest więc znalezienie złotego środka” (R1). Napięcie to jest szczególnie widoczne w przypadku małżeństw mieszanych, które stają przed wyzwaniem harmonijnego łączenia różnych tradycji kulturowych i religijnych.

Badania wykazały też istotne różnice w podejściu do relacji z Kościołem lokalnym i innymi grupami etnicznymi między dwoma analizowanymi ośrodkami. Wynikają one przede wszystkim z odmiennej struktury kanonicznej obu placówek i różnych mandatów duszpasterskich, jakie realizują. Parafia św. Pryscylli, będąca parafią terytorialną z silną wspólnotą polską, aktywnie uczestniczy w życiu diecezji i rozwija współpracę z innymi grupami etnicznymi obecnymi na jej terenie (Irlandczycy, Filipińczycy, Włosi). Polska Misja Ojców Cystersów, jako ośrodek duszpasterstwa polonijnego, koncentruje się głównie na posłudze wobec Polaków, co wynika z jej specyficznego charakteru i mandatu duszpasterskiego. Jednak zgodnie z wytycznymi EMCC dotyczącymi konieczności budowania więzi z Kościołem lokalnym³⁴ misja podejmuje inicjatywy zmierzające do budowanie mostów z Kościołem lokalnym, jak na przykład udział w wydarzeniach diecezjalnych czy zapraszanie biskupów i księży amerykańskich na polskie uroczystości.

³³ EMCC, nr 50.

³⁴ EMCC, nr 36.

5. Modele inkulturacyji w duszpasterstwie polonijnym — próba syntezy

Analiza zebranych danych badawczych pozwala na wyodrębnienie dwóch dominujących modeli inkulturacyji realizowanych w badanych ośrodkach duszpasterskich. Modele te odzwierciedlają różne sposoby połączenia tożsamości kulturowej z integracją ze społeczeństwem amerykańskim, zgodnie z typologią przedstawioną w literaturze przedmiotu dotyczącej duszpasterstwa migrantów³⁵.

5.1. Model enklawy kulturowej — case study Polskiej Misji Ojców Cystersów

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że działalność duszpasterska Polskiej Misji Ojców Cystersów wpisuje się w model określany przez T. Matovina jako model kulturowej enklawy³⁶. Choć bywa krytykowany przez niektórych badaczy jako prowadzący do izolacji społecznej, ma on wartość duszpasterską i odpowiada na realne potrzeby określonych grup migrantów. Model ten obejmuje koncentrację na zachowaniu i pielęgnowaniu polskiej tożsamości religijno-kulturowej jako priorytecie duszpasterskim. Wykorzystuje język polski jako podstawowe medium przekazu wiary i budowania wspólnoty, co jest szczególnie istotne dla pierwszego pokolenia imigrantów, dla których język ojczysty pozostaje naturalnym środkiem wyrażania najgłębszych przekonań religijnych³⁷.

Charakterystyczne jest także silne powiązanie elementów religijnych z narodowymi i kulturowymi, wyrażające się w celebracjach patriotyczno-religijnych i pielęgnowaniu polskich tradycji. Tego typu praktyki, choć mogą wydawać się anachroniczne w kontekście amerykańskim, pełnią ważną funkcję tożsamościową, szczególnie dla osób

³⁵ T. Matovina, dz. cyt., s. 180.

³⁶ Tamże, s. 113.

³⁷ W. Cadge, E. H. Ecklund, *Immigration and Religion*, "Annual Review of Sociology" 33 (2007), s. 362–370, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>.

doświadczających stresu migracyjnego³⁸. Model charakteryzuje się ukierunkowaniem duszpasterstwa głównie na pierwsze pokolenie imigrantów i rodziny silnie identyfikujące się z polskością oraz ograniczoną integracją ze strukturami Kościoła lokalnego i innymi grupami etnicznymi. Jednak należy podkreślić, że Misja podejmuje działania mające na celu budowanie relacji z Kościołem lokalnym, co jest zgodne z wytycznymi EMCC dotyczącymi zachowania tożsamości kulturowej migrantów przy jednoczesnym ich otwarciu się na uniwersalne wartości Kościoła³⁹.

Model kulturowej enklawy odpowiada na realne potrzeby duchowe i społeczne przede wszystkim pierwszego pokolenia imigrantów, dla których przejście do duszpasterstwa anglojęzycznego byłoby trudne zarówno z powodów językowych, jak i kulturowych. Jednocześnie charakteryzuje go pewne ograniczenia, szczególnie w odniesieniu do drugiego i trzeciego pokolenia Polonii. Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że młodsze pokolenia nierzadko odczuwają dyskomfort związany z zamkniętym charakterem wspólnoty i poszukują bardziej otwartych form duszpasterstwa, które łączą elementy polskie i amerykańskie.

5.2. Model integracji kulturowej — case study parafii św. Pryscylly

Działalność duszpasterska w parafii św. Pryscylly reprezentuje model, który można określić jako model integracji kulturowej. Wpisuje się on w nurt badań nad udaną integracją migrantów, która nie prowadzi do utraty tożsamości kulturowej, ale pozwala na jej wzbogacenie o nowe elementy⁴⁰. Model ten obejmuje równoważenie troski o zachowanie polskiej tożsamości z otwarciem na społeczeństwo przyjmujące i inne grupy etniczne. Takie podejście odpowiada wspominatej niejednokrotnie koncepcji *shared parish*, w ramach której różne grupy etniczne współtworzą jedną wspólnotę parafialną, zachowując swoją specyfikę kulturową⁴¹. Charakterystyczne jest także traktowanie dwujęzyczno-

38 C. Hirschman, *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, "International Migration Review" 38 (2004), s. 1214–1220.

39 EMCC nr 34.

40 J.W. Berry, *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, "Applied Psychology" 46 (1997) Issue 1, s. 7–10, <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>.

41 B.C. Hoover, dz. cyt. s. 123.

ści i dwukulturowości jako wartości duszpasterskich, wyrażających się w celebracjach liturgicznych, katechezie i działalności formacyjnej. Stopniowe włączanie elementów kultury amerykańskiej do polskich tradycji religijnych odbywa się naturalnie, bez sztucznego narzucania rozwiązań. Model wyróżnia się elastycznym podejściem do potrzeb różnych pokoleń imigrantów, z uwzględnieniem ich odmiennych doświadczeń i oczekiwań oraz aktywną współpracą z Kościołem lokalnym i uczestnictwem w jego inicjatywach duszpasterskich. Takie podejście jest zgodne z wytycznymi EMCC dotyczącymi włączania migrantów w życie Kościoła lokalnego⁴².

Model ten wydaje się trafnie odpowiadać na potrzeby wielopokoleniowej wspólnoty polonijnej, pozwalając na harmonijne łączenie dziedzictwa przeszłości z wyzwaniami teraźniejszości. Jeden z duszpasterzy stwierdził: „Nasze duszpasterstwo polskie nie jest odrębnym bytem, ale integralną częścią parafii. Staramy się, aby tradycje i wartości wyniesione z Polski wzbogacały całą wspólnotę parafialną, a jednocześnie aby polska wspólnota czerpała z doświadczeń innych grup” (R20).

Wyzwaniem dla tego modelu jest jednakże znalezienie właściwej równowagi między elementami polskimi i amerykańskimi w taki sposób, aby nie prowadzić do rozmycia tożsamości kulturowej ani do tworzenia sztucznych barier międzykulturowych.

5.3. W kierunku modelu duszpasterstwa międzykulturowego

Na podstawie przeprowadzonych badań i analizy współczesnych tendencji w duszpasterstwie migrantów można zaproponować model duszpasterstwa międzykulturowego jako perspektywiczny kierunek rozwoju posługi pastoralnej wśród Polonii amerykańskiej. Stanowi on rozwinięcie koncepcji inkultuacji przedstawionej przez papieża Franciszka w adhortacji *Evangelii gaudium*, w której podkreśla on, że „Kościoły partykularne powinny promować aktywne formy inkultuacji, [...] powinno się dążyć do tego, żeby przepowiadanie Ewangelii, wyrażonej w kategoriach właściwych dla kultury, gdzie jest ona głoszona, prowadziło do nowej syntezy z tą kulturą”⁴³. Model ten, inspirowany

⁴² EMCC nr 36.

⁴³ Franciszek, dz. cyt., nr 129.

nauczaniem papieża Franciszka i instrukcją *Erga migrantes caritas Christi*—instrukcją duszpasterską wydaną przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących w 2004 roku, opublikowaną za pontyfikatu św. Jana Pawła II, dotyczącą duszpasterskiej troski Kościoła wobec migrantów, uchodźców i osób przemieszczających się—zakłada uznanie wielokulturowości nie za problem duszpasterski, ale szansę na wzbogacenie życia Kościoła i pogłębienie rozumienia uniwersalności orędzia chrześcijańskiego. Istotne jest tworzenie przestrzeni dialogu międzykulturowego, w którym różne tradycje religijno-kulturowe mogą się spotykać i wzbogacać nawzajem. Podejście to znajduje uzasadnienie w teologii migrantów rozwijającej się w Ameryce Łacińskiej, która postrzega mobilność ludzką jako znak czasu, na który należy odpowiedzieć duszpastersko⁴⁴. Model przewiduje rozwijanie kompetencji międzykulturowych zarówno wśród duszpasterzy, jak i wiernych w celu komunikowania się ponad barierami kulturowymi, formację liderów wywodzących się z różnych pokoleń i środowisk migracyjnych, zdolnych do budowania mostów między kulturami, oraz wykorzystanie nowych technologii komunikacyjnych jako narzędzi ewangelizacji i budowania wspólnoty w środowiskach rozproszonych geograficznie. Realizacja tego modelu wymaga jednak systematycznego przygotowania duszpasterzy do pracy w środowisku międzykulturowym oraz opracowania odpowiednich materiałów formacyjnych, które uwzględniałyby specyfikę różnych tradycji kulturowych obecnych w społeczeństwie amerykańskim⁴⁵.

Zakończenie

Przeprowadzone badania pozwalają na sformułowanie kilku wniosków dotyczących procesu inkulturacji Ewangelii w środowisku polonijnym w Archidiecezji Chicago. Wnioski te wpisują się w szerszy kontekst badań nad duszpasterstwem migrantów w Stanach Zjednoczonych i mogą

44 D.G. Groody, *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham 2002, s. 78–79,

45 P.C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, New York 2015, s. 156–178.

mieć zastosowanie także w innych kontekstach migracyjnych⁴⁶. Przede wszystkim inkulturacyja w warunkach migracyjnych jest procesem złożonym, wymagającym uwzględnienia zarówno potrzeby zachowania tożsamości kulturowej, jak i konieczności integracji ze społeczeństwem przyjmującym. Dualny charakter procesu inkulturacyjnego w środowisku migracyjnym został opisany w literaturze jako „podwójne zakorzenienie” (*double belonging*), które pozwala migrantom funkcjonować w dwóch światach kulturowych jednocześnie⁴⁷. Wobec tego skuteczne duszpasterstwo polonijne musi odpowiadać na zróżnicowane potrzeby różnych pokoleń imigrantów – od pierwszego, które jest przywiązane do tradycyjnych form pobożności, po trzecie, które poszukuje swojej tożsamości kulturowej i religijnej.

Szczególnego rodzaju nośnikiem tożsamości religijno-kulturowej pozostaje język polski, zwłaszcza dla pierwszego pokolenia imigrantów. Mimo to jednak duszpasterstwo polonijne powinno być otwarte również na dwujęzyczność i nowe formy komunikacji odpowiadające na potrzeby młodszych pokoleń. Znaczenie języka ojczystego w duszpasterstwie migrantów jest dokumentowane w literaturze przedmiotu i stanowi jeden z najważniejszych elementów zachowania tożsamości religijnej⁴⁸.

Tradycje i zwyczaje religijne wyniesione z Polski stanowią cenny wkład w życie Kościoła lokalnego, pod warunkiem że nie prowadzą do izolacji wspólnoty polonijnej, ale są dzielone z innymi grupami etnicznymi. Co więcej, formacja liderów świeckich, zdolnych do animowania życia wspólnotowego w kontekście międzykulturowym, stanowi istotne wyzwanie dla przyszłości duszpasterstwa polonijnego. W budowaniu wspólnoty i przekazie wiary należy również czynnie wykorzystywać nowe technologie komunikacyjne i media społecznościowe. Komunikacja za ich pośrednictwem ma szczególne znaczenie dla młodszych pokoleń Polonii.

Współcześnie duszpasterstwo polonijne stoi przed wyzwaniem wypracowania modelu łączącego elementy enklawy kulturowej i integracji

46 T. A. Tweed, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, Oxford 1997, s. 191, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195105292.001.0001>.

47 P. Levitt, *Transnational Villagers*, Berkeley 2001, s. 78–102.

48 H.R. Ebaugh, J.S. Chafetz, *Religion and the new immigrants*, *Handbook of the Sociology of Religion*, 2000, s. 228.

kulturowej, prowadząc do modelu międzykulturowego, odpowiadającego na złożoność sytuacji migracyjnej w XXI wieku. Konieczność wypracowania nowych modeli duszpasterskich wynika ze zmieniającego się charakteru migracji współczesnej, która jest bardziej złożona i wielokierunkowa niż migracje historyczne⁴⁹. Przedstawione wnioski mają charakter wstępny i wymagają dalszych badań, obejmujących szerszą grupę ośrodków duszpasterstwa polonijnego oraz pogłębioną analizę doświadczeń różnych pokoleń polskich imigrantów. Szczególnie interesującym kierunkiem przyszłych badań byłoby porównanie procesów inkulturacyjnych w środowiskach polonijnych w różnych krajach i regionach w celu identyfikacji czynników kulturowych, społecznych i ekologicznych wpływających na przebieg tych procesów. Badania porównawcze tego typu mogłyby dostarczyć cennych wskazówek dla optymalizacji działalności duszpasterskiej wśród społeczności polonijnych na całym świecie⁵⁰. Inkulturacja Ewangelii w środowisku migracyjnym pozostaje jednym z najważniejszych wyzwań duszpasterskich współczesnego Kościoła, a doświadczenia wspólnot polonijnych stanowią cenny wkład w refleksję teologiczno-pastoralną nad tym zagadnieniem. Znaczenie tych doświadczeń wykracza poza kontekst polonijny i może służyć jako wzór dla duszpasterstwa wśród innych społeczności migranckich w wielokulturowym społeczeństwie amerykańskim⁵¹.

Inkulturacja Ewangelii nie jest jedynie wyzwaniem, lecz szansą dla Kościoła, by objawić swoje katolickie (powszechne) oblicze w realiach współczesnych migracji.

Bibliografia

- Alba R., Nee V., *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard 2003.
Archdiocese of Chicago, *Official Catholic Directory of the Archdiocese of Chicago*, Chicago 2022.

49 S. Castles, M.J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York 2009, s. 282.

50 P. Connor, *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York 2014, s. 189.

51 P.C. Phan, *Christianity with...* dz. cyt., s. 207–209.

- Arrupe P., *Lettere sull'inculturazione*, w: P. Arrupe, *Écrits pour évangéliser*, Desclée de Brouwer, Paris 1979.
- Berry J. W., *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, "Applied Psychology" 46 (1997) Issue 1, s. 5–34, <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>.
- Blejwas S.A., *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych 1939–1989*, w: *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001.
- Cadge W., Ecklund E. H., *Immigration and Religion*, "Annual Review of Sociology" 33 (2007), s. 359–379, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>.
- Castles S., Miller M.J., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York 2009.
- Connor P., *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York 2014.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks 2011.
- Dzwonkowski R., *Duszpasterstwo Polaków we Francji w latach 1909–1922*, „*Studia Pelpińskie*” 13 (1982).
- Ebaugh H.R., Chafetz J.S., *Religion and the new immigrants*, *Handbook of the Sociology of Religion*, 2000.
- Erdmans M.P., *Opposite poles: Immigrants and ethnics in Polish Chicago, 1976–1990*, Pennsylvania 2010.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Ewangelii gaudium. O głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Groody D.G., *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham 2002.
- Hajduk R., *Ewangelia na forum świata: od apologetyki do marketingu narycyjnego*, Kraków 2013.
- Hirschman C., *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, "International Migration Review" 38 (2004) Issue 3, <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x>.
- Hoover B.C., *The shared parish: Latinos, Anglos, and the future of US Catholicism*, New York 2014.
- Iglicka K., *Powroty Polaków w okresie kryzysu gospodarczego*, Warszawa 2010.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego, 1979.
- Kongregacja ds. Biskupów, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* o duszpasterstwie migrantów, Watykan 2004.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii, Watykan 2001.
- Kronika Parafialna św. Pryscylli. Chicago 2020: Parafia św. Pryscylli (niepublikowany dokument).
- Kronika Polskiej Misji Ojców Cystersów. 2021. Willow Springs: Polska Misja Ojców Cystersów (niepublikowany dokument).
- Kvale S., *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, Thousand Oaks 1996.
- Levitt P., *Transnational Villagers*, Berkeley 2001, <https://doi.org/10.1525/9780520926707>.
- Matovina T., *Latino Catholicism: Transformation in America's largest church*, Princeton 2011, <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691139791.001.0001>.
- Necel W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.
- Orsi R.A., *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, New Haven 2010.
- Phan P.C., *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, New York 2015.
- Phan P.C., *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church*, „Theological Studies” 64 (2003) no. 3, s. 495–519, <https://doi.org/10.1177/004056390306400302>.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
- Stake R.E., *The Art of Case Study Research*, Thousand Oaks 1995.
- Szymański J., *Duszpasterstwo polonijne – skala oddziaływania*, „Studia Polonijne” (2007) nr 28.
- Tweed T.A., *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, Oxford 1997, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195105292.001.0001>.
- United States Census Bureau, *American Community Survey 5-Year Estimates*, Washington 2020.

Monika Przybysz

 <https://orcid.org/0000-0002-9794-4010>
m.przybysz@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Zasady komunikacji kryzysowej w instytucjach kościelnych

 <https://doi.org/10.15633/ps.29410>

Monika Przybysz – dr hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalista ds. public relations, crisis management, mediów społecznościowych, medioznawca, teolog, wykładowca w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Kierownik Sekcji Public Relations w Polskim Towarzystwie Komunikacji Społecznej. Współorganizator corocznych warsztatów dla rzeczników prasowych zakonnych i diecezjalnych od 2008 roku. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk w latach 2020–2028 i ekspert Komitetu Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach Polskiej Akademii Nauk w latach 2024–2028.

Article history • Received: 9 Jul 2025 • Accepted: 28 Aug 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zasady komunikacji kryzysowej w instytucjach kościelnych

Kryzysy w instytucjach kościelnych mogą przybierać różne formy: od skandali związanych z nadużyciami (np. seksualnymi czy finansowymi), przez kontrowersje dotyczące wypowiedzi duchownych, po sytuacje zewnętrzne, takie jak klęski żywiołowe, wojny (w tym także na tle religijnym) czy pandemia, które wpływają na działalność wspólnoty. Każdy z tych przypadków wymaga precyzyjnego podejścia komunikacyjnego, które uwzględnia specyfikę misji Kościoła, jego wartości oraz oczekiwania wiernych i społeczeństwa. Celem niniejszego artykułu jest analiza zasad komunikacji kryzysowej w kontekście instytucji kościelnych, z uwzględnieniem teoretycznych podstaw, praktycznych przykładów oraz współczesnych wyzwań. I choć tematyka komunikacji kryzysowej była wielokrotnie podejmowana także w obszarze języka polskiego (M. Przybysz, J. Kloch, R. Nęcek, R. Kowalski i inni), jednak artykuł ten jest próbą syntetycznego opracowania najważniejszych ustaleń Autorów dotychczasowych opracowań i wzbogacenia refleksji o nowy kontekst elementów sztucznej inteligencji. Dlatego też uwagi dotyczące komunikacji kryzysowej odnosić się będą nie do Kościoła w sensie nadprzyrodzonym, a do Kościoła w sensie instytucjonalnym. Refleksja ma charakter teoretyczny i będzie prowadzona w sposób teoretyczny, za pomocą metody desk researchu, przeglądu literatury poświęconej komunikacji kryzysowej i adaptacji tych uniwersalnych zasad do komunikacji kryzysowej instytucji Kościoła.

Słowa kluczowe: Kościół, komunikacja kryzysowa, public relations, social media, sztuczna inteligencja

Abstract

Principles of crisis communication in Church institutions

Crises in church institutions can take various forms: from scandals related to abuses (e.g., sexual or financial), through controversies surrounding statements by clergy, to external situations such as natural disasters, wars (including those with religious undertones), or pandemics that impact the community's operations. Each of these cases demands a precise communication approach that takes into account the Church's mission, its values, and the expectations of the faithful and society. The purpose of this article is to analyze the principles of crisis communication in the context of church institutions, considering theoretical foundations, practical examples, and contemporary challenges. Although the subject of crisis communication has been addressed many times in the field of Polish language (M. Przybysz, J. Kloch, R. Nęcek, R. Kowalski, and others), this article is an attempt to synthesize the most important findings of previous studies and enrich the discussion with a new context of artificial intelligence

elements. Therefore, comments on crisis communication will not refer to the Church in a supernatural sense, but will concern the Church in an institutional sense. The reflection is theoretical in nature and will be conducted in a theoretical manner, using desk research, a review of literature on crisis communication, and the adaptation of these universal principles to the crisis communication of Church institutions.

Keywords: Church, crisis management, public relations, social media, artificial intelligence

1. Istota komunikacji kryzysowej

Komunikacja kryzysowa w public relations (PR) jest jednym z najważniejszych obszarów zarządzania wizerunkiem organizacji, w tym instytucji kościelnych. Zasady zarządzania kryzysowego, które są stosowane od dziesięcioleci i sprawdzone przez firmy i korporacje komercyjne, testowane przy dużych nakładach, mają zastosowanie w równym stopniu do wszystkich podmiotów niekomercyjnych, rządowych, religijnych, politycznych, jak i do osób fizycznych. Kryzysy, rozumiane jako nieoczekiwane zdarzenia zagrażające reputacji, stabilności finansowej lub relacjom z interesariuszami, wymagają szybkiego, skutecznego i strategicznego działania¹. W instytucjach kościelnych, które pełnią rolę duchową, moralną i społeczną, kryzysy mają szczególne znaczenie, ponieważ wiążą się z wysokimi oczekiwaniami wiernych, mediów i opinii publicznej.

Każdy kryzys może stać się okazją do zmiany, wzmocnienia, poprawy i oczyszczenia. Warunkiem jest profesjonalne podejście do problemu. Kryzys może być jednak również początkiem procesu destrukcyjnego dla wizerunku i zaufania wobec instytucji, ale równie często skutkuje problemami organizacyjnymi i w zarządzaniu zasobami. Największym wrogiem sukcesu w tej sytuacji jest brak wiedzy, jak działać właściwie, błędy w komunikacji i zarządzaniu zasobami. Jednak unikanie odpowiedzialności, ukrywanie faktów, manipulowanie informacjami, bycie zbyt szybkim i nieuważnym, uciekanie się do fałszu, hipokryzji i wyrachowanego zachowania również nie przezwycięży kryzysu. W dobie mediów społecznościowych, a także obecnie – w erze sztucznej

¹ R. Nęcek, R. Kowalski, *Rzecznik prasowy w instytucji kościelnej. Teoria i praktyka*, Kraków 2019, s. 99–122.

inteligencji, kiedy informacje rozprzestrzeniają się błyskawicznie, a ich wiarygodność jest kluczowa ze względu na fake newsy, polaryzację społeczeństwa, deepfake, a także halucynacje AI, umiejętność zarządzania komunikacją kryzysową stała się kluczowa dla utrzymania zaufania i autorytetu Kościoła.

Oprócz sytuacji wywołujących kryzysy wewnętrzne, również czynniki zewnętrzne mają wpływ na instytucje. Szybkie zmiany w komunikacji społecznej przynoszą szereg wyzwań w codziennym życiu firm i instytucji. Tabloidyzacja wiadomości, pośpiech, język emocji, dewaluacja wartości, coraz większa rola mediów społecznościowych, fałszywe informacje i mowa nienawiści – to tylko część problemów, z którymi borykają się te podmioty. Problemy te są również często przyczyną sytuacji kryzysowych. Instytucje i firmy doświadczają wówczas chaosu komunikacyjnego i złożoności zarządzania informacją, destabilizacji procedur i niedociągnięć w zarządzaniu zasobami. Specyfikę punktu zwrotnego, jakim niewątpliwie jest kryzys, najlepiej opisują Chińczycy w pojęciu wēijī, składającym się z dwóch znaków – „zagrożenia” i „szansy”. Sugeruje ono, że kryzysy, z którymi borykają się współcześni ludzie, instytucje i firmy, mogą być źródłem wyzwań, przekuwania kryzysu w możliwość wzmocnienia instytucji lub firmy, ale także ryzyko jej zniszczenia. Niewątpliwie jednak trzeba nimi zarządzać i jednym z istotnych elementów zarządzania jest komunikacja.

Komunikacja kryzysowa to proces zarządzania informacją i relacjami z interesariuszami w trakcie sytuacji kryzysowej, mający na celu minimalizację negatywnych skutków dla organizacji oraz odbudowę zaufania. W. Timothy Coombs definiuje kryzys jako „percepcję nieprzewidywalnego wydarzenia, które zagraża ważnym oczekiwaniom interesariuszy i może poważnie wpłynąć na wyniki organizacji oraz wywołać negatywne reakcje”². W przypadku instytucji kościelnych kluczowe jest słowo „percepcja” – sposób, w jaki kryzys jest postrzegany przez wiernych, media i społeczeństwo, ma często większe znaczenie niż jego rzeczywista skala.

Znaczenie komunikacji kryzysowej wynika z jej wpływu na reputację organizacji. Według badań Edelman Trust Barometer (2023) nawet 80%

² W. T. Coombs, *Ongoing crisis communication: Planning, managing, and responding*, California, Thousand Oaks 2014, s. 2.

wartości rynkowej współczesnych organizacji opiera się na aktywach niematerialnych, takich jak marka, zaufanie odbiorców czy wiarygodność³. W instytucjach kościelnych, które nie działają w kategoriach rynkowych, zaufanie wiernych i autorytet moralny są fundamentem ich istnienia. Kryzysy wywołane przez skandale związane z nadużyciami seksualnymi, korupcją finansową czy kontrowersyjnymi wypowiedziami duchownych mogą w krótkim czasie zniszczyć lata budowania pozytywnego wizerunku. Dlatego skuteczna komunikacja kryzysowa jest nie tylko reakcją na problem, ale także strategicznym narzędziem zarządzania zaufaniem i odbudowy relacji z wiernymi.

W instytucjach kościelnych komunikacja kryzysowa ma również dodatkowy wymiar etyczny i duchowy. Kościół, jako instytucja oparta na wartościach chrześcijańskich, jest oceniany nie tylko przez pryzmat skuteczności działań, ale także moralności i zgodności z nauczaniem ewangelicznym. Wierni oczekują od Kościoła transparentności, pokory i empatii, a każde odstępstwo od tych zasad może prowadzić do głębokiego kryzysu zaufania.

2. Elementy zarządzania komunikacją kryzysową

Rozwiązanie kryzysu zależy od czasu i sposobu, w jaki instytucje reagują na pojawiające się trudności⁴. Skuteczna komunikacja kryzysowa opiera się na kilku fundamentalnych zasadach, które pozwalają organizacjom, w tym instytucjom kościelnym, efektywnie zarządzać sytuacją i minimalizować straty wizerunkowe. Istnieje więc kilka zasad, których warto przestrzegać w komunikacji kryzysowej.

3 Edelman Trust Barometer 2023, <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer> (09.08.2025).

4 M. Collins, S. Hollins, *Leczenie ran w sercu Kościoła i społeczeństwa*, w: *Ku uzdrowieniu i odnowie. Materiały z sympozjum dla biskupów i przełożonych zakonnych o seksualnym zakazie stosowania osób niepełnoletnich*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, 6–9 lutego 2012, Kraków 2012, s. 47–62.

2.1. Przygotowanie i prewencja

Podstawą komunikacji kryzysowej jest przygotowanie. Instytucje kościelne, podobnie jak inne organizacje, powinny mieć opracowany plan zarządzania kryzysowego. Obejmuje on scenariusze potencjalnych zagrożeń, procedury reagowania oraz wyznaczone zespoły kryzysowe. Jak zauważa Kathleen Fearn-Banks, „przygotowanie to 90% sukcesu w zarządzaniu kryzysem”⁵. W kontekście Kościoła plan kryzysowy powinien uwzględniać specyficzne zagrożenia, takie jak: skandale związane z nadużyciami seksualnymi lub finansowymi, kontrowersje dotyczące wypowiedzi duchownych lub decyzji instytucjonalnych, kryzysy zewnętrzne, np. klęski żywiołowe, pandemie czy zmiany legislacyjne wpływające na działalność Kościoła, wewnętrzne konflikty, np. spory między duchownymi a wiernymi lub między różnymi frakcjami w Kościele.

Plan kryzysowy powinien zawierać: listę potencjalnych kryzysów i ich możliwych konsekwencji, schematy komunikacji wewnętrznej (np. między kurią, duchownymi a wiernymi) i zewnętrznej (z mediami, organizacjami pozarządowymi, władzami), szablony komunikatów prasowych i postów w mediach społecznościowych, listę kluczowych interesariuszy, takich jak media, wierni, organizacje katolickie, władze lokalne czy organizacje międzynarodowe.

W Kościele przykład przygotowania można znaleźć w działaniach Stolicy Apostolskiej po skandalach związanych z nadużyciami seksualnymi w XXI wieku. Papież Franciszek w 2019 roku zwołał szczyt w Watykanie poświęcony ochronie nieletnich, co było częścią długofalowej strategii prewencji i komunikacji kryzysowej. Wprowadzono nowe procedury zgłaszania nadużyć, szkolenia dla duchownych i transparentne raportowanie, co miało na celu odbudowę zaufania wiernych⁶.

5 K. Fearn-Banks, *Crisis communications: A casebook approach*, New York 2016, s. 15, <https://doi.org/10.4324/9781315684857>.

6 Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi*, 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html (09.08.2025); Franciszek, *Apostolic letter issued Motu Proprio by the supreme pontiff Francis On the protection of minors and vulnerable persons*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190326_latutela-deiminori.html (09.08.2025).

2.2. Szybkość reakcji

W erze mediów społecznościowych i AI, kiedy informacje rozprzestrzeniają się w ciągu minut, szybkość reakcji jest kluczowa. Opóźnienie w odpowiedzi może prowadzić do eskalacji kryzysu i utraty kontroli nad narracją. Reguła „złotej godziny” w komunikacji kryzysowej mówi, że organizacja powinna wydać pierwsze oświadczenie w ciągu godziny od wybuchu kryzysu⁷. W przypadku instytucji kościelnych szybka reakcja jest szczególnie ważna, ponieważ brak odpowiedzi może być interpretowany jako obojętność lub próba ukrycia problemu. Spóźniona reakcja jest nie tylko przyznaniem się do winy, ale też pozwala innym podmiotom przejmować narrację i ją narzucać, ponadto szybkość dziejących się wydarzeń spowoduje, że nikogo z dziennikarzy sytuacja nie będzie interesować, kiedy nie będzie możliwe natychmiastowe skomentowanie wydarzenia.

Przykładem negatywnego skutku opóźnień jest reakcja Kościoła w Irlandii na skandale związane z nadużyciami seksualnymi w latach 90. XX wieku. Początkowe milczenie i minimalizowanie problemu przez hierarchów doprowadziły do głębokiego kryzysu zaufania, a Kościół w Irlandii stracił znaczną część wiernych. Podobny proces, choć nieco bardziej skomplikowany, dokonuje się obecnie w Polsce. Z kolei pozytywnym przykładem jest reakcja archidiecezji bostońskiej, kiedy po ujawnieniu skandali pedofilskich w 2002 roku arcybiskup Sean O'Malley szybko przeprosił, a w kolejnych latach wprowadził reformy i współpracował z mediami, co pomogło w odbudowie zaufania⁸. Następnie

7 O. Lerbinger, *The crisis manager: Facing disasters, conflicts, and failures*, New York 2012, s. 45, <https://doi.org/10.4324/9780203222133>; S. Muralidharan, K. Dillistone, J. H. Shin, *The Gulf Coast oil spill: Extending the theory of image restoration discourse to the realm of social media and beyond petroleum*, „Public Relations Review” 37 (2011) no. 3, s. 226–232, <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2011.04.006>.

8 P. F. Lawler, *The faithful departed: The collapse of Boston's Catholic culture*, Encounter Books 2008. Książka dziennikarza analizuje kryzys w archidiecezji bostońskiej i działania podejmowane przez O'Malleya w celu naprawy sytuacji. Lawler szczegółowo opisuje reformy, w tym wprowadzenie niezależnej rady ds. ochrony dzieci, składającej się z ekspertów świeckich, do nadzoru nad politykami prewencyjnymi, programy szkoleniowe (np. VIRTUS) dla duchownych i pracowników w celu zapobiegania nadużyciom, współpracę z organami ścigania, w tym przekazywanie wszystkich zarzutów władzom świeckim, transparentność w postaci publikacji list duchownych z wiary-

uruchomiono wiele kampanii informacyjno-ewangelizacyjnych na rzecz powrotu do domu osób, które odeszły od Kościoła.

2.3. Transparentność i uczciwość

Transparentność to fundament budowania zaufania w trakcie kryzysu. Instytucje kościelne, jako organizacje oparte na wartościach moralnych, są szczególnie narażone na krytykę, gdy próbują ukrywać fakty lub manipulować informacjami. Coombs w swojej *Situational Crisis Communication Theory* podkreśla, że strategia komunikacyjna powinna być dopasowana do poziomu odpowiedzialności organizacji za kryzys⁹. W przypadku kryzysów, za które Kościół nie ponosi bezpośredniej winy (np. fałszywe oskarżenia), wystarczą komunikaty informacyjne. Jednak w sytuacjach, w których Kościół ponosi odpowiedzialność (np. skandale związane z nadużyciami), konieczne jest przyjęcie strategii przeprosin, pokuty i działań naprawczych. Ważne jest jednak wcześniejsze wypracowanie procedur zarządzania instytucją w sytuacjach kryzysowych¹⁰. Często, niestety w lokalnych sytuacjach, zamiast pełnego scenariusza zarządzania komunikacją kryzysową wprowadzane są tylko niektóre jej elementy, co może prowadzić do pogłębienia kryzysu.

Przykładem transparentności jest list apostolski Franciszka *Vos estis lux mundi* (2019)¹¹, w którym papież ustanowił nowe procedury zgłaszania nadużyć w Kościele. Dokument ten był odpowiedzią na globalny kryzys zaufania i pokazał, że Stolica Apostolska traktuje problem poważnie. Z kolei brak transparentności można zauważyć w początkowych

godnymi zarzutami, reformy administracyjne, takie jak zaostrzenie procedur weryfikacji kandydatów do seminarium.

9 W. T. Coombs, *Protecting organization reputations during a crisis: The development and application of Situational Crisis Communication Theory*, "Corporate Reputation Review" 10 (2007) no. 3, s. 163–176, <https://doi.org/10.1057/palgrave.crr.1550049>.

10 U. Khattab, S. B. Fonn, S. Ali, *Strategiczne zarządzanie komunikacją w kryzysach korporacyjnych: Analiza przypadku*, „e-Journal of Social & Behavioural Research in Business” 8 (2017) no. 1, s. 16.

11 Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi 2023*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html (09.08.2025).

reakcjach niektórych diecezji na skandale pedofilskie w latach 80. i 90., kiedy to próby zatajania informacji doprowadziły do eskalacji kryzysu¹².

2.4. Empatia i ludzki wymiar

Komunikacja kryzysowa w Kościele powinna odzwierciedlać wartości chrześcijańskie, takie jak miłosierdzie, współczucie i pokora. Wyrażanie empatii wobec osób poszkodowanych lub zaniepokojonych kryzysem buduje więź z wiernymi i pokazuje, że Kościół traktuje problem poważnie. Przykładem może być reakcja papieża Franciszka na kryzys migracyjny w Europie w 2015 roku, kiedy wezwał parafie do przyjmowania uchodźców, wyrażając solidarność z osobami cierpiącymi¹³. Tego typu działania komunikacyjne wzmacniają wizerunek Kościoła jako instytucji bliskiej ludziom.

W Kościele podobne podejście można zaobserwować w działaniach diecezji, zakonów i niektórych hierarchów, którzy organizują spotkania z pokrzywdzonymi przez nadużycia duchownych, oferując wsparcie psychologiczne i publicznie wyrażając żal za popełnione błędy oraz szukając konkretnych dróg wsparcia pokrzywdzonych osób.

2.5. Spójność przekazu

Wszystkie komunikaty wydawane w trakcie kryzysu powinny być spójne, niezależnie od kanału komunikacji (kazania, media tradycyjne, media społecznościowe, komunikacja wewnętrzna). Rozbieżności w przekazie mogą prowadzić do zamieszania i podważenia wiarygodności Kościoła. Dlatego kluczowe jest wyznaczenie jednego rzecznika prasowego lub zespołu odpowiedzialnego za komunikację. W instytucjach kościelnych, w których hierarchia odgrywa istotną rolę, spójność jest szczególnie trudna do osiągnięcia, ponieważ różne diecezje lub parafie mogą wydawać własne komunikaty. Przykładem skutecznej

¹² M. A. Dixon, *Silencing the lambs: The Catholic Church's response to the 2002 sexual abuse scandal*, "Journal of Communication & Religion" 27 (2004) Issue 1, s. 63, <https://doi.org/10.5840/jcr20042719>.

¹³ Franciszek, *Angelus*, 6.09.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20150906.html (12.08.2025).

koordynacji jest reakcja Watykanu na pandemię COVID-19, kiedy papież Franciszek i Stolica Apostolska wydawały jednolite komunikaty dotyczące zasad bezpieczeństwa, modlitwy i wsparcia dla wiernych¹⁴.

2.6. Monitorowanie i adaptacja

Kryzysy są dynamiczne, a reakcje opinii publicznej mogą zmieniać się w czasie. Instytucje kościelne muszą monitorować media, w tym media społecznościowe, aby na bieżąco dostosowywać swoje komunikaty. Narzędzia do monitorowania mediów pozwalają na śledzenie wzmianek o Kościele i szybkie reagowanie na nowe wątki w debacie publicznej. Przykładem skutecznego monitorowania stała się w 2019 roku szybka reakcja bpa Wojciecha Polaka po premierze filmu braci Sekielskich na YouTube, kiedy w niecałe pół godziny Prymas Polski opublikował w formie video oświadczenie jako delegat Episkopatu ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży¹⁵.

3. Wyzwania i przyszłość komunikacji kryzysowej w Kościele

Współczesne wyzwania w komunikacji kryzysowej obejmują zarówno dezinformację i fake newsy, jak i procesy globalizacyjne, a także zmienne oczekiwania społeczne. W mediach społecznościowych fałszywe informacje mogą powodować szybką eskalację kryzysu. Często media informują o nadużyciach w Kościele i wywołują burzę medialną, zanim diecezja czy parafia lub instytucja kościelna zdąży wydać oficjalne oświadczenie. Dlatego wymaga to przygotowania, aby móc reagować szybko, ale również weryfikować informacje i troszczyć się o wiarygodność instytucji w warstwie komunikacyjnej. Kościół działa na wielu rynkach, co wymaga uwzględnienia różnic kulturowych w komunikacji. Na przykład reakcja na kryzys w Europie może różnić się od tej

14 Kościół na świecie wobec pandemii koronawirusa, 18.03.2020, <https://www.ekai.pl/kosciol-na-swiecie-wobec-pandemii-koronawirusa/> (12.08.2025).

15 Prymas Polski po filmie Sekielskich: przepraszam za każdą ranę zadaną przez ludzi Kościoła, 11.05.2019, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-05-11/prymas-polski-przepraszam-za-kazda-rane-zadana-przez-ludzi-kosciola/> (12.08.2025).

w Ameryce Łacińskiej, szczególnie kiedy coraz więcej kwestii dotyka problemów migracyjnych i zaangażowania instytucji kościelnych do przyjmowania migrantów. Współczesne społeczeństwo w sytuacjach trudnych oczekuje ponadto od Kościoła nie tylko przeprosin, ale także konkretnych działań, np. w zakresie ochrony nieletnich, równości płci czy troski o środowisko.

Przyszłość komunikacji kryzysowej w Kościele będzie prawdopodobnie zdominowana przez sztuczną inteligencję i analizę danych. Narzędzia AI mogą pomóc w przewidywaniu kryzysów, analizie sentymentu w mediach społecznościowych i automatycznym generowaniu komunikatów. Oprogramowanie do analizy danych może pomóc przejrzeć tysiące wzmianek w czasie rzeczywistym, co pozwala na szybkie dostosowanie strategii komunikacyjnej. Jednak technologia nie zastąpi ludzkiego osądu, empatii i zgodności z wartościami chrześcijańskimi, które pozostają kluczowe w budowaniu zaufania.

Instytucje kościelne różnią się od innych organizacji pod względem celów, wartości i struktury. Komunikacja kryzysowa w Kościele musi uwzględniać zarówno misję duchową, jak i hierarchiczną strukturę, a także rosnące oczekiwania wobec Kościoła. Jest on bowiem postrzegany jako strażnik moralności, co oznacza, że każdy kryzys jest oceniany przez pryzmat wartości chrześcijańskich. Decyzje komunikacyjne często wymagają zatwierdzenia na różnych szczeblach hierarchii, co opóźnia reakcję. Wierni natomiast oczekują od Kościoła nie tylko skuteczności, ale także pokory, skruchy i zgodności z nauczaniem Jezusa.

Przykładem specyfiki kościelnej komunikacji kryzysowej jest reakcja na pandemię COVID-19. Wiele diecezji musiało zmierzyć się z krytyką dotyczącą zamknięcia kościołów lub ograniczenia liczby wiernych na mszach. Skuteczne diecezje szybko wprowadziły transmisje online mszy, komunikaty dotyczące zasad bezpieczeństwa i akcje charytatywne, co pomogło utrzymać więź z wiernymi¹⁶.

Jednym z wyzwań są także aspekty etyczne komunikacji kryzysowej. Etyka odgrywa w niej kluczową rolę, szczególnie w instytucjach kościelnych, postrzeganych jako autorytety moralne. Organizacje, które

¹⁶ M. Chmielewski, M. Nowak, P. Stanisławski, J. Szulich-Kałuża, D. Wadowski, *Komunikacja Kościoła katolickiego w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.

działają w sposób nieetyczny – np. zatajając informacje lub przerzucając winę na innych – ryzykują długotrwałą utratę zaufania. Zgodnie z zasadami etyki PRSA (Public Relations Society of America) specjaliści PR powinni kierować się uczciwością, odpowiedzialnością i szacunkiem wobec interesariuszy¹⁷.

W sytuacjach kryzysowych ważne są: prawdomówność, otwartość i partnerstwo. „Mów szybko i o wszystkim” – to stwierdzenie ukuto w kręgach specjalistów od public relations i trudno przypisać je konkretnemu autorowi. Odnosi się ono do otwartości komunikacji od pierwszych chwil kryzysu. Paul Skrivastow wiele lat temu sformułował tezę „okna możliwości”, ponieważ każdy kryzys pozwala otworzyć okno (możliwość), przez które można go kontrolować, ale jest to możliwe w ograniczonym czasie¹⁸. Konieczne jest wykorzystanie wszelkich środków technicznych do rozpowszechniania informacji, aby przekaz medialny nie był owocem spekulacji, ale oficjalnym stanowiskiem podmiotu. Bardzo ważna jest zasada niezwykle szybkiej reakcji. Według badań Lithium Technologies 14% użytkowników oczekuje natychmiastowej odpowiedzi od marki, 19% w ciągu 5 minut do 30 minut, 20% chce odpowiedzi w ciągu 30 do 60 minut, a 47% zaakceptuje odpowiedź w ciągu 60 do 120 minut¹⁹.

Niezwykle ważna zasada przekazywania prawdy, uczciwości i przejrzystości komunikacji w sytuacji kryzysowej jest fundamentalna. Chodzi o wiarygodność przekazu i reakcję społeczności. Społeczność, która wierzy w informacje podmiotu i dobre intencje, profesjonalizm i chęć rozwiązania sytuacji – odpowiada wsparciem. Kiedy dziennikarze lub osoby prywatne wykryją kłamstwo, próbę manipulacji, ukrycia czegoś, skutkuje to brakiem zaufania, potępieniem, osądem, uznaniem winy.

17 PRSA, Code of ethics, <https://www.prsa.org/ethics/code-of-ethics>, 2023, (09.08.2025); W. T. Coombs, Protecting organization reputations during a crisis, "Corporate Reputation Review" 10 (3) 2007, s. 163–176.

18 R. Cohn, Biblia kryzysu PR. Jak przejąć kontrolę nad mediami, gdy rozpęta się piekło, Nowy Jork 2000, s. 10.

19 A. Gesenhues, Badanie: 72% konsumentów oczekuje, że marki odpowiedzą w ciągu godziny na skargi zamieszczone na Twitterze, <https://martech.org/study-72-of-consumers-expect-brands-to-respond-within-an-hour-to-complaints-posted-on-twitter/> (08.08.2025).

Kolejna zasada dotyczy partnerskiego traktowania środowiska – drugiej strony procesu komunikacji. Dialog powinien być zorientowany na pojednanie. Komunikacja nie może być prowadzona z pozycji nieomylności, przekonania o bezsprzecznej słuszności i posiadania monopolu na prawdę absolutną. Należy brać pod uwagę emocjonalny charakter przekazu drugiej strony, jej uczucia, nawet irracjonalne. Komunikacja kryzysowa będzie skuteczna, tzn. będzie zmierzała w kierunku pozytywnych rozwiązań, gdy źródło informacji będzie wiarygodne, uczciwe, opanowane, podające fakty w sposób stonowany i współpracujące.

W Kościele nieetyczne podejście do komunikacji kryzysowej może mieć katastrofalne skutki. Szczególnie wtedy, gdy do mediów wyciekają robocze wersje dokumentów bądź kompromitujące materiały. Fałszowanie przekazu zawsze kończy się źle dla instytucji, która jest jego nadawcą, a odzyskanie wiarygodności jest niezwykle trudne.

W kontekście kościelnym takim przypadkiem był kryzys w 2018 roku w diecezjach w Chile, gdzie początkowe zaprzeczanie nadużyciom przez niektórych biskupów doprowadziło do dymisji całego episkopatu i interwencji papieża Franciszka²⁰.

4. Praktyczne rekomendacje dla instytucji kościelnych w zarządzaniu komunikacją kryzysową

Komunikacja kryzysowa w instytucjach kościelnych wymaga strategicznego podejścia, które uwzględnia zarówno specyfikę misji Kościoła, jak i dynamiczne środowisko medialne. Współczesne kryzysy, takie jak skandale związane z nadużyciami, kontrowersje wokół wypowiedzi duchownych czy zewnętrzne wyzwania (np. pandemie), stawiają przed Kościołem konieczność szybkiego i skutecznego reagowania. Niektóre z poniższych rekomendacji mogą pomóc instytucjom kościelnym

²⁰ Letter sent by the Holy Father to the bishops of Chile following the report of archbishop Charles J. Scicluna, (8.04.2018), https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html (17.08.2025); Holy See Press Office, Resignations and appointments, 11.06.2018, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/06/11/180611c.html> (17.08.2025); Chile sex abuse: Pope Francis begs forgiveness for “serious mistakes”, 12.04.2018, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-04/pope-francis-letter-chile-bishops-clerical-sex-abuse.html> (17.08.2025).

w efektywnym zarządzaniu komunikacją kryzysową, budowaniu zaufania i minimalizowaniu strat wizerunkowych.

4.1. Zespół kryzysowy

Każda diecezja, parafia czy instytucja kościelna powinna powołać zespół odpowiedzialny za zarządzanie komunikacją w sytuacjach kryzysowych. Taki zespół powinien składać się z różnorodnych specjalistów, aby zapewnić kompleksowe podejście do problemu. Jego kluczowymi członkami są duchowni, specjaliści PR, prawnicy, specjaliści ds. mediów społecznościowych oraz specjaliści ds. sztucznej inteligencji. Osoby znające teologię, nauczanie Kościoła i specyfikę wspólnoty wiernych, które mogą nadać komunikatom odpowiedni ton duchowy i moralny. Duchowni są niezbędni, aby zapewnić zgodność działań z wartościami chrześcijańskimi, takimi jak pokora, miłosierdzie i prawda. Ważną grupą są także profesjonalści z zakresu public relations, którzy mają doświadczenie w zarządzaniu komunikacją kryzysową, redagowaniu komunikatów prasowych i prowadzeniu dialogu z mediami. Ich rolą jest kształtowanie narracji, minimalizowanie negatywnych skutków kryzysu i budowanie spójnego wizerunku. Eksperci prawni analizują potencjalne konsekwencje prawne kryzysu, doradzają w kwestiach odpowiedzialności i pomagają w przygotowaniu odpowiedzi na zarzuty lub postępowania sądowe. W przypadku kryzysów związanych z nadużyciami (np. seksualnymi czy finansowymi) prawnicy odgrywają kluczową rolę w zapewnieniu zgodności z prawem. Osoby odpowiedzialne za monitorowanie i reagowanie na komentarze w internecie zarządzają profilami w mediach społecznościowych oraz przeciwdziałają dezinformacji. W dobie szybkiego przepływu informacji ich rola jest nieoceniona. Również specjaliści ds. sztucznej inteligencji będą wspierać zespół w przeszukiwaniu informacji, aktywnym wykorzystaniu programów do tworzenia szybkich przekazów, analizie dużych baz danych, usprawnianiu procesów.

Zespół kryzysowy jest ważnym elementem zarządzania kryzysowego, ponieważ powołany wcześniej, ułatwia i przyspiesza procesy. Jak podkreśla W. T. Coombs w *Situational Crisis Communication Theory*, skuteczna komunikacja kryzysowa wymaga szybkiego dostosowania

strategii do specyfiki sytuacji²¹. Zespół kryzysowy pozwala na błyskawiczne podejmowanie decyzji, koordynację działań i unikanie chaosu informacyjnego. W instytucjach kościelnych, w których hierarchiczna struktura może opóźniać reakcje, zespół kryzysowy działa jako jednostka operacyjna zdolna do szybkiego działania w imieniu diecezji czy parafii.

Przykładem może być archidiecezja bostońska po skandalach pedofilskich w 2002 roku. Arcybiskup Sean O'Malley stworzył zespół kryzysowy, który obejmował duchownych, prawników i ekspertów ds. komunikacji, co pozwoliło na szybkie wprowadzenie reform, przeprosiny i współpracę z mediami. Dzięki temu diecezja częściowo odzyskała zaufanie wiernych.

Wyzwaniem w Kościele jest profesjonalizacja i zrozumienie. Powołanie zespołu kryzysowego w instytucjach kościelnych napotyka na specyficzne trudności dotyczące hierarchii, braku zasobów oraz różnic kulturowych. Najczęściej błędy w komunikacji kryzysowej dotyczą decyzji, które często wymagają zatwierdzenia przez biskupa lub kurie, co może opóźniać działanie zespołu. Mniejsze diecezje mogą nie dysponować również wystarczającą liczbą specjalistów PR czy prawników. Ponadto w globalnym Kościele zespoły muszą uwzględniać lokalne uwarunkowania, np. różnice w postrzeganiu kryzysów w Europie, Ameryce Łacińskiej czy Afryce, szczególnie gdy kryzysy będą dotyczyć kwestii migracji i uchodźców.

Usprawnienie rekomendacyjne w implementacji dotyczy przede wszystkim kilku elementów. Pierwszym z nich jest konieczność utworzenia stałego zespołu kryzysowego w każdej diecezji, a także jeśli to możliwe, również w instytucjach kościelnych oraz parafiach. Zespół kryzysowy powinien się spotykać regularnie (np. raz na kwartał), aby aktualizować plany kryzysowe i przeprowadzać symulacje. W przypadku braku wewnętrznych specjalistów diecezje mogą współpracować z agencjami PR lub prawnikami na zasadzie outsourcingu. Członkowie zespołu powinni przejść szkolenia z zarządzania kryzysowego, aby lepiej rozumieć dynamikę kryzysów. Zespół powinien mieć jasno

²¹ W. L. Benoit, *Accounts, excuses, and apologies: A theory of image restoration strategies*, New York, Albany 1995, s. 79–81.

określone procedury, np. kto odpowiada za kontakt z mediami, kto przygotowuje komunikaty, a kto koordynuje działania wewnętrzne.

4.2. Szkolenia

Duchowni, pracownicy kurii, liderzy ruchów religijnych oraz osoby zaangażowane w działalność instytucji kościelnych powinni regularnie uczestniczyć w szkoleniach z zakresu komunikacji kryzysowej, mediów społecznościowych i zarządzania wizerunkiem, a obecnie także ze sztucznej inteligencji. Szkolenia te są kluczowe, ponieważ przygotowują personel do szybkiego i skutecznego reagowania w sytuacjach kryzysowych, minimalizując ryzyko błędów komunikacyjnych.

Szkolenia są istotne także ze względu na konieczność profesjonalizacji działań proaktywnych. Przygotowanie to bowiem 90% sukcesu w zarządzaniu kryzysem²². W instytucjach kościelnych, w których duchowni często pełnią rolę rzeczników lub liderów opinii, brak wiedzy o zasadach komunikacji kryzysowej może prowadzić do eskalacji problemów. Na przykład nieprzemyślane wypowiedzi w mediach czy nieodpowiednie komentarze w mediach społecznościowych mogą pogorszyć wizerunek Kościoła.

Szkolenia dla instytucji kościelnych powinny obejmować zasady komunikacji kryzysowej, obsługę mediów, mediów społecznościowych, symulacje kryzysowe, zastosowanie sztucznej inteligencji, a także etykę komunikacji. Zasady komunikacji kryzysowej dotyczą reguł, jak reagować w ciągu „złotej godziny”, jak przygotowywać komunikaty prasowe, jak dostosowywać strategię do rodzaju kryzysu (np. skandal, klęska żywiołowa). Obsługa mediów obejmuje zasady, jak odpowiadać na pytania dziennikarzy, jak unikać pułapek w wywiadach, jak budować pozytywny przekaz. W mediach społecznościowych pomocą i wsparciem jest wiedza, jak monitorować komentarze, jak reagować na hejt, jak tworzyć angażujące posty w czasie kryzysu. Aby być przygotowanym, istotne są także symulacje kryzysowe, czyli praktyczne ćwiczenia, w których uczestnicy reagują na fikcyjne scenariusze kryzysowe, np. skandal finansowy czy kontrowersyjna wypowiedź duchownego.

²² O. Lerbinger, *The Crisis Manager: Facing Disasters, Conflicts, and Failures*, New York 2012, s. 45.

Szybkość reagowania można wesprzeć dzięki sztucznej inteligencji, jednak trzeba wiedzieć, jak i do czego wykorzystać oprogramowanie, jak usprawniać procesy, jak analizować duże bazy danych, jak unikać halucynacji. W przekazie istotną rolę odgrywa także etyka – jak zachować w komunikatach zgodność z wartościami chrześcijańskimi, jak wyrażać empatię i pokorę.

Przykładem jest inicjatywa Stolicy Apostolskiej, która od 2019 roku organizuje szkolenia i seminaria formacyjne dla biskupów i duchownych na temat ochrony nieletnich i zarządzania kryzysami związanymi z nadużyciami seksualnymi²³. Szkolenia te, prowadzone w Watykanie i diecezjach, obejmują zarówno aspekty prawne, jak i komunikacyjne. W Polsce szkoleniami zajmują się Fundacja Świętego Józefa oraz Uniwersytet Ignatianum²⁴.

Tego rodzaju działania są często niedoceniane i niepodejmowane, a stanowią wyznacznik sprawności komunikacyjnej instytucji w zakresie oporności na zmiany, braku środków i różnic pokoleniowych. Niektórzy duchowni mogą uważać, że szkolenia z PR są sprzeczne z ich misją duchową. Mniejsze parafie mogą nie mieć budżetu na profesjonalne szkolenia. Starsze pokolenie duchownych może mieć trudności z opowaniem mediów społecznościowych, a także sztucznej inteligencji.

Działania te są istotne na kilku poziomach, dotyczą bowiem regularnych szkoleń, korzystania z e-learningu, szkoleń międzypokoleniowych, a także współpracy z uczelniami. Diecezje powinny organizować szkolenia co najmniej raz w roku, zapraszając ekspertów z PR i mediów. Takie szkolenia dla rzeczników prasowych instytucji kościelnych w Polsce prowadzone są od 2007 roku przez zespół obecnie 4 osób: o. Jana Marię Szewka OFM Conv., ks. Józefa Klocha, Monikę Przybysz i Katarzynę

²³ Komunikat Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, 01.10.2019, [https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/komunikat-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/\(12.08.2025\)](https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/komunikat-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/(12.08.2025)); Seminarium Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, [https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/seminarium-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/\(12.08.2025\)](https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/seminarium-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/(12.08.2025)); Warszawa: biskupi odbyli szkolenie nt. wytycznych Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, 12.02.2025, [https://serwiskai.pl/depesza/660337/\(12.07.2025\)](https://serwiskai.pl/depesza/660337/(12.07.2025)).

²⁴ Razem idzie się dalej – zakończyło się szkolenie systemu ochrony małoletnich i bezbronnym w Kościele, 17.05.2025, [https://ochrona.episkopat.pl/razem-idzie-sie-dalej-zakonczylo-sie-szkolenie-systemu-ochrony-maloletnich-i-bezbronnych-w-kosciele/\(12.08.2025\)](https://ochrona.episkopat.pl/razem-idzie-sie-dalej-zakonczylo-sie-szkolenie-systemu-ochrony-maloletnich-i-bezbronnych-w-kosciele/(12.08.2025)).

Ferens. Platformy online mogą obniżyć koszty szkoleń i umożliwić dostęp większej liczbie osób. Programy powinny uwzględniać różnice w doświadczeniu technologicznym, np. warsztaty dla starszych duchownych z podstaw mediów społecznościowych. Katolickie uniwersytety mogą oferować kursy z komunikacji kryzysowej dla duchownych i świeckich pracowników Kościoła.

4.3. Budowanie relacji z mediami

Regularna współpraca z mediami przed wystąpieniem kryzysu jest kluczowa dla skutecznej komunikacji w czasie jego trwania. Budowanie pozytywnych relacji z dziennikarzami, redakcjami i influencerami pozwala na lepsze zrozumienie potrzeb mediów i ułatwia przekazywanie informacji w trudnych sytuacjach.

Jak zauważa Otto Lerbinger, media są „strażnikami opinii publicznej” w czasie kryzysu²⁵. W instytucjach kościelnych, które często są obiektem zainteresowania mediów, dobre relacje z dziennikarzami mogą pomóc w kontrolowaniu narracji i unikaniu sensacyjnych nagłówków. Regularny kontakt z mediami buduje zaufanie i pozwala Kościołowi przedstawiać swoje stanowisko w sposób wyważony. Strategie budowania relacji z mediami dotyczą zarówno organizowania konferencji prasowych, regularnych spotkań z mediami na temat działań Kościoła (np. charytatywnych, edukacyjnych), które budują pozytywny wizerunek. Dziś jest to coraz trudniejsze ze względu na coraz większy brak zainteresowania działalnością pozytywną Kościoła. Działania w zakresie relacji z mediami to także większa dostępność dla mediów. Rzecznicy prasowi diecezji powinni być łatwo dostępni dla dziennikarzy, odpowiadając na pytania w sposób szybki i profesjonalny, a także wychodzić z komunikacją proaktywną, co jest największą bolączką tych działań. Budowanie dobrych relacji to także ekskluzywne materiały, a więc udostępnianie mediom raportów, statystyk czy historii sukcesu w atrakcyjny sposób, np. na temat akcji pomocy potrzebującym, bo to właśnie zwiększa

²⁵ O. Lerbinger, *The Crisis Manager. Facing Disasters, Conflicts, and Failures*, Nowy York 2012; S. Muralidharan, K. Dillistone, J. H. Shin, *The Gulf Coast oil spill: Extending the theory of image restoration discourse to the realm of social media in*, „Public Relations Review” 37(3) 2011, s. 226–232.

zainteresowanie pozytywnymi aspektami działalności Kościoła. Dużą rolę odgrywają także spotkania nieformalne, w tym organizowanie warsztatów czy lunchów z dziennikarzami, pozwalające na budowanie osobistych relacji.

W świeckim kontekście wiele firm od lat utrzymuje bliskie relacje z mediami, organizując wydarzenia dla dziennikarzy i udostępniając raporty z zakresu zrównoważonego rozwoju, co ułatwia komunikację w czasie kryzysów (np. w przypadku wystąpienia zarzutów o nieetyczne praktyki). Przykładem są diecezje, które regularnie zapraszają media na konferencje dotyczące inicjatyw społecznych, takich jak pomoc bezdomnym, organizacja wydarzeń dla młodzieży czy wydarzeń społeczno-kulturalnych. Dzięki tym relacjom diecezje mogą skuteczniej komunikować się w czasie kryzysów, np. kontrowersji wokół budowy nowego kościoła, dzwonów obecnych w polskiej kulturze przez wieki, lecz coraz częściej zgłaszanych jako nadużycie, szczególnie w wielkich miastach.

Sporym problemem w Kościele w Polsce jest nieufność wobec mediów, niektórzy duchowni postrzegają bowiem dziennikarzy jako wrogich wobec Kościoła, co utrudnia współpracę. W niektórych diecezjach i zakonach brakuje wciąż wykwalifikowanych rzeczników prasowych, a ich liczba nieustannie się zmienia, trudno więc podać aktualną liczbę dla Kościoła w Polsce. Ostatnim wyzwaniem w tej kwestii jest częste poszukiwanie kontrowersji przez dziennikarzy, co może zniechęcać Kościół do współpracy.

Rekomendacje implementacyjne warto przeanalizować w kontekście różnych diecezji nieco inaczej. Każda diecezja i zakon w Polsce powinny mieć wyznaczonego rzecznika, który zna zasady współpracy z mediami. Diecezje, zakony, parafie oraz instytucje kościelne mogą stworzyć listę zaufanych dziennikarzy i redakcji, z którymi regularnie współpracują, a więc profesjonalną bazę dziennikarzy. Istotne jest także budowanie proaktywnych komunikatów, a więc publikowanie pozytywnych historii, np. o działalności charytatywnej Kościoła, co zmniejsza ryzyko negatywnych publikacji. Wreszcie, duchowni i świeccy pracownicy powinni uczyć się już na etapie początkowym, także w seminarium duchownym, jak odpowiadać na trudne pytania dziennikarzy. Nowe Ratio Studiorum uwzględnia zajęcia z edukacji medialnej w liczbie 30 godzin.

4.4. Wykorzystanie mediów społecznościowych

Media społecznościowe zrewolucjonizowały komunikację kryzysową, wprowadzając zarówno nowe możliwości, jak i niosąc wyzwania. Z jednej strony umożliwiają instytucjom kościelnym bezpośredni kontakt z wiernymi, szybkie wydawanie oświadczeń i kontrolowanie narracji. Z drugiej strony przyspieszają rozprzestrzenianie się plotek i dezinformacji, co może eskalować kryzys. W 2018 roku archidiecezja w Filadelfii zmagła się z kryzysem po raporcie dotyczącym nadużyć seksualnych. Negatywne komentarze na platformach takich jak Twitter i Facebook eskalowały kryzys, a brak szybkiej reakcji w mediach społecznościowych pogorszył sytuację. Dlatego instytucje kościelne muszą inwestować w zespoły ds. mediów społecznościowych, które będą monitorować i reagować na komentarze w czasie rzeczywistym. Chodzi o narzucenie narracji medialnej, aby osoby odpowiedzialne za działania kryzysowe publikowały swoje stanowisko w kluczowych przestrzeniach i edukowały społeczeństwo w zakresie złożoności teologicznych danego problemu.

Kościół powinien aktywnie korzystać z platform takich jak X, Facebook, Instagram, TikTok czy YouTube, aby komunikować się z wiernymi, szczególnie młodszym pokoleniem. Media społecznościowe umożliwiają bezpośredni kontakt z opinią publiczną, szybkie reagowanie na kryzysy i budowanie wspólnoty online.

Strategie wykorzystania mediów społecznościowych to przede wszystkim regularna aktywność, a więc publikowanie postów o działalności Kościoła (np. akcje charytatywne, homilie, wydarzenia), co wpłynie na zaangażowanie wiernych. Ponadto istotne jest szybkie reagowanie: monitorowanie komentarzy i odpowiadanie na pytania w czasie rzeczywistym, co zapobiega eskalacji kryzysów. Dużą rolę odgrywają także treści angażujące: filmy, infografiki czy relacje na żywo (np. z mszy), które przyciągają uwagę młodszej publiczności. W strategii istotna jest także transparentność: publikowanie komunikatów w czasie kryzysu (np. przeprosin) w mediach społecznościowych buduje zaufanie.

Dobrym przykładem stała się niezwykle duża aktywność Watykanu, diecezji i parafii czy zakonów używających YouTube do transmisji mszy, co wzmocniło poczucie wspólnoty wśród wiernych²⁶.

Wyzwaniem w tym kontekście jest przede wszystkim brak kompetencji cyfrowych: wiele diecezji nie ma specjalistów od mediów społecznościowych i sztucznej inteligencji. Niezwykle trudnym problemem do rozwiązania są negatywne komentarze, ponieważ kryzysy w mediach społecznościowych zwykle eskalują z powodu hejtu. Także różnice pokoleniowe odgrywają dużą rolę, bo starsze pokolenie wiernych może nie korzystać z platform takich jak TikTok.

Ważne w tym kontekście jest zatrudnienie specjalistów: diecezje, zakony, parafie i instytucje powinny zatrudniać lub szkolić osoby odpowiedzialne za media społecznościowe. Podmioty kościelne powinny mieć plan publikacji, uwzględniający różne platformy i grupy docelowe. Ważne jest także używanie narzędzi do śledzenia wzmianek o Kościele, aby szybko wychwytywać punkty zapalne. Pracownicy tych instytucji powinni uczyć się, jak tworzyć angażujące treści, np. krótkie filmy na TikToku, Instagramie i YouTube.

4.5. Działania proaktywne

Instytucje kościelne powinny działać proaktywnie, publikując regularne raporty o akcjach prewencyjnych, takich jak ochrona nieletnich, pomoc potrzebującym czy zarządzanie finansami. Transparentność w tych obszarach buduje zaufanie i zmniejsza ryzyko kryzysów. Dane, fakty i liczby są szczególnie wartościowe dla mediów, ponieważ zwiększają wiarygodność komunikatów. Należy jednak przekazywać je zarówno profesjonalnie, jak i kreatywnie.

Jak wynika z badań Edelman Trust Barometer (2023), organizacje, które regularnie komunikują swoje działania, cieszą się większym zaufaniem. W Kościele proaktywna komunikacja pozwala na budowanie

²⁶ M. Chmielewski, M. Nowak, P. Stanisławski, J. Szulich-Kałuża, D. Wadowski, *Komunikacja Kościoła katolickiego w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.

pozytywnego wizerunku i przeciwdziałanie stereotypom, np. o braku transparentności czy nadużyciach²⁷.

Strategie proaktywnej komunikacji mogą obejmować publikowanie szczegółowych rocznych raportów o działalności diecezji, np. o liczbie osób objętych pomocą Caritas czy wdrożonych programach ochrony nieletnich. Ponadto powinny być inicjowane kampanie informacyjne organizowane na temat działań Kościoła, np. „Kościół dla ubogich” czy „Bezpieczny Kościół”. Warto przemyśleć kampanię skierowaną do osób, które odeszły z Kościoła, na wzór amerykańskiej „Catholics come home”²⁸. Skuteczne może być organizowanie atrakcyjnych wydarzeń ewangelizacyjnych i otwartego dialogu w postaci różnych form spotkań z wiernymi i mediami, aby omawiać trudne tematy, np. reformy po skandalach, bo to dość istotna potrzeba wiernych świeckich. Udostępnianie konkretnych liczb, np. ile osób skorzystało z pomocy charytatywnej, ile spraw nadużyć zgłoszono i rozwiązano, nie może być jedynie kolejną nudną konferencją prasową. Przykładem jest diecezja w Sydney, która od 2018 roku publikuje raporty o ochronie nieletnich, szczegółowo opisując wdrożone procedury i statystyki zgłoszeń. Ta transparentność pomogła diecezji odzyskać zaufanie po skandalach²⁹.

Problemem komunikacyjnym staje się niestety kultura milczenia. Niektóre diecezje unikają publikacji danych, obawiając się krytyki, co widać było w 2019 roku w raporcie Kościoła w Polsce dotyczącym osób pokrzywdzonych, w którym Diecezja Gdańska nie podała danych. Wciąż brakuje także zasobów, przygotowanie raportów wymaga bowiem czasu i środków, także od strony graficznej, aby była ona atrakcyjna i estetyczna. W Kościele dość często ciekawe inicjatywy hamują skomplikowane procedury wymagające koordynacji działań proaktywnych w szerszym wymiarze niż zakon czy diecezja.

Istotną rolę odgrywa tworzenie i promowanie regularnych raportów, zatrudnianie analityków, prowadzenie kampanii edukacyjnych i współpraca z mediami. Każda diecezja, parafia, zakon czy instytucja

27 Edelman Trust Barometer 2023, <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer> (09.08.2025).

28 Strona poświęcona projektowi: <https://www.catholicscomehome.org/> (11.08.2025).

29 Information & resources, <https://www.sydneycatholic.org/safeguarding-and-child-protection/information-resources/> (11.08.2025).

kościelna powinna publikować raporty co najmniej raz w roku, dostępne online i w mediach. Specjaliści od danych mogą pomóc w przygotowaniu wiarygodnych statystyk. Organizowanie webinarów czy warsztatów na temat działań Kościoła może wesprzeć osoby interesujące się daną tematyką, jednak trzeba ją dobrze przygotować i dobrze nagłośnić. Udostępnianie raportów mediom w formie przystępnych infografik jest dziś standardem komunikacyjnym.

Podsumowanie i wnioski

George Weigel w swojej książce *The courage to be Catholic. Crisis, reform, and the future of the Church*, opublikowanej w USA w 2002 roku³⁰, podkreślił znaczenie i potrzebę umiejętnego zarządzania kryzysowego w Kościele. Publikacja ta, poświęcona kryzysowi związanemu z licznymi przypadkami pedofilii i homoseksualizmu wśród duchownych w Kościele katolickim w Stanach Zjednoczonych, jest analizą przebiegu sytuacji, jednej z najboleśniejszych ran dla Kościoła w Ameryce Północnej. Wiele osób masowo opuściło wówczas Kościół, a grzech zepsucia moralnego trwa do dziś. Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych (USCCB) zatrudniła agencję public relations, aby zarządzać sytuacją w sferze informacyjnej. Agencja podjęła wiele działań w celu odbudowy wizerunku Kościoła w Stanach Zjednoczonych, a efektem wielu miesięcy jej pracy była m.in. profesjonalnie przygotowana kampania medialna pod nazwą „Katolicy, wracajcie do domu”. Przekaz kampanii, szczególnie widoczny na stronie internetowej <http://www.catholicscomehome.org/>, został podzielony na trzy sekcje – dla tych, którzy są dumni z bycia katolikami i chcą pomagać innym w powrocie do Kościoła, dla tych, którzy nie uczęszczają na msze zbyt często, oraz dla niekatolików.

Sytuacje kryzysowe, z którymi zмага się Kościół, mogą wynikać nie tylko ze słabości jego członków i niedoskonałości jego struktur, choć jak wskazują badania PR nad kryzysami – większość sytuacji kryzysowych ma swoje źródło wewnątrz organizacji. Kryzysy są zatem powodowane

³⁰ G. Weigel, *The courage to be Catholic. Crisis, reform, and the future of the Church*, Nowy Jork 2002; G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i koniec Kościoła*, Kraków 2004.

albo przez błędy polegające na niewłaściwych działaniach kierownictwa, tj. błędach decyzyjnych przez nie popełnianych (niewłaściwe decyzje mogą być przyczyną ponad 60% wszystkich kryzysów), albo przez działania pracowników (ponad 20%). Tylko około co siódmy kryzys (14%) jest spowodowany przyczynami zewnętrznymi³¹.

Choć Jan Paweł II nie publikował dokumentów poświęconych zarządzaniu kryzysowemu, to jednak swoją postawą i przykładem pokazał, jak powinno ono być realizowane w praktyce kościelnej. W swojej książce *Kiedy papież prosi o przebaczenie*. Wszystkie „*mea culpa*” Jana Pawła II³² Luigi Accattoli przytacza 21 przykładów przemówień i apeli papieża Polaka o przebaczenie do różnych narodów, wyznawców innych religii i grup społecznych skrzywdzonych w historii Kościoła przez tę instytucję. Podczas ponad stu pielgrzymek, które odbył Jan Paweł II, wielokrotnie powtarzano słowo „przepraszam”, a dążenie do pojednania i troska o pokój na świecie były priorytetami Papieża Pielgrzyma. Biograf Jana Pawła II George Weigel opisywał to w wywiadach i książkach, w tym w swojej książce *Świadek nadziei*³³. Papież z Krakowa wykorzystywał media do rozwiązywania kryzysów.

Komunikacja kryzysowa w instytucjach kościelnych to złożony proces, który wymaga przygotowania, szybkości, transparentności, empatii i spójności. W dobie mediów społecznościowych i wysokich oczekiwań społecznych Kościoł musi działać strategicznie, aby chronić swoją reputację i odbudować zaufanie po kryzysie. Kluczowe jest również przestrzeganie zasad etyki, które gwarantują długoterminową wiarygodność.

Sprawdzone w biznesie i uniwersalne zasady tworzenia komunikatów kryzysowych obejmują zasadę 5P³⁴: przeprosiny lub wyrażenie żalu, jak najszybsze przyznanie się do błędu, podjęcie działań zapobiegających eskalacji kryzysu, poprawa funkcjonowania samej instytucji lub firmy oraz rekompensata strat poniesionych przez poszczególne grupy

31 A. Łaszyn, *Komunikacja kryzysowa*, w: B. Biniszewski (red.), *Sztuka public relations. Z doświadczenia polskich praktyków*, Warszawa 2006, s. 13–13, 143.

32 L. Accattoli, *Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1997; L. Accattoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie mea culpa Jana Pawła II*, Kraków 1999.

33 G. Weigel, *Witness to hope. The biography of Pope John Paul II*, Nowy Jork 1999.

34 A. Łaszyn i in., *e-Kryzys. Jak zapewnić dostępność produktu w internecie*, Warszawa 2020, s. 112–115.

w otoczeniu. Słowa kluczowe, które otwierają serca wielu ludzi – przepraszam, proszę, dziękuję – zawsze działają. Okazywanie szacunku odbiorcom, dziennikarzom i wszystkim zainteresowanym stronom, pokora zamiast hipokryzji, odwaga stawiania czoła krytyce, otwartość i dostępność 24/7 – to złote zasady praktykowane przez wielu komunikatorów. Biznesowa zasada 5P nie jest obca Kościołowi, ponieważ od wieków obowiązuje niemal identyczna zasada dotycząca sakramentu pokuty i warunków jego ważności: rachunek sumienia, żal za grzechy, silna determinacja do poprawy, szczerza spowiedź, zadośćuczynienie Bogu i bliźnim. Do najczęstszych błędów komunikacyjnych w sytuacjach kryzysowych zalicza się: unikanie odpowiedzi na pytania, niezdecydowanie, oskarżanie innych, cynizm, agresywność, brak empatii, wymijające odpowiedzi, arogancję.

Czasy mediów elektronicznych i społeczności internetowych charakteryzują się: szybkością przekazu, bezpośrednią komunikacją, partnerskim traktowaniem każdego użytkownika internetu, bez podziału na ważniejszych i mniej ważnych, bez hierarchizacji użytkowników ze względu na ich rzeczywisty status, ale przede wszystkim ze względu na ich osiągnięcia w sieci (aktywność użytkowników)³⁵. Skuteczna komunikacja kryzysowa może przekształcić trudną sytuację w szansę na wzmocnienie wizerunku. Czasem, szczególnie w przypadku osób pokrzywdzonych, w Kościele brakuje empatii, zaangażowania, współczucia, czasami także mądrości i roztropności³⁶. W instytucjach kościelnych, w których zaufanie wiernych i autorytet moralny są fundamentem, komunikacja kryzysowa staje się nie tylko narzędziem zarządzania, ale także wyrazem misji ewangelicznej.

³⁵ A. J. Obe, M. Evans, I. Frank, D. Sharpling, Kościół rzymskokatolicki. Ochrona w Kościele rzymskokatolickim w Anglii i Walii. Raport śledczy listopad 2020, Londyn 2020, s. 62, 91, 98, 117. Pełny tekst: <https://www.iicsa.org.uk/document/roman-catholic-church-investigation-report-november-2020> (08.08.2025).

³⁶ J. Kloch, Zasady duchownych w mediach według Konferencji Episkopatu Polski, w: A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz (red.), *Media w transformacji*, Warszawa 2013, s. 123–131; Konferencja Episkopatu Polski, *Bądźmy wrażliwi na bezpieczeństwo dzieci i młodzieży. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony dzieci i młodzieży* (9.10.2013), <https://episkopat.pl/badzmy-wrazliwi-na-bezpieczenstwo-dzieci-i-mlodziezy-stanowisko-konferencjiepiskopatu-polski-w-sprawie-ochrony-dzieci-i-mlodziezy/> (08.08.2025).

Zarządzanie komunikacją kryzysową można podzielić na trzy ważne bloki. Pierwszym jest przygotowanie i zapobieganie, czyli komunikacja proaktywna, zapobiegająca wystąpieniu kryzysu i trudnej sytuacji. Najważniejsze jest takie zarządzanie komunikacją, które zapobiegnie wystąpieniu sytuacji kryzysowej. Przygotowanie się do jej wystąpienia poprzez zebranie wcześniej przygotowanych komunikatów prasowych, a także czytanie i analizowanie komunikatów kryzysowych podobnych podmiotów będzie dużym wsparciem w neutralizowaniu ewentualnego kryzysu. Kolejną kwestią jest stworzenie procedur postępowania, symulacji kryzysowych, spisanie ustalonych zasad i reguł postępowania w sytuacji kryzysowej, udzielenie upoważnienia do komunikowania się, informowanie o tym pracowników i współpracowników, szkolenia. Drugim blokiem komunikacji kryzysowej jest zarządzanie sytuacją w sposób reaktywny. W sytuacji kryzysowej, która już wystąpiła, konieczne jest komunikowanie się szybko, ale nie za szybko; ostrożnie i rozsądnie; tworzenie etycznej komunikacji; przestrzeganie zasady 5P; informowanie opinii publicznej z konsekwencją, odwagą i dojrzałością, aby uzyskać zrozumienie, wiarygodność i zaufanie opinii publicznej. Blok trzeci to uczenie się na błędach, wdrażanie działań korygujących, ponowne parowanie i regeneracja procedur, wyciąganie konstruktywnych wniosków. Tylko takie podejście – w duchu otwartości i rozważli, ale ze znajomością zasad postępowania, gwarantuje poprawę komunikacji i zarządzania trudnościami. Jest to również dobry sposób na zapobieganie dalszym kryzysom, które z pewnością wpłyną na instytucję. Sytuacje kryzysowe warto rozwiązywać, ponieważ „nie ma nic ukrytego, co by nie miało wyjść na jaw, ani nic tajemnego, co by nie miało wyjść na jaw. Dlatego cokolwiek powiedzieliście w ciemności, w świetle będzie słyszane, a cokolwiek szepczecie w izbie, będzie głoszone na dachach” (Łk 12, 2–3).

Bibliografia

- Accattoli L., *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie mea culpa Jana Pawła II*, Kraków 1999.
- Accattoli L., *Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1997.

- Benoit W. L., *Accounts, excuses, and apologies: A theory of image restoration strategies*, New York, Albany 1995, s. 79–81.
- Chile sex abuse: Pope Francis begs forgiveness for “serious mistakes”, 12.04.2018, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-04/pope-francis-letter-chile-bishops-clerical-sex-abuse.html> (17.08.2025).
- Chmielewski M., Nowak M., Stanisław P., Szulich-Kałuża J., Wadowski D., *Komunikacja Kościoła katolickiego w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.
- Cohn R., *Biblia kryzysu PR. Jak przejąć kontrolę nad mediami, gdy rozpęta się piekło*, Nowy Jork 2000.
- Collins M., Hollins S., *Leczenie ran w sercu Kościoła i społeczeństwa, w: Ku uzdrowieniu i odnowie. Materiały z sympozjum dla biskupów i przełożonych zakonnych o seksualnym zakazie stosowania osób niepełnoletnich*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, 6–9 lutego 2012, Kraków 2012, s. 47–62.
- Coombs W. T., *Ongoing crisis communication: Planning, managing, and responding*, Thousand Oaks 2014.
- Coombs W. T., *Protecting organization reputations during a crisis: The development and application of Situational Crisis Communication Theory*, “Corporate Reputation Review” 10 (2007) no. 3, s. 163–176, <https://doi.org/10.1057/palgrave.crr.1550049>.
- Dixon M. A., *Silencing the lambs: The Catholic Church’s response to the 2002 sexual abuse scandal*, “Journal of Communication & Religion” 27 (2004) Issue 1, s. 63–86, <https://doi.org/10.5840/jcr20042719>.
- Edelman Trust Barometer 2023, <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer> (09.08.2025).
- Fearn-Banks K., *Crisis communications: A casebook approach*, New York 2016, <https://doi.org/10.4324/9781315684857>.
- Franciszek, *Angelus*, 06.09.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20150906.html (12.08.2025).
- Franciszek, *Apostolic letter issued Motu Proprio by the supreme pontiff Francis On the protection of minors and vulnerable persons* (09.08.2025).
- Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi*, 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/docu-

- ments/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html (09.08.2025).
- Gesenhues A., Badanie: 72% konsumentów oczekuje, że marki odpowiedzą w ciągu godziny na skargi zamieszczone na Twitterze, <https://martech.org/study-72-of-consumers-expect-brands-to-respond-within-an-hour-to-complaints-posted-on-twitter/> (08.08.2025).
- Information & Resources, <https://www.sydneycatholic.org/safeguarding-and-child-protection/information-resources/> (11.08.2025).
- Holy See Press Office, Resignations and appointments, 11.06.2018, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/06/11/180611c.html> (17.07.2025).
- Khattab U., Fonn S. B., Ali S., Strategiczne zarządzanie komunikacją w kryzysach korporacyjnych: Analiza przypadku, „e-Journal of Social & Behavioural Research in Business” 8 (1) 2017, s. 16.
- Kloch J., Zasady duchownych w mediach według Konferencji Episkopatu Polski, w: Media w transformacji, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 123–131.
- Komunikat Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, 01.10.2019, <https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/komunikat-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/> (12.08.2025).
- Konferencja Episkopatu Polski, Bądźmy wrażliwi na bezpieczeństwo dzieci i młodzieży. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony dzieci i młodzieży, 09.10.2013, <https://episkopat.pl/badzmy-wrazliwi-na-bezpieczenstwo-dzieci-i-mlodziezy-stanowisko-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-ochrony-dzieci-i-mlodziezy/> (08.07.2025).
- Kościół na świecie wobec pandemii koronawirusa, 18.03.2020, <https://www.ekai.pl/kosciol-na-swiecie-wobec-pandemii-koronawirusa/> (12.08.2025).
- Lawler P. F., *The faithful departed: The collapse of Boston's Catholic culture*, Encounter Books 2008.
- Lerbinger O., *The crisis manager: Facing disasters, conflicts, and failures*, New York 2012, <https://doi.org/10.4324/9780203222133>.
- Letter sent by the Holy Father to the bishops of Chile following the report of archbishop Charles J. Scicluna, (8.04.2018), https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html (17.07.2025);

- Łaszyn A. i in., *e-Kryzys. Jak zapewnić dostępność produktu w internecie*, Warszawa 2020.
- Łaszyn A., *Komunikacja kryzysowa*, w: *Sztuka public relations. Z doświadczenia polskich praktyków*, red. B. Biniszewski, Warszawa 2006.
- Muralidharan S., Dillistone K., Shin J. H., *The Gulf Coast oil spill: Extending the theory of image restoration discourse to the realm of social media and beyond petroleum*, "Public Relations Review" 37(3) 2011, s. 226–232, <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2011.04.006>.
- Nęcek R., Kowalski R., *Rzecznik prasowy w instytucji kościelnej. Teoria i praktyka*, Kraków 2019.
- Obe A. J., Evans M., Frank I., Sharpling D., *Kościół rzymskokatolicki. Ochrona w Kościele rzymskokatolickim w Anglii i Walii. Raport śledczy listopad 2020*, <https://www.iicsa.org.uk/document/roman-catholic-church-investigation-report-november-2020> (08.08.2025).
- Prymas Polski po filmie Sekielskich: *przepraszam za każdą ranę zadaną przez ludzi Kościoła*, 11.05.2019, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-05-11/prymas-polski-przepraszam-za-kazda-rane-zadana-przez-ludzi-kosciola/> (12.08.2025).
- Razem idzie się dalej – zakończyło się szkolenie systemu ochrony małoletnich i bezbronnych w Kościele, 17.05.2025, <https://ochrona.episkopat.pl/razem-idzie-sie-dalej-zakonczylo-sie-szkolenie-systemu-ochrony-maloletnich-i-bezbronnych-w-kosciele/> (12.08.2025).
- Seminarium Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, <https://ochrona.episkopat.pl/dokumenty/seminarium-papieskiej-komisji-ds-ochrony-maloletnich-2/> (12.08.2025).
- Warszawa: biskupi odbyli szkolenie nt. wytycznych Papieskiej Komisji ds. Ochrony Małoletnich, 12.02.2025, <https://serwiskai.pl/depesza/660337/> (12.08.2025).
- Weigel G., *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i koniec Kościoła*, Kraków 2004.
- Weigel G., *The courage to be Catholic. Crisis, reform, and the future of the Church*, Nowy Jork 2002.
- Weigel G., *Witness to hope. The biography of pope John Paul II*, Nowy Jork 1999.

ks. Jan Żelazny

 <https://orcid.org/0000-0003-3653-0639>
jan.zelazny@upjp2.edu.pl

Dariusz Kasprzak

 <https://orcid.org/0000-0003-0137-3514>
dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Zarys koncepcji świętości i kultu świętych w Kościele okresu patrystycznego

 <https://doi.org/10.15633/ps.29411>

Ks. Jan Witold Żelazny – dr hab., pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Dariusz Kasprzak OFMCap – prof. dr hab., pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Article history • Received: 4 Jul 2025 • Accepted: 8 Sep 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zarys koncepcji świętości i kultu świętych w Kościele okresu patrystycznego

W okresie patrystycznym (I–VIII w.) świętość w teologii chrześcijańskiej odnosiła się przede wszystkim do Boga, a ludzie stawali się świętymi przez udział w Jego łasce dzięki Chrystusowi i Duchowi Świętemu. Początkowo wszyscy wierni byli nazywani świętymi jako członkowie uświęconej wspólnoty. Z czasem (od III–IV w.) termin ten zaczęto odnosić głównie do wybitnych jednostek, takich jak męczennicy, mnisi, asceci i biskupi. Teologia patrystyczna wyróżniała pięć koncepcji świętości: przebóstwienie, uświęcenie przez Ducha Świętego, uświęcenie przez łaskę, moralną doskonałość oraz świętość jako normatywny wzór życia. Kult świętych rozwijał się stopniowo, a od IV–V wieku przyjął formę oficjalną – święci zostali uznani za orędowników u Boga. Świętość przestała być utożsamiana wyłącznie z męczeństwem, obejmując także cnotliwe życie. Wizerunki świętych zaczęły odzwierciedlać potrzeby i aspiracje wspólnot, a ich kult wzbogaciła hagiografia. Ostatecznie to świętość jako wzór życia uznawana była za podstawę oficjalnego kultu w Kościele.

Keywords: koncepcje świętości, kult świętych, okres patrystyczny

Abstract

An overview of the concepts of holiness and the cult of saints in the Church during the patristic period

In the theology of the patristic era (1st–8th centuries), holiness was primarily ascribed to God, with human beings becoming holy through participation in His grace, made possible by Christ and the Holy Spirit. Initially, the term „saint” referred collectively to all the faithful who had been sanctified through baptism and faith. Over time, particularly from the 3rd and 4th centuries onward, the designation came to be reserved for exceptional individuals distinguished by their virtue and commitment — first and foremost martyrs, and subsequently monks, ascetics, and bishops. Patristic theology articulated five principal concepts of human sanctification: deification (participation in the divine nature), sanctification by the Holy Spirit, sanctification through divine grace, the pursuit of moral perfection, and holiness understood as a normative model of Christian life as proposed by the Church. The veneration of saints developed gradually and achieved formal recognition by the 4th and 5th centuries, when saints began to be presented as intercessors before God. Holiness was no longer seen exclusively as the consequence of martyrdom but also as the fruit of a virtuous, Christ-like life marked by humility, charity, and peace. With this evolution emerged new typologies of saints, and the production of hagiographical literature flourished. Saints not only

shaped Christian communities but were also shaped by them—their portrayals reflected the spiritual aspirations, fears, and ideals of the faithful. Ultimately, despite the diversity of theological understandings of holiness, the Church formally adopted only one concept for the purpose of canonization: holiness as a normative model of Christian life.

Słowa kluczowe: concepts of holiness, cult of saints, patristic period

W roku 2014 Arkadiusz Baron wydał w Wydawnictwie WAM w Krakowie swą dysertację profesorską pt. *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostołscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*. W pracy tej autor dokonał analizy teologicznej pojęcia biblijnej świętości, osadzając ją w szerokim kontekście religijno-filozoficznym starożytnego świata i ukazując ewolucję wspomnianego pojęcia od religii mezopotamskich, egipskich, greckich, rzymskich, poglądów judaistycznych oraz różnych szkół filozoficznych, co pozwala zrozumieć intelektualne tło, w jakim kształtowały się ideały świętości autorów chrześcijańskich pierwszych wieków. Baron wykazał, jak chrześcijański ideał świętości, rozumiany jako efekt inkulturacji Ewangelii, wyrasta z istniejących tradycji, ale je zarazem przekracza. Jeśli w Starym Testamencie świętość zarezerwowana jest przede wszystkim dla Boga—jest Jego istotą i pełnią, to człowiek zostaje wezwany do uczestnictwa w tej świętości. Autor podkreślił, że ludzka świętość nie wynika zatem z moralności, lecz z Bożego wyboru i relacji z Nim. W Nowym Testamencie—według Barona—następuje pogłębienie idei świętości. Jej centrum stanowi Chrystus, który uosabia boską świętość. Świętość staje się dostępna dla każdego człowieka przez relację z Jezusem, naśladowanie Go, miłość do Boga i bliźniego oraz pełnienie woli Bożej. Jezus ukazuje świętość jako styl życia oparty na autentyczności, miłosierdziu i służbie, przekształcając prawo zewnętrzne w wewnętrzne zobowiązanie serca.

Analizując obecne we współczesnej polskiej patrologii prace syntetyczne dotyczące zagadnienia świętości, można dojść do wniosku, że są one opracowywane w dwóch zasadniczych perspektywach,

wspomnianej filozoficzno-religioznawczej oraz lingwistyczno-kulturowej (np. Dariusz Kasprzak¹, Wojciech Prus², Marcin Wysocki³).

Ujęcie filozoficzno-religioznawcze wskazuje, że w Starym Testamencie pełnia świętości przysługuje tylko Bogu, który jako źródło świętości powołuje człowieka do relacji z sobą. Świętość człowieka przejawia się w przestrzeganiu Prawa Bożego i rytualnej czystości. W nurtach prorockich i mądrościowych podkreślana jest moralna świętość, oparta na nawróceniu, sprawiedliwości i posłuszeństwie Bogu. W Nowym Testamencie świętość nabiera głębszego znaczenia – objawia się w osobie Jezusa Chrystusa, który przez wcielenie staje się jej źródłem. Jego życie i nauka wyznaczają nowy ideał człowieka. Świętość związana jest z nawróceniem, miłością do Boga i bliźniego, pokorą oraz pełnieniem woli Bożej. W teologii patrystycznej Baron postrzega świętość jako ideał moralny, realizowany przez zachowanie przykazań i naśladowanie Chrystusa.

W ujęciu lingwistyczno-kulturowym wskazuje się, że już na poziomie semantycznym hebrajskie, ale też greckie czy łacińskie pojęcia świętości oznaczają nie tylko „oddzielenie”, ale przede wszystkim „przynależność” i „relację” z Bogiem. Świętość wyraża bliskość Boga z człowiekiem i opiera się na wzajemnym przymierzu, nie zaś na samym wypełnianiu rytuałów. Czystość rytualna i przykazania stanowią środki, a nie cel sam w sobie. Ujęcie lingwistyczno-kulturowe akcentuje relacyjny i duchowy charakter świętości, przeciwstawiając się jej etycznemu idealizmowi, zwraca uwagę na językowe i kulturowe (w tym historyczne) uwarunkowania biblijnego i teologicznego rozumienia świętości. Niewątpliwie obie perspektywy uzupełniają się, ukazując świętość jako wielowymiarowy fenomen. Natomiast paradoksalnie nie zestawia się rozmaitych ujęć koncepcji świętości w okresie patrystycznym z początkami kultu świętych w Kościele tamtej epoki, a istniejące opracowania

1 Por. D. Kasprzak, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII w.)*, „Itinera Spiritualia” 3 (2010), s. 45–49.

2 Por. W. Prus, *Spór o Ecclesia sancta w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, Poznań 2014.

3 Por. M. Wysocki, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym. Zarys problematyki*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 421–448.

naukowe ukazują najczęściej prawnohistoryczny aspekt zagadnienia kultu świętych⁴.

Dlatego w niniejszym artykule, posługując się metodologią patrystyczną, pragniemy syntetycznie ukazać kształtowanie się koncepcji świętości w Biblii i w epoce patrystycznej (§ 1), by następnie przejść do omówienia kształtowania się kultu świętych w pierwszych ośmiu wiekach Kościoła (§ 2) oraz wniosków końcowych.

1. Rozwój biblijnej idei świętości w okresie patrystycznym

W klasycznym rozumieniu świętości w religii Izraela, przedstawionym w Starym Testamencie (Wj 3; 19–20; 2 Sm 6, 6–8; Rdz 2, 3), pierwsza koncepcja świętości jest związana z hebrajskim pojęciem *קדוש* (*kâdôsz*), którego podstawowe znaczenie etymologiczne odnosi się do fundamentalnej cechy tajemniczej doskonałości Boga. W konsekwencji wszystko, co jest związane z Bogiem, jest „uświęcane”⁵. Druga klasyczna etymologia *kâdôsz* sugeruje „oddzielenie” lub „zerwanie”, co odnosi się do Bożej niedostępności i transcendencji, wzbudzając strach przed Bogiem (Wj 33, 18–23; Oz 11, 9; Iz 6, 1–5). U ludzi i rzeczy termin ten oznacza wszystko, co jest oddzielone od świeckiego i związane z sacrum. Oznacza to rytualną czystość, wyraźnie odseparowaną od codzienności i poświęconą Boskim aspektom⁶. Trzecią – nowatorską koncepcję świętości

4 Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 9 (1966) nr 3–4, s. 225–254; E. Piacentini, *Il martirio nelle cause dei Santi. Concetto teologico-giuridico. Morte psicologica e martirio bianco. Procedura antica e moderna. Riforma paolina. Fermenti per ulteriori aggiornamenti*, Roma 1979; H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981; G. Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi della storia del diritto canonico*, Torino 1999; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003; S. Ryłko, *Historia praktyki kanonizacji i beatyfikacji kultu świętych i błogostawionych*, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, t. 1: *Świętość kanonizowana*, red. Sz. T. Prażkiewicz, Kraków 2008, s. 63–71; A. Lis, *Prawo kanonizacyjne w rozwoju historycznym*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 31 (2015) nr 2, s. 37–51.

5 Por. H. P. Müller, *קדוש*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, bd. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, München–Zürich 1994, s. 589–609.

6 Por. M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. 1: *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, red. J. Ries, Louvain-la-Neuve 1978, s. 205–289.

w ST wypracowały współczesna lingwistyka komparatystyczna i badania kulturowe. Według tego ujęcia wyrazy związane z rdzeniem *kâdôš* odnoszą się w ST nie tyle do pojęcia oddzielenia, co do przynależności i relacji. Formuła *kâdôš* wskazuje na Boga, który zasługuje na to, aby się do Niego zbliżać, posiadać z Nim relację i oddawać mu ludzi, miejsca i przedmioty, które On następnie uświęca⁷.

Podobny proces jak ten dotyczący ewolucji znaczenia hebrajskiego *kâdôš* miał miejsce w kształtowaniu się chrześcijańskiego pojęcia świętego, związanego z greckim terminem *ἅγιος* oraz łacińskim *sanctus*. Terminy te odnoszone do Boga miały znaczenie „boski”, „będący Bogiem”. Natomiast gdy odnosiły się do człowieka, nabierały znaczenia „przynależący do Boga”, „pozostający w relacji z Bogiem”. Nowy Testament wywodzi koncepcję świętości ze Starego Testamentu, lecz wprowadza także istotne różnice⁸. „Świętym” jest Bóg Ojciec, choć rzadko określanym tym tytułem; Chrystus, jako „Święty Boży”, oraz Duch Święty. Duch jest postrzegany jako moc uświęcająca, manifestująca się podczas Pięćdziesiątnicy i w sakramentach takich jak chrzest i Eucharystia. Przez te misteria wierzący doświadczają duchowej odnowy i stają się świętymi. W Nowym Testamencie zgodnie z przesłaniem Jezusa następuje przejście od legalistycznych struktur starotestamentalnych do osobistego dążenia do doskonałości i miłosierdzia. „Lud święty” to w NT – Kościół Chrystusa, wolny od ograniczeń narodowych, zjednoczony przez ofiarę Chrystusa i Ducha Uświęcenia. Poprzez uświęcenie przez Ducha Świętego chrześcijanie stają się „świętyniami Ducha Świętego” oraz „świętyniami Boga” (1 Kor 6, 11. 20; 3, 16). Utrzymują oni autentyczną wspólnotę z Bogiem (2 Kor 13, 13) i są uznawani za przybrane dzieci Boże, gdyż Duch Święty ich ożywia (Rz 8, 14–17; Ef 3, 6; Gal 3, 28). Świętość chrześcijan wynika z ich wybrania przez Boga (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2). Dlatego powinni żyć zgodnie ze świętością Boga (2 Kor 1, 12; 1 Kor 6, 9; Ef 4, 30–5, 1; Tt 3, 4–7; Rz 6, 19). Nowotestamentalne uświęcenie chrześcijan odnosi się do relacji z Duchem Świętym, co jest widoczne w pierwszym określeniu

7 Por. W. Kornfeld, H. Ringgren, *qđš/holy*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, G. J. Botterweck (red.), Grand Rapids (Mich.) 2003, s. 521–545.

8 Por. E. Zocca, *Dai “santi” al “Santo”: un percorso storico linguistico intorno all’idea di santità (Africa Romana secoli II–V)*, Roma 2003 (Verba Seniorum, 13).

chrześcijan jako „świętych” (Dz 9, 13.31–41, 1 Kor 16, 1; Ef 3, 5; Rz 16, 2; 2 Kor 1, 1.13, 12)⁹.

Zbawcza ofiara Chrystusa obdarza chrześcijan rzeczywistą świętością, uświęcając wiernych w prawdzie (J 17, 19). Dzieje się to poprzez wiarę, chrzest oraz namaszczenie, które pochodzi od Jedyne-go Świętego—Boga (1 Kor 1, 30; Ef 5, 26; 1 J 2, 20). Chrześcijanie są świętymi nie z natury, lecz dzięki Bożemu wezwaniu do takiego stanu. Nowym elementem chrześcijańskim, porównywalnym ze starotestamentalną czystością rytualną, jest czystość moralna chrześcijan¹⁰.

W teologii patrystycznej wypracowanej od I do VIII wieku można wyróżnić pięć zasadniczych koncepcji świętości i uświęcenia człowieka: przebóstwienie, uświęcenie w Duchu Świętym, uświęcenie poprzez łaskę, dążenie do doskonałości moralnej oraz świętość rozumianą jako normatywny model życia proponowany przez Kościół¹¹.

Koncepcja świętości jako przebóstwienia, rozwijana w refleksji Ojców Kościoła, osadzona była głęboko w misterium Wcielenia i Odkupienia. Choć elementy hellenistycznej filozofii oraz greckiej tradycji misteryjnej dostarczyły języka i kategorii wyrazu, zasadnicze fundamenty tej doktryny opierały się na objawieniu chrześcijańskim, szczególnie na chrystologii oraz antropologii biblijnej. Kluczowe znaczenie miała biblijna idea człowieka jako obrazu Boga (por. Rdz 1, 26–27; Mdr 9, 6; Ps 82[81], 6) oraz sakramentalne rozumienie chrztu i Eucharystii jako misteriiów trynitarnych (por. Mt 28, 19), które wprowadzają człowieka w ontologiczną relację z Trójcą Świętą. Przebóstwienie ujmowane jest jako dynamiczny proces partycypacji człowieka w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4), inicjowany i podtrzymywany przez łaskę, mający charakter zarówno etyczny (realizowany w życiu doczesnym), jak i eschatologiczny—w pełni urzeczywistniający się po śmierci, w zmartwychwstaniu i ostatecznym zjednoczeniu z Bogiem¹².

9 Por. J. Czernski, *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” 14 (1967) nr 1, s. 65–80.

10 Por. A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) 2, s. 109–118.

11 Por. D. Kasprzak, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII wiek)*, „Itineria Spiritualia” 3 (2010), s. 49–69.

12 Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 225–236.

Koncepcja świętości jako rezultatu uświęcenia człowieka przez Ducha Świętego stanowi istotny temat Nowego Testamentu, szczególnie w pismach św. Pawła. Duch Święty prowadzi wierzącego od momentu chrztu, poprzez wewnętrzną przemianę, ku duchowej wolności i dojrzałości (por. 1 Kor 12, 13; 2 Kor 1, 21–22; Ef 1, 14; Ga 5, 25; Rz 8). Orygenes jako pierwszy usystematyzował tę ideę, przedstawiając świętość jako efekt działania Ducha w człowieku. Ireneusz z Lyonu widział ją w charyzmatach obecnych w Kościele, Hipolit Rzymski – w świadectwie męczenników, a Metody z Olimpu – w życiu ascetycznym. W efekcie wykształciła się tradycja teologiczna, która utożsamiała obecność Ducha Świętego głównie z osobami prowadzącymi życie ascetyczne, a nie z całą wspólnotą wierzących¹³.

Koncepcja świętości jako uświęcanie człowieka w łasce. Grecy i wschodni Ojcowie Kościoła rozwijali biblijną koncepcję łaski jako trynitarnego działania Boga, który podtrzymuje świat i zbawia człowieka. Łaska była dla nich równoznaczna z działaniem Ducha Świętego i obejmowała całe wydarzenie zbawcze. Realizuje się ona w Kościele poprzez chrzest, odpuszczenie grzechów i charyzmaty, a wierzący współpracuje z nią w różnorodnych formach. W tradycji zachodniej, zwłaszcza u Tertuliana, Cypriana z Kartaginy i Augustyna z Hippony, łaska ujmowana była w ramach prawnych i moralnych. Augustyn sformułował kluczowy paradygmat: łaska Boża i wolność człowieka pozostają w napięciu, przy czym wzrost jednej oznacza ograniczenie drugiej. Według niego to Bóg jest głównym sprawcą działania zbawczego, a rola człowieka sprowadza się do proszenia o łaskę, by móc wypełnić Boże przykazania¹⁴.

Koncepcja świętości jako doskonałości. Stary Testament ukazuje człowieka jako stworzonego na obraz Boga (Rdz 1, 26–27), istotę obdarzoną wyjątkową godnością (Ps 8; Syr 17, 1–24), której celem jest płodność, zaludnienie ziemi i jej podporządkowanie (Rdz 1, 28–29). Nowy

13 Por. J. Guillet, *Esprit Saint*. I. Dans L'Écriture, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, Paris 1961, s. 1246–1257; J. Gribomont, *Esprit Saint chez les Pères*. 2: *L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères*. A. *Pères grecs*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, Paris 1961, s. 1268–1269.

14 Por. Y. Spiteris, *Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d'oriente e occidente*, w: P. Zilio, L. Borgese (red.), *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*. Atti del VII Simposio intercrisiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001, Venezia–Mestre 2008, s. 21–37.

Testament kontynuuje motyw sprawiedliwego, wiernego normom religijnym i moralnym. Metody z Olimpu utożsamiał dziewictwo z doskonałością chrześcijańską, a autor biografii Pachomiusza – życie cenobickie. Od przełomu III i IV wieku idea doskonałości została w Kościele związana z życiem monastycznym i ascezą. Augustyn wprowadził nawet hierarchię stanów dla świętości, w kolejności zstępującej: dziewictwo, wdowieństwo, małżeństwo, która następnie została przyjęta przez teologię średniowiecznego Zachodu¹⁵.

Koncepcja świętość rozumianej jako normatywny model życia proponowany przez Kościół. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wszyscy ochrzczeni byli uznawani za świętych. Z czasem pojęcie świętości zaczęło dotyczyć wybranych jednostek, ogłaszanych oficjalnie przez Kościół. Proces ten, trwający od III do V wieku, przebiegał w kilku etapach: wzrost liczebny i różnorodność wspólnot; utrata tożsamości męczeńskiej po 313 r.; pogłębianie się dystansu między duchowieństwem a świeckimi; potrzeba nowych pośredników wobec rosnącego kultu boskości Chrystusa; rozwój eschatologii ukierunkowujący pobożność na świętych jako orędowników. Od III wieku rozwijał się kult męczenników, który w IV wieku rozszerzył się na biskupów, ascetów i mnichów. Od IV wieku święci byli ogłaszani oficjalnie, reprezentując wspólnoty i promowane przez nie ideały. Świętość zaczęto ujmować w kategoriach kanonicznych i kościelnych. Na Zachodzie utożsamiano ją z doskonałością moralną, wyrażaną przez konkretne wzorce: męczenników, biskupów, ascetów i mnichów. Od V wieku pojawił się zwyczaj poprzedzania imion świętych przymiotnikiem „święty”. We wschodnim chrześcijaństwie świętość rozumiano ontologicznie, jako przejaw obecności Ducha Świętego w osobie. Kościoły bizantyjski i rosyjski również rozwinęły klasyfikację świętych według określonych modeli duchowości¹⁶.

15 Por. J. Gribomont, *Perfezione*, w: G. Rocca (red.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, Paris 1980, s. 1439–1440.

16 Por. C. Leonardi, *Dalla santità monastica alla santità politica*, „*Concilium*” 15 (1979) nr 9, s. 85–97; M. Van Uytenghe, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: G. Luongo (red.), *Scrivere di Santi*, Atti del II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma 1998, s. 17–47; E. Zocca, *Santo e santità*, w: A. Di Berardino (red.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, Roma 2008, s. 4697–4699.

We wczesnym chrześcijaństwie nie wykształcono zatem jednolitego modelu świętości wierzącego. W Kościele Zachodnim próby ujednolicenia pojawiły się dopiero w teologii scholastycznej i średniowiecznej teologii kanonizacyjnej. W tradycji patrystycznej do VIII wieku świętość w pełnym znaczeniu przysługiwała wyłącznie Bogu. Każda koncepcja świętości była relacyjna – wyrażała udział człowieka w boskości: zbawieniu, odkupieniu, usynowieniu. Świętość odczytywano jako relację miłości Boga i człowieka, odpowiadającego miłością bliźniego. Uświęcenie było rozumiane jako efekt działania Boga i współpracy człowieka. Bóg stworzył człowieka wolnym, a Chrystus przez odkupienie przywrócił tę wolność jako drogę do Boga. Uświęcenie to także stopniowe upodobnianie się do obrazu Bożego obecnego w każdym człowieku – wątek obecny u Ojców greckich i łacińskich. Łaska Boża była postrzegana jako trynitarne działanie Boga: na Wschodzie – jako działanie Boga, na Zachodzie – jako współdziałanie człowieka. Łaska prowadzi do usynowienia, budując osobistą więź z Bogiem przez działanie Syna i Ducha. Z perspektywy ludzkiej uświęcenie to proces: początek, rozwój, doskonałość.

2. Kult świętych w Kościele

Na początku istnienia wspólnot chrześcijańskich nie było kanonizacji w dzisiejszym rozumieniu, choć istniał kult świętych, który kształtował się w zależności od kontekstu religijno-kulturowego. Wspólnoty chrześcijańskie funkcjonowały w środowisku zarówno semickim, jak i grecko-rzymskim. Oprócz biblijno-teologicznej tradycji na chrześcijański kult świętych wpłynęły pośrednio także grecko-rzymskie tradycje:

apoteozy, rozumianej jako ubóstwienie wybitnych jednostek¹⁷, kultu cnót¹⁸ i kultu herosów¹⁹.

Kult męczenników. Pierwszym przejawem chrześcijańskiego kultu jednostek było oddawanie czci męczennikom, widoczne już w okresie formowania się wspólnoty wierzących w Zmartwychwstałego Chrystusa. Osoby określane mianem świadków (gr. *μάρτυρες*) były tymi spośród wiernych, które poniosły śmierć za wyznawaną wiarę i przynależność do Chrystusa. Najwcześniejszy opis takiego wydarzenia znajduje się w Dz 7, 54–60, przekazujących opis śmierci Szczepana – pierwszego chrześcijańskiego męczennika. Jego ciało, jako świadka wiary, zostało otoczone czcią przez ówczesną wspólnotę wierzących. Pochowanie ciała męczennika przez pobożnych ludzi było pierwszą formą jego czci i odróżniało go od innych zmarłych. To wspólnota Kościoła, a nie rodzina, dbała o jego pamięć²⁰.

Za najstarszą potwierdzoną formę kościelnego zainicjowania nowego kultu uznaje się powiadomienie o męczeńskiej śmierci przez wspólnotę wiernych. Wskazują na to pierwsze pisma, które stanowią źródła informacji o ówczesnej praktyce Kościoła. Spośród nich najstarszym pozabiblijnym świadectwem jest *Martyrium Polycarpi*, list skierowany

17 Por. S. Skowronek, O początkach kultu jednostki w świecie greckim, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny – Prace Historyczne” 158 (1993) nr 16, s. 7–25; A. Wypustek, *Apoteoza władców a grecka poezja nagrobna epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań–Gniezno 2011, s. 271–285 (*Studia Europaea Gnesnensia* – seria monografie, t. 4); D. Spychała, *Chrześcijanizm a „kult cesarza” za panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów w latach 306–361*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego ...*, s. 469–487.

18 Por. J. Rufus Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, w: *Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Bd. 17/2, red. W. Haase, Berlin–Boston 1981, s. 827–949.*

19 Por. A. D. Nock, *The Cult of Heroes*, „Harvard Theological Review” 37 (1944) nr 2, s. 141–174; C. P. Jones, *New Heroes In Antiquity: From Achilles To Antinoos, Revealing Antiquity* 18, Cambridge (MA) 2010; David J. Lunt, *Athletes, Heroes, And The Quest For Immortality In Ancient Greece*, diss., The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2010; J. N. Bremmer, *From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse*, w: *Sakralität und Heidentum*, ser. *Helden, Heroisierungen, Heroismen* 6, Würzburg 2015, s. 35–66.

20 A. Amore, *Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana*, „*Antonianum*” 52 (1977) nr 1, s. 39.

do jednej ze wspólnot chrześcijańskich, w którym opisana została męczeńska śmierć Polikarpa, biskupa Smyrny, który zginął 23 lutego 155 roku. Znaczenie pozostawionego po tym wydarzeniu tekstu podkreśla się nie tylko ze względu na opis męczeńskiej śmierci, lecz również na to, co miało miejsce po niej. Z tekstu bowiem można odtworzyć sposób postępowania wspólnoty zarówno w czasie ówczesnych prześladowań, jak i w późniejszych wiekach. Do cech charakterystycznych należały: pochówek dokonany przez wspólnotę Kościoła, miejsce pochowania męczennika stawało się miejscem szczególnego kultu, celebrowanie pogrzebowe odbywało się w atmosferze radości, liturgii pogrzebowej przewodniczył biskup lokalnej gminy, dzień śmierci stawał się dniem narodzin dla nieba, w którym wspólnota zbierała się każdego roku, by celebrować wspomnienie męczennika. Celem tego dnia było upamiętnienie odwagi i wytrwałości w prześladowaniu oraz dodanie odwagi w czasie prześladowań; wysyłano również i kopiowano listy, aby wieść o wydarzeniu dotarła do odległych wspólnot chrześcijańskich²¹.

Innym kluczowym źródłem z tego okresu jest list św. Cypriana z Kartaginy, skierowany do podległego mu duchowieństwa w kontekście prześladowań za czasów cesarza Decjusza, które miały miejsce w latach 250–251. W tym czasie kult męczenników był już stałą praktyką Kościoła, a zjawisko spontanicznego oddawania czci męczennikom bezpośrednio po ich śmierci stanowiło powszechny element kultu religijnego. Jako biskup Cyprian zachęcał lokalne wspólnoty kościelne do zapisywania daty śmierci męczenników, aby móc ich później wspominać podczas nabożeństw, a także składać ofiarę w rocznicę śmierci w trakcie sprawowania Eucharystii.

Hippolyte Delehaye²², Stephan Kuttner²³ i Eric Waldram Kemp²⁴ odrzucili hipotezę o istnieniu w III czy IV wieku dochodzenia procesowego przeprowadzanego przez biskupa, mającego potwierdzić świętość

21 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Le cause dei Santi: sussidio per lo studium*, red. V. Criscuolo et alii, Città del Vaticano 2018, s. 168–169.

22 Por. H. Delahaye, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, s. 169.

23 Por. S. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 17 (1938), s. 173.

24 Por. E. W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948, s. 8.

kandydata poprzez wieńczące proces uznanie (*vindicato*) lub nie (*non vindicato*). Natomiast Antoni Stankiewicz dopuszczał istnienie możliwej formy procesu typu *vindicatio* / *non vindicatio* w Kościele afrykańskim w IV wieku, który musiał weryfikować akty ogłaszania świętych przez donatystów²⁵. Delehaye i Amore wskazują, że kanonizacja w okresie prześladowań polegała na umieszczaniu imion i dat śmierci męczenników w dyptykach liturgicznych oraz kalendarzach przez wspólnoty z biskupem. Kościoły dowiadywały się o męczeństwie z listów autoryzowanych przez lokalnego biskupa. Wspomnienie świętego i wpisanie jego imienia do kalendarium i kanonu stanowiło pełnoprawną kanonizację. Kryterium świętości była pewność co do męczeństwa, przelanie krwi za Chrystusa, ogólnie znany fakt popierany głosem ludu (*vox populi*), oficjalnie potwierdzony przez obecność biskupa na celebracji liturgicznej²⁶.

Czasy wyznawców. Na początku IV wieku, po edykcie mediolańskim (313) chrześcijaństwo na terenie Imperium Romanum zostało ogłoszone *religio licita*. Dało to zagwarantowaną prawem rzymskim możliwość odzyskania przez Kościoł miejsc kultu i swobodnego praktykowanie wiary. Groby męczenników stały się celami pielgrzymek, a wokół nich budowano martyria, kościoły i bazyliki. Kult męczenników obchodzono uroczyscie (*dies natalis*), czytając *acta martyrum*, *passiones* i *miracula*. Zaczęto też czcić relikwie, przenosząc je do innych regionów. Pokój i przywileje doprowadziły do powstania nowej grupy świętych – wyznawców (*confessores*), których świętość opierała się nie na męczeństwie krwi, lecz na wiernym, codziennym życiu według Ewangelii. Termin *confessor* (wyznawca) w pierwotnym znaczeniu odnosił się do osób, które doświadczyły cierpienia i prześladowań ze względu na wiarę chrześcijańską, lecz nie poniosły śmierci męczeńskiej. W pismach Ojców Kościoła wyznawcy byli często stawiani na równi z męczennikami, zarówno pod względem zasług duchowych, jak i w kontekście czci oddawanej im przez wspólnoty wiernych²⁷. Termin *sanctus* pierwotnie odnosił się do męczenników

25 Por. A. Stankiewicz, Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w., s. 230–231.

26 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, s. 170.

27 Por. A. Amore, *Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana*, s. 41–42; G. F. D. Crook, *Early Christian Titles: Martyr, Confessor, Saint*, Oxford 1978, s. 102–110; V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 172–173.

oraz biskupów. Z biegiem czasu jego zakres został rozszerzony na osoby, których kult publiczny został oficjalnie zatwierdzony przez Kościół. Z kolei określenia *beatus* oraz *beatissimus* stosowano w odniesieniu do męczenników oraz innych chrześcijan, którzy byli otaczani wciąż ze względu na prowadzenie życia uznawanego za wzorcowe pod względem moralnym i duchowym²⁸.

Pierwsze przejawy kanonizowanej świętości odnajdujemy u Orygenesa, który w *Zachęcie do męczeństwa* podkreślał wartość tzw. białego męczeństwa – życia radykalnie ascetycznego. W literaturze patrystycznej często zrównywano takie życie z męczeństwem. Metody z Olimpu uznawał dziewictwo dla Boga za formę męczeństwa, Atanazy z Aleksandrii ukazał życie Antoniego Pustelnika jako duchowe męczeństwo, Jan Chryzostom podkreślał wartość cierpienia z miłości do Boga, a Augustyn z Hippony widział w radośnie przeżywanej chorobie wyraz świętości. Tego typu postawy przyczyniły się do powstawania spisów wyznawców – biskupów, mnichów, dziewic i ascetów – oddających życie radykalnej służbie Bogu. Dokumenty te, jak *depositio episcoporum*, w czasie przybrały formy hagiograficzne (*vitae, biographiae*), idealizując postacie i podkreślając cudowność jako dowód świętości. W przeciwieństwie do męczenników, których kanonizacja opierała się na śmierci za wiarę, w przypadku wyznawców konieczne było szczegółowe badanie ich życia jako świadectwa radykalnego naśladowania Chrystusa. Wydaje się, że w IV wieku motyw religijnej czci wyznawców był zbliżony do tego, jaki towarzyszył wcześniej kultowi męczenników²⁹.

Kościelne świadectwo świętości wyznawców obejmowało zarówno ocenę chrześcijańskiej nadzwyczajności działalności duszpasterskiej biskupów, jak i ascetycznego życia mnichów, co budziło szacunek i uznanie współczesnych. Analiza praktyk zatwierdzania kultu wyznawców ukazuje, że już za życia cieszyli się oni kościelną renomą świętości, co przejawiało się w pielgrzymkach, prośbach o modlitwę i błogosławieństwo, a niekiedy także w budowie miejsc przeznaczonych na przyszły pochówek. Relikwie owych świątobliwych biskupów i ascetów stawały się przedmiotem kultu, co wymagało ich ochrony. Powszechny podziw dla cnót i cudów – zarówno za życia, jak i po śmierci – stanowił wyraz

²⁸ Por. J. Gaudemet, *L'Eglise dans L'Empire Romain*, Paris 1958, s. 693.

²⁹ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 174–177.

oddolnego dążenia wiernych do kanonizacji. Formalne uznanie świętości wymagało jednak aprobaty duchowieństwa, szczególnie lokalnego biskupa, który potwierdzał kult swoją obecnością i autorytetem. Kluczowym elementem kościelnego uznania świętości danej osoby było publiczne oddanie czci zmarłemu przez biskupa i wspólnotę wiernych. W miarę upływu czasu hierarchowie Kościoła coraz bardziej angażowali się w ten proces, co od VI do początku XIII wieku przybrało formę tzw. kanonizacji biskupiej – praktyki uznawania świętości na poziomie lokalnym z inicjatywy biskupa³⁰.

Kanonizacje biskupie. Kult świętych rozwijał się w ramach wspólnoty Kościoła, inicjowany przez trzy współistniejące głosy: Boga, hierarchię kościelną i lud. Z czasem dominującą rolę w procesie kanonizacji przejęła hierarchia kościelna – początkowo biskupi lokalni, a od późniejszego okresu biskup Rzymu. W VI–X wieku chrześcijaństwo, rozprzestrzeniając się poza granice Cesarstwa Rzymskiego, przyjmowało nowe formy wyrazu świętości. Świętymi uznawano biskupów gorliwie pełniących posługę duszpasterską, mnichów prowadzących misje, a także władców nawracających swoich poddanych. Miejsca pielgrzymkowe stawały się ważnymi ośrodkami kultu, a świętość była utożsamiana z heroicznym życiem i cudami. Biskupi odgrywali rolę weryfikatorów autentyczności lokalnych kultów, a ich udział w procesach kanonizacyjnych stopniowo się formalizował. Kanonizacje biskupie wiązały się z praktykami *elevatio corporis* (ekshumacji i przeniesienia relikwii do bardziej godnego miejsca) oraz *translatio corporis* (umieszczenia relikwii w obrębie ołtarza). Obie praktyki podkreślały szczególnie status zmarłego i nadawały miejscu kultu jego imię. Zjawiska te były powszechne w kontekście czci oddawanej męczennikom. W połowie IV wieku pojawiło się zjawisko *inventio*, czyli odnalezienie relikwii męczenników, po którym następowały ekshumacja i translokacja. Była to praktyka obecna zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim. Papież Damazy I (366–384) dokumentował te wydarzenia w formie

30 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 177–182; zob. także: W. Mruk, *Homo sanctus. Wzorce świętych w Europie Łacińskiej w średniowieczu*, Warszawa 2018; J. Seehusen, *Schützende Heilige des lateinischen Westens (370–600 n. Chr.)*, Stuttgart 2021 (Beiträge zur Hagiographie 24).

epigramatów nagrobnych, gloryfikujących odnalezienie szczątków świętych³¹.

W okresie sprawowania urzędu biskupa przez Ambrożego, w 386 roku dokonano w Mediolanie odkrycia relikwii męczenników Protazego i Gerwazego, które zostały uroczyście translokowane do bazyliki w Mediolanie. Analogiczna praktyka miała miejsce na Wschodzie, gdzie za panowania cesarza Teodozjusza odnaleziono relikwie męczennika Szczepana. Tego typu działania były zatwierdzane przez biskupów—bezpośrednio lub pośrednio—w celu uniknięcia nadużyć. W granicach swojej diecezji biskup posiadał kompetencje do rozstrzygania autentyczności męczeństwa oraz wartości życia i cudów danej osoby. Wyjątkiem pozostawał Kościół afrykański, w którym takie decyzje należały do prymasa Kartaginy. W odpowiedzi na wzrastającą liczbę ołtarzy dedykowanych męczennikom sobór w Kartaginie (398/401) nakazał ich likwidację w przypadkach, gdy brakowało relikwii. Odpowiedzialność za realizację tego postanowienia spoczywała na biskupach lokalnych³².

Punktem zwrotnym w ewolucji procedur kanonizacyjnych był dekret synodu frankfurckiego (794), który zabronił oddawania czci osobom niezatwierdzonym na podstawie pisemnych świadectw (*vitae, passiones*). Od tej chwili kanonizacja nie mogła już opierać się wyłącznie na opinii biskupa lub głosie ludu, lecz wymagała oparcia na zebranych i udokumentowanych dowodach. Praktyka ta zapoczątkowała tworzenie specjalistycznych biografii na potrzeby przyszłych procesów kanonizacyjnych. Synod określił również, że samo przeprowadzenie *elevatio* lub *translatio* nie wystarczało do uznania świętości, ponieważ działania te mogły być inspirowane interesem książąt, mnichów czy wiernych. Dlatego wprowadzono wymóg wystawienia dekretu kanonizacyjnego (*per decretum*), publikowanego po konsultacji z lokalnym klerem. Od VIII wieku kanonizacja biskupia została związana z obowiązkiem wydania takiego dokumentu po uprzednim zbadaniu życia i cudów kandydata³³.

31 Por. L. Hertling, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, „Gregorianum” 16 (1935), s. 170–173; J. L. Gutiérrez, *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*. XXV Incontro di Studio. Villa S. Giuseppe—Torino, Milano 1999, s. 169–171.

32 Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, s. 233–235.

33 Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych*, 240.

Postanowienia synodu frankfurckiego promowały kolegialne rozstrzyganie spraw kanonizacyjnych podczas synodów, ograniczając wpływ biskupów lokalnych i umożliwiając szersze rozprzestrzenienie wiadomości o nowych świętych. Obecność hierarchów i decyzje podejmowane w ramach zgromadzeń synodalnych były wyrazem jedności i łączności z Kościołem powszechnym. Ostateczne usankcjonowanie praktyki kanonizacji *per decretum* miało miejsce na synodzie w Moguncji (813), gdzie podkreślono konieczność posiadania stosownego dokumentu zatwierdzonego przez synod. Model ten stanowił końcowy etap rozwoju biskupiej procedury kanonizacyjnej, a choć *elevatio* i *translatio* nadal miały znaczenie, odtąd musiały być poprzedzone dekretem kanonizacyjnym³⁴.

Wnioski

W teologii biblijnej i patrystycznej określenie „święty” w pełnym znaczeniu odnosi się wyłącznie do Boga. W Biblii termin ten nie tyle oznacza „oddzielenie”, ile raczej „przynależność” i „relację”. Świętym jest Bóg – to On zasługuje na to, by człowiek zbliżał się do Niego, nawiązywał z Nim więź, a także oddawał Mu ludzi, miejsca i przedmioty, które On sam później uświęca. Dzięki zbawieniu dokonанemu przez Chrystusa obdarza On wierzących weń prawdziwą świętością, co dokonuje się poprzez wiarę, chrzest oraz namaszczenie pochodzące od Jedyne go Świętego – Boga. Chrześcijanie nie są święci z natury, lecz zostają uświęceni przez Boga. Nowym aspektem, który pojawił się wraz z chrześcijaństwem i odpowiada dawnej, starotestamentalnej czystości rytualnej, jest moralna czystość życia. Dlatego w pierwszych wiekach Kościoła rozumienie świętości miało wymiar chrystologiczny (związany z Chrystusem), pneumatologiczny (związany z Duchem Świętym) i wspólnotowy. „Świętymi” byli nazywani wszyscy wierni, którzy zostali usprawiedliwieni przez Chrystusa i uświęceni przez Ducha Świętego.

Teologia patrystyczna, od I do VIII wieku, wypracowała kilka koncepcji świętości i uświęcenia człowieka: przebóstwienie, czyli udział

³⁴ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, s. 183–185; R. Paciocco, *The Canonization of Saints in the Middle Ages. Procedure, Documentation, Meanings*, w: *A companion to Medieval Miracle Collections*, red. I. McCleery, Leiden–Boston 2021, s. 55.

w boskiej naturze; uświęcenie przez Ducha Świętego; uświęcenie dzięki łasce Bożej; dążenie do moralnej doskonałości oraz świętość rozumiana jako normatywny model życia proponowany przez Kościół.

Od przełomu III i IV wieku termin „święty” zaczęto odnosić w Kościele przede wszystkim do wybitnych jednostek, które normatywnie uznawano za wyróżniające się poprzez swe postawy i cnoty – najpierw męczenników, a następnie mnichów, ascetów i biskupów. Ten proces nie był gwałtowny ani jednolity, lecz długotrwały i zróżnicowany regionalnie. Przemiany objęły m.in. sposób postrzegania świętych oraz formy kultu. Początkowo oddawano cześć męczennikom jeszcze za życia, a po śmierci – w czasie liturgii – wspominano ich pamięć.

Jednak dopiero w IV–V wieku kult świętych został oficjalnie uznany i ugruntowany, kiedy w Kościele Zachodnim zaczęto przedstawiać świętych jako orędowników u Boga. W tym okresie świętość była postrzegana już nie tylko jako wynik męczeństwa, ale także jako owoc życia pełnego cnót chrześcijańskich, takich jak miłość, pokora czy pokój. Wraz z tym rozszerzeniem pojawiła się nowa typologia świętych – biskupów, mnichów, ascetów – której towarzyszył rozwój literatury hagiograficznej. Święci nie tylko kształtowali wspólnoty, ale byli przez nie również „tworzeni” – ich wizerunki odpowiadały oczekiwaniom i potrzebom wiernych. Święty stawał się zwierciadłem zbiorowych pragnień, lęków i duchowych aspiracji społeczeństwa. W efekcie tych przemian wykształciły się zróżnicowane koncepcje świętości, które odzwierciedlały refleksję teologiczną, ale i potrzeby chrześcijan w zmieniającym się świecie. Co ciekawe, dla formalnego ogłaszania świętymi na potrzeby kultu przyjęto tylko jedną koncepcję świętości rozumianej jako normatywny model życia proponowany przez Kościół.

Bibliografia

- Amore A., *Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana*, „Antonianum” 52 (1977) nr 1, s. 38–80.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes)*. Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Kraków 2014.

- Bremmer J. N., *From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse*, w: *Sakralität und Heldentum*, ser. *Helden, Heroisierungen, Heroismen* 6, Würzburg 2015, s. 35–66.
- Criscuolo V., *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Le cause dei Santi: sussidio per lo studium*, red. V. Criscuolo et alii, Città del Vaticano 2018, s. 168–169.
- Crook G. F. D., *Early Christian Titles: Martyr, Confessor, Saint*, Oxford 1978.
- Czerski J., *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „*Roczniki Teologiczne*” 14 (1967) nr 1, s. 65–80.
- Dalla Torre G., *Santità e diritto. Sondaggi della storia del diritto canonico*, Torino 1999.
- Delahaye H., *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
- Gaudemet J., *L'Eglise dans L'Empire Romain*, Paris 1958.
- Gilbert M., *Le sacré dans l'Ancien Testament*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. I. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, red. J. Ries, Louvain-la-Neuve 1978, s. 205–289.
- Gribomont J., *Esprit Saint chez les Pères. II. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. A. Pères grecs*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, Paris 1961, s. 1268–1269.
- Gribomont J., *Perfezione*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 6, red. G. Rocca, Paris 1980, s. 1439–1440.
- Guillet J., *Esprit Saint. I. Dans L'Écriture*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, Paris 1961, s. 1246–1257.
- Gutiérrez J. L., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali. XXV Incontro di Studio. Villa S. Giuseppe*, Torino, Milano 1999, s. 169–171.
- Hertling L., *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, „*Gregorianum*” 16 (1935), s. 170–195.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 37 (1984) nr 2, s. 109–118.
- Jones C. P., *New Heroes In Antiquity: From Achilles To Antinoos*, *Revealing Antiquity* 18, Cambridge (MA) 2010.
- Kasprzak D., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII wiek)*, „*Itineria Spiritualia*” 3 (2010), s. 45–69.

- Kemp E. W., *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.
- Kornfeld W., Ringgren H., qdš/holy, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, red. G. J. Botterweck, Grand Rapids (Mich.) 2003, s. 521–545.
- Kuttner S., *La réserve papale du droit de canonisation*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 17 (1938), s. 172–228.
- Leonardi C., *Dalla santità monastica alla santità politica*, „Concilium” 15/9 (1979), s. 85–97.
- Lis A., *Prawo kanonizacyjne w rozwoju historycznym*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 31 (2015) nr 2, s. 37–51.
- Lunt D. J., *Athletes, Heroes, And The Quest For Immortality In Ancient Greece*, diss., The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2010.
- Misztal H., *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003.
- Mruk W., *Homo sanctus. Wzorce świętych w Europie Łacińskiej w średniowieczu*, Warszawa 2018.
- Müller H. P., קדוש, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, bd. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, München–Zürich 1994, s. 589–609.
- Nock A. D., *The Cult of Heroes*, „Harvard Theological Review” 37 (1944) nr 2, s. 141–174.
- Paciocco R., *The Canonization of Saints in the Middle Ages. Procedure, Documentation, Meanings*, w: *A companion to Medieval Miracle Collections*, red. I. McCleery, Leiden; Boston 2021, s. 54–77.
- Piacentini E., *Il martirio nelle causae dei Santi. Concetto teologico-giuridico. Morte psicologica e martirio bianco. Procedura antica a moderna. Riforma paolina. Fermenti per ulteriori aggiornamenti*, Roma 1979.
- Prus W., *Spór o Ecclesia sancta w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, Poznań 2014.
- Rufus Fears J., *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, w: *Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Bd. 17/2)*, red. W. Haase, Berlin–Boston 1981, s. 827–949.

- Ryłko S., Historia praktyki kanonizacji i beatyfikacji kultu świętych i błogosławionych, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, t. 1: *Świętość kanonizowana*, red. Sz. T. Prażmowski, Kraków 2008, s. 63–71.
- Seehusen J., *Schützende Heilige des lateinischen Westens (370–600 n. Chr.)*, Stuttgart 2021 (Beiträge zur Hagiographie, 24).
- Skowronek S., O początkach kultu jednostki w świecie greckim, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny – Prace Historyczne” 158/16 (1993), s. 7–25.
- Spiteris Y., *Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d’oriente e occidente*, w: *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*. Atti del VII Simposio intercristiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001, red. P. Zilio, L. Borgese, Venezia–Mestre 2008, s. 21–37.
- Spychała D., Chrześcijanie a „kult cesarza” za panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów w latach 306–361, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mroczewicz, K. Balbuza, Poznań–Gniezno 2011, s. 469–487 (Studia Europaea Gnesnensia – seria monografie, 4).
- Stankiewicz A., Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w., „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 9/3–4 (1966), s. 225–254.
- Van Uytendange M., *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l’Antiquité*, w: *Scrivere di Santi*, Atti del II Convegno di Studi dell’Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia, red. G. Luongo, Roma 1998, s. 17–47.
- Wypustek A., Apoteoza władców a grecka poezja nagrobna epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mroczewicz, K. Balbuza, Poznań–Gniezno 2011, s. 271–285 (Studia Europaea Gnesnensia – seria monografie, 4).
- Wysocki M., Koncepcje świętości w okresie patrystycznym. Zarys problematyki, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 421–448.
- Zocca E., *Dai “santi” al “Santo”: un percorso storico linguistico intorno all’idea di santità (Africa Romana secoli II–V)*, Roma 2003 (Verba seniorum, 13).
- Zocca E., *Santo e santità*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, red. A. Di Berardino, Roma 2008, s. 4697–4699.

