



# Polonia Sacra



**ks. Jacek Froniewski** Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych jako przestrzeń głoszenia Ewangelii... • **ks. Hubert Siepert** Nowe praktyki funeralne w kontekście teologii katolickiej • **ks. Michał Wilkosz** Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Historia, tożsamość i rola Polskiej Misji Katolickiej w kontekście migracji, pluralizmu i przemian religijnych • **ks. Mariusz Woźniak** Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem obietnicy” czy „Przymierzem warunków”? • **Marcin Wojnicki** Komunia duchowa jako pragnienie komunii... • **ks. Jan Dziedzic** Kościół we współczesnej debacie na temat eutanazji i samobójstwa wspomaganego • **Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM** The Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska as an example of outdoor preaching • **Adrian Mętel** Apocalyptic rhetoric and social context... • **Maciej Szczepaniak** Medialne patronaty świętych. Patroni mediów czy ludzi mediów?

volume  
**30**  
2026  
**3** issue



---

# Polonia Sacra

30 (2026) nr 3

---

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-4010-966e-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 Adrian Mętel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

## Redaktorzy tematyczni

prof. dr Emmanuel Agius (University of Malta), dr Pavel Frývaldský (Katolická Teologická Fakulta, Univerzita Karlova, Praga, Republika Czeska), dr hab. Andrzej Jastrzębski (St. Paul University, Ottawa, Kanada), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Filip de Rycke (Sint-Jan-sentrum's-Hertogenbosch, Holandia), dr hab. Leon Siwecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. ThDr. Marian Šuráb (Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie, Słowacja), prof. dr Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani, Słowenia), 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 Gózdź (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), doc. ThDr. Lubomír Petrik, PhD. (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), ks. dr Sławomir Czajka (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 OFMConv (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Janusz Gręźlikowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), 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 Bogdan Kulik MSF (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), 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 Kubiś (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 Przemysłu), dr hab. Józef Pochwat MS (Międzynarodowe Formacyjne Studium Teologiczne w Krakowie), Dr. Bernard Potier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgia), dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu 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 Raczyński-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), ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Akademii Zamojskiej), dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski), dr hab. Piotr Stanisław (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr Jerzy Swędrowski (Akademia Katolicka w Warszawie), 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), prof. dr hab. Zbigniew Wanat (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Paweł Warchoł (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), dr Michał Wilkosz (Polska Misja Katolicka w Niemczech, Hanower), dr hab. Sebastian Wiśniewski OMI (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), 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**

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

#### **Fotografia na okładce**

Bazylika katedralna we Włocławku. Fot. H. Sławiński

#### **Projekt layoutu i łamanie**

Piotr Pielach

**Copyright © 2026 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 Fijałka, 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, metadany 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. Informację o źródłach finansowania publikacji, wkladzie 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 manuskrypcem 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/polonia-sacra>. 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 **ks. Jacek Froniewski**  
Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych jako przestrzeń  
głoszenia Ewangelii. Rzeczywistość — możliwości — perspektywy
- 25 **ks. Hubert Siepert**  
Nowe praktyki funeralne w kontekście teologii katolickiej
- 45 **ks. Michał Wilkosz**  
Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Historia,  
tożsamość i rola Polskiej Misji Katolickiej w kontekście  
migracji, pluralizmu i przemian religijnych
- 77 **ks. Mariusz Woźniak**  
Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem  
obietnicy” czy „Przymierzem warunków”?
- 97 **Marcin Wojnicki**  
Komunia duchowa jako pragnienie komunii. Skuteczność  
i dyspozycja w świetle tradycji teologicznej
- 117 **ks. Jan Dziedzic**  
Kościół we współczesnej debacie na temat  
eutanazji i samobójstwa wspomagane
- 137 **Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM**  
The Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska as  
an example of outdoor preaching
- 167 **Adrian Mętel**  
Apocalyptic rhetoric and social context: A socio-rhetorical  
analysis of 2 Peter and the Apocalypse of Peter

185 **Maciej Szczepaniak**

Medialne patronaty świętych. Patroni mediów czy ludzi mediów?

**ks. Jacek Froniewski**

 <https://orcid.org/0000-0003-0133-3125>  
[jacek.froniewski@akwr.edu.pl](mailto:jacek.froniewski@akwr.edu.pl)

---

Akademia Katolicka we Wrocławiu

 <https://ror.org/003jq9j58>

## **Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych jako przestrzeń głoszenia Ewangelii. Rzeczywistość — możliwości — perspektywy**

 <https://doi.org/10.15633/ps.30301>

ks. Jacek Froniewski – dr hab. teologii dogmatycznej, kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii oraz od 1 X 2026 dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Akademii Katolickiej we Wrocławiu PWT we Wrocławiu, w latach 2017-2026 kanclerz Kurii Wrocławskiej oraz w latach 2024-2026 jednocześnie Wikariusz Generalny. Odbił studia specjalistyczne (postdoc.) z teologii ekumenicznej w Möhler-Institut w Paderborn (Niemcy). Opublikował dwie monografie i ponad 30 artykułów naukowych głównie z zakresu sakramentologii i ekumenizmu.

---

**Article history** • Received: 10 Mar 2025 • Accepted: 31 Jan 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

*Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych jako przestrzeń głoszenia Ewangelii. Rzeczywistość—możliwości—perspektywy*

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania potencjału celebracji sakramentu namaszczenia chorych (a w szerszym ujęciu posługi duchowej wobec chorych) jako przestrzeni do głoszenia Ewangelii. Zagadnienie to rozwinięto na trzech poziomach: najpierw postawiona zostanie diagnoza stanu obecnego praktyki namaszczenia chorych, następnie zaprezentowany zostanie potencjał pastoralny istniejących już możliwości, by w końcu ukazać dalsze perspektywy wykorzystania posługi sakramentem namaszczenia do głoszenia Ewangelii zbawienia. Analiza ta pokazuje, jak w praktyce jest to mało odkryte zagadnienie, które zawiera w sobie ogromne, niewykorzystane możliwości w wielu obszarach. Jednak, jak wykazano, uruchomienie tego potencjału jest możliwe w pełni jedynie na bazie właściwej, integralnej teologii, zakorzenionej w posoborowej wizji tego sakramentu jako adresowanego do chorych, a nie jedynie umierających.

**Słowa kluczowe:** namaszczenie chorych, głoszenie Ewangelii, choroba, ekumenizm

---

## Abstract

*The administration of the sacrament of anointing of the sick as a space for proclaiming the Gospel: Reality—possibilities—perspectives*

This article is an attempt to show the potential of the sacrament of anointing of the sick (and, more broadly, spiritual ministry to the sick) as a space for proclaiming the Gospel. This issue is developed on three levels: first, a diagnosis of the current state of the practice of anointing the sick will be made, then the pastoral potential of existing possibilities will be presented, and finally, further perspectives for using the sacrament of anointing to proclaim the Gospel of salvation will be shown. This analysis demonstrates how, in practice, this is a little-explored issue that holds enormous untapped possibilities in many areas. However, as has been proven, this potential can only be fully realised on the basis of a proper, integral theology, rooted in the post-conciliar vision of this sacrament as addressed to the sick, and not only to the dying.

**Keywords:** anointing of the sick, preaching the Gospel, disease, ecumenism

---

Nie ma lepszego wzorca głoszenia Ewangelii jak sam Jezus Chrystus. A Jezus wskazuje nam stan choroby jako szansę ewangelizacyjną. Na kartach Ewangelii uzdrowienia są swoistym znakiem rozpoznawczym działalności Jezusa: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu (Mt 4, 23)<sup>1</sup>”. Jezus przedstawiany jest przez ewangelistów jak Ten, w którego misję w sposób zasadniczy wpisane jest uzdrawianie (*therapeo*) chorych. W najstarszej Ewangelii autorstwa Marka umieszczenie całej serii uzdrowień na początku działalności Jezusa ma wręcz charakter programowy<sup>2</sup>. Trzeba tu jednak pamiętać, że Jezus, nawet gdy używa wobec siebie określenia „lekarz” (Mk 2, 17), czyni to nie w rozumieniu klasycznej medycyny, lecz w znaczeniu soteriologicznym<sup>3</sup>. Przestrzeń ludzkiej słabości – również choroby i cierpienia – staje się więc w działalności Jezusa miejscem spotkania z Bogiem<sup>4</sup>. Co jednak istotne, to ostatecznie dar zbawienia w działaniu Jezusa przywraca człowiekowi integralność ciała naruszoną przez chorobę. To ważny akcent, by nigdy nie redukować Jezusa jedynie do roli uzdrowiciela. Sam Jezus interpretował uzdrowienia jako znaki legitymizujące Jego mesjańskie posłannictwo<sup>5</sup>. A zatem Jezus wskazuje nam stan choroby jako istotną dla Niego samego przestrzeń do głoszenia Ewangelii zbawienia. To wielka szansa dla Kościoła, szczególnie w tak szybko sekularyzujących się społeczeństwach zachodnich<sup>6</sup>,

1 Teksty Nowego Testamentu cytowane są (o ile nie zaznaczono inaczej) za: Pismo Święte Nowego Testamentu, przekład z jęz. oryg. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2014.

2 P. Łabuda, „Wielu chorych namaszczało olejem i uzdrawiali” (Mk 6, 13), w: Sakramenty Kościoła: sakramenty uzdrowienia, sakramenty w służbie komunii, red. P. Łabuda, Tarnów 2019, s. 112.

3 G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 174. Por. J.-C. Larchet, *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, tłum. N. Aleksiejuk, Hajnówka 2013, s. 7, 245, 250–251. Zob. szerzej na temat słowa „lekarz” w odniesieniu do Boga: M. Łanoszka, *Choroba i uzdrowienie (namaszczenie chorych) w ekonomii zbawienia Starego Testamentu – Pięcioksiąg*, w: *Sakramenty Kościoła: sakramenty uzdrowienia, sakramenty w służbie komunii*, s. 83–84.

4 Por. G. H. Twelftree, *Jezus z czwartej Ewangelii – uzdrowiciel przynoszący życie od Boga*, tłum. M. i J. Szela, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31 (2023) nr 1, s. 32.

5 Por. J.-P. Revel, *Traité des sacrements*, t. 6 : *L'onction des malades. Rédemption de la chair et par la chair*, Paris 2009, s. 13, 29–30.

6 Por. R. Cessario, *The seven sacraments of the Catholic Church*, Grand Rapids 2023, s. 243.

gdyż choroba i cierpienie są uniwersalnym doświadczeniem egzystencjalnym dotyczącym w jakiś sposób – wcześniej czy później – każdego człowieka, a jednocześnie zdrowie traktowane jest jako jedno z najwyższych dóbr<sup>7</sup>.

Kościół zawsze troszczył się jako pierwszy o chorych, nie tylko w wymiarze duchowym, ale także cielesnym – zakładał pierwsze szpitale i przytułki. Jezus wyposażył Kościół również w specjalny sakrament dedykowany chorym – namaszczenie chorych. Należy to zauważyć – sakramenty dotyczą najważniejszych momentów w życiu chrześcijanina i właśnie choroba jest taką krytyczną sytuacją egzystencjalną, w której szczególnie potrzebne jest działanie łaski Bożej. Najstarsze świadectwo Nowego Testamentu zapisane w Liście św. Jakuba (5, 14–15) potwierdza taką praktykę Kościoła<sup>8</sup>:

Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone<sup>9</sup>.

Jako inspirację teologiczną do podjęcia tego tematu chciałbym wskazać słowa papieża Benedykta XVI z adhortacji *Verbum Domini*:

Nader stosowne jest zgłębianie więzi między słowem i sakramentem zarówno w działalności duszpasterskiej, jak w badaniach teologicznych. Z pewnością liturgia Słowa jest decydującym elementem w sprawowaniu każdego sakramentu

7 Por. S. Sailer-Pfister, *Gesundheit – die neue Religion? Zu den Heil(ung)sversprechen der Gesundheitsgesellschaft*, w: *Gesundheit – das höchste Gut? Anfragen aus Theologie, Philosophie und Pflegewissenschaft*, Hrsg. I. Proft, H. Zaborowski, Freiburg im Br. 2019, s. 122–131.

8 Zob. M. P. Barber, *The Bible and the snointing of the sick. Healing in Christ*, Grand Rapids 2025, s. 10–14, 215–216.

9 Przekład Biblii Tysiąclecia wprowadza tu polskie słowa, które są już interpretacją tekstu greckiego (np. kapłan). Zdecydowanie bliższy oryginałowi wydaje się tu być, także pod względem gramatycznym, przekład Biblii Poznańskiej: „Choruje ktoś wśród was? Niech wzywa prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczać go olejem w imię Pana! A modlitwa [płynąca z] wiary zbawi dotkniętego słabością i Pan mu ulży, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1994).

Kościół; jednakże w praktyce duszpasterskiej wierni nie są zawsze świadomi tej więzi ani nie dostrzegają jedności gestu i słowa. Jest zadaniem kapłanów i diakonów, zwłaszcza gdy sprawują sakramenty, ukazać jedność, jaką tworzą słowo i sakrament w posłudze Kościoła. W relacji między słowem i gestem sakramentalnym uwidacznia się bowiem w formie liturgicznej działanie Boga w historii poprzez sprawczy charakter samego słowa<sup>10</sup>.

Widzimy zatem, że temat jest jak najbardziej uzasadniony i aktualny zarówno w wymiarze teologicznym, jak i duszpasterskim. Zagadnienie to zostanie rozwinięte na trzech poziomach: najpierw postawiona zostanie diagnoza stanu obecnego praktyki poprzez krótką charakterystykę w jej trzech wymiarach, następnie zaprezentowany zostanie potencjał pastoralny istniejących możliwości, by w końcu ukazać dalsze perspektywy wykorzystania posługi sakramentem namaszczenia do głoszenia Ewangelii zbawienia.

## 1. Rzeczywistość — krótka diagnoza aktualnej praktyki

Nie miejsce tutaj na szczegółowe przedstawienie skomplikowanej historii teologii i praktyki sakramentu namaszczenia chorych<sup>11</sup>, choć bez świadomości tej ewolucji raczej trudno zrozumieć stan obecny. Ujmując to w największym możliwym skrócie: Sobór Watykański II powrócił do biblijno-patrystycznej koncepcji sakramentu dla chorych, odchodząc od średniowiecznej nauki o tym sakramencie jako ostatnim namaszczeniu. Nas w tym tekście interesuje głównie wymiar pastoralny w zakresie możliwości głoszenia Ewangelii. Otóż rzeczywistość aktualną praktyki tego sakramentu można streścić w tezie, że jest to najbardziej zaniedbany sakrament w wielu wymiarach.

Wymiar teologiczny — jeśli weźmiemy do ręki podręczniki sakramentologii, okaże się, że jest to zawsze najkrótsze opracowanie, obejmujące

---

<sup>10</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 30.09.2010, 53 [dalej: Benedykt XVI, *Verbum Domini*].

<sup>11</sup> Zob. szczegółowo jedno z najlepszych współczesnych opracowań w tym zakresie: J.-P. Revel, *Traité des sacrements*, t. 6, s. 43–155.

maksymalnie kilkanaście stron<sup>12</sup>. Stąd też, mimo iż od soboru watykańskiego II minęło 60 lat, ciągle mamy zamęt w rozumieniu i praktyce tego sakramentu, który dla wielu pozostał sakramentem dla umierających, a nie dla chorych.

Wymiar pastoralny – niestety praktykę tego sakramentu, zwłaszcza w szpitalach, ale także przy wezwaniach do domu, cechuje nierzadko bylejakość. Częstość sprawuje się go szybko, skracając ryt, niejako „przy okazji” innych sakramentów i bez przygotowania chorego. Coś, co ma być umocnieniem dla chorego, traktowane jest przez niektórych szafarzy nonszalancko, bez poczucia wykonywania świętej czynności w imieniu Pana<sup>13</sup>. A przecież w teologii pastoralnej mówi się nawet o profetycznym wymiarze duszpasterstwa chorych<sup>14</sup>.

Wymiar duchowy – ten częsty brak poczucia sacrum przy sprawowaniu namaszczenia nie buduje koniecznej wiary, by sakrament był skutecznie przyjęty. Niestety w praktyce ciągle pokutuje paradygmat sakramentu dla umierających, dlatego liczy się sam ryt (bo umierający albo już jest mało przytomny, albo tak słaby, że trzeba się spieszyć). Właśnie przy tym sakramencie ignoruje się zazwyczaj element głoszenia słowa Bożego, które rodzi wiarę niezbędną do owocnego przyjęcia łaski<sup>15</sup>. A przecież w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i aktualnego rytuału jest to specjalny sakrament umocnienia dla chorych<sup>16</sup> w ich wyjątk-

12 Zwraca na to uwagę: J.-H. Nicolas, *Catholic dogmatic theology – a synthesis. Book 3: On the Church and the Sacraments*, transl. M. K. Miner, Washington 2024, s. 615. Chlubnym wyjątkiem wśród polskich publikacji z sakramentologii jest tu opracowanie: P. Sambor, *Sakrament namaszczenia chorych*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 419–455.

13 „Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. [...] Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963, 7 [dalej: Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*]).

14 Zob. M. Klessmann, *Die prophetische Dimension der Seelsorge im Krankenhaus*, w: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Hrsg. M. Klessmann, Göttingen 2013, s. 283–295.

15 Por. „Również jeśli chodzi o sakrament namaszczenia chorych, nie należy zapominać, że moc uzdrawiająca słowa Bożego jest dla tego, kto słucha, żywym wezwaniem do osobistego nawrócenia” (Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 61).

16 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964, 11. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1520.

kowej sytuacji, z którą wiąże się „głód Boga” – Jego działania w obliczu zagrożenia chorobą, cierpienia i lęku o swoją egzystencję!

## 2. Możliwości – obszary intensyfikacji potencjału pastoralnego

W interesującym nas zakresie mamy kilka obszarów już istniejących, możliwych do głębszego odkrycia i zagospodarowania. Są one bardzo różne – jedne bardziej oczywiste, inne mniej – wszystkie jednak, w różnych aspektach, pozwalają poszerzyć spektrum głoszenia Ewangelii przy sprawowaniu tego sakramentu czy szerzej – w posłudze chorym. W szerszym kontekście należy tu też dostrzec, że sama posoborowa zmiana rytu sakramentu nie przekształca automatycznie duszpasterstwa, lecz potrzeba tu nowej orientacji pastoralnej, która mimo upływu czasu ciągle wymaga zmiany mentalności części wiernych, zwłaszcza starszych, zakorzenionych jeszcze w teologii i praktyce „ostatniego namaszczenia”<sup>17</sup>.

Po pierwsze, należy najpierw wykorzystać wszystko to, co daje i umożliwia aktualny rytuał, a więc przebogaty zestaw czytań biblijnych<sup>18</sup>, różnorodne modlitwy dostosowane odpowiednio do sytuacji chorego<sup>19</sup> oraz zachętę do zaangażowania innych osób w obrzęd<sup>20</sup> (głównie bliskich chorego). Ten ostatni element jest wart uwagi, bo podkreśla eklezjalność tego sakramentu. To nie tylko ksiądz, ale cały Kościół przychodzi do chorego i modli się z nim i za niego. Jest to egzystencjalnie niezwykle ważne dla chorego – ta obecność Kościoła, nie tylko w osobie duchownego, choć on urzędowo go reprezentuje. Ta obecność Kościoła jako wspólnoty wyrywa chorego z poczucia alienacji i samotności, które rodzą się w chorobie i cierpieniu<sup>21</sup>. Tego wymiaru sakramentu namaszczenia warto się uczyć od prawosławia, co wyraża tam nie tylko udział wielu kapłanów (nawet siedmiu w pełnym rycie), ale i wiernych.

17 Zob. J. Stefański, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, s. 97.

18 *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2021, s. 143–222 (nr 212–262).

19 *Sakramenty chorych*, s. 76–78 (nr 100 A-E).

20 *Sakramenty chorych*, s. 91 (nr 88).

21 Por. w szerszym kontekście: S. Chu Ilo, *Schmerz und Leid: Trost finden in einer lebendigen Kirche*, „Concilium” 61 (2025) H. 5, s. 499–507.

Tym samym czytelny staje się istotny cel tego sakramentu, jakim jest reintegracja chorej osoby w komunię eklezjalną, która jest wyrazem komunii z Bogiem – to istotne przesłanie, które powinno być zwiastowane choremu. Kościół staje przy chorej osobie w czasie jej cierpienia, by odkrywała ona swoje włączenie w Ciało Chrystusa. Dlatego cały Kościół powinien być włączony w ryt uzdrawiania, bo choroba jednego z jego członków – podobnie jak indywidualny grzech – jest cierpieniem całego Ciała (por. 1 Kor 12, 26)<sup>22</sup>. Co ciekawe, również w luteranizmie niemieckim był to jeden z argumentów za przywróceniem biblijnego obrzędu namaszczenia olejem chorych, gdyż obecność ordynowanego szafarza przy chorych, jak postulowało wielu wiernych ewangelickich, daje im poczucie wspólnoty i troski Kościoła o nich<sup>23</sup>.

Po drugie, należy zauważyć proces zmiany paradygmatu w medycynie z biochemicznego na holistyczny<sup>24</sup>. Wydawać by się mogło, że nie ma to związku z głoszeniem Ewangelii, a jednak otwiera nowe przestrzenie w postudze kapelanów szpitalnych. Medycyna współczesna odkrywa jako nauka swoje ograniczenia i potrzebę zmiany podejścia do pacjenta. Z jednej strony postępuje technicyzacja procesów diagnostycznych, co stwarza zagrożenie dehumanizacją relacji lekarz–pacjent. Z drugiej zaś strony rozwój psychologii rodzi podejście holistyczne – człowiek widziany jest jako całość, a nie tylko jako sama biologia. To powoduje, że odkrywa się tutaj także sferę duchową człowieka i szuka modelu całościowej troski o pacjenta<sup>25</sup>. W literaturze zachodniej widzi się to również w kontekście ekonomicznym jako poszerzenie oferty szpitala, co daje większe zadowolenie pacjenta ze zrealizowania jego potrzeb<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Zob. szerzej: P. Meyendorff, *The anointing of the sick*, Crestwood 2009, s. 85–90, 107–108.

<sup>23</sup> Zob. O. Jordahn, *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, w: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. Zum 75. Geburtstag von Theodor Schneider*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz 2005, s. 464–465.

<sup>24</sup> Zob. szerzej: A. Ostrzyżek, J. T. Marcinkowski, *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia a teoria i praktyka kliniczna*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93 (2012) nr 4, s. 682–686.

<sup>25</sup> Zob. szerzej: H.-M. Rieger, *Gesundheit. Erkundungen zu einem menschenangemessenen Konzept*, Leipzig 2013, s. 82–117.

<sup>26</sup> Zob. np. J. I. Merlino, A. Raman, *Health care's service fanatics: How the Cleveland Clinic leaped to the top of the patient-satisfaction surveys*, „Harvard Business Review” 91 (2013) no. 5, s. 108–116.

Takie podejście to szansa dla księży, by pokazać, że ich posługa jest potrzebna i nie dać się zepchnąć w kąt (dosłownie, często gdzieś po kątach sprawowane są sakramenty w szpitalach). Warto pokazać, że kapłan ma do zaoferowania pacjentowi coś ważnego – nawet jeśli zarząd szpitala traktuje to jako element „usługi”. Zatem należy wykorzystać wszelkie możliwe szanse, by dotrzeć z Ewangelią i sakramentami do wszystkich chorych. Niestety nadal często dominuje przekonanie, że miejsce dla księdza jest dopiero wtedy, gdy medycyna jest już bezradna.

Po trzecie, co wiąże się z powyższym obszarem, Kościół ze swoim orędziem ewangelicznym niesie całościową antropologię, o czym często we współczesnej medycynie się zapomina<sup>27</sup>. Należy ciągle podkreślać w posłannictwie wobec chorych (poza oczywiście najistotniejszym elementem wiary), że wraz z Ewangelią przekazywana jest integralna, czyli właśnie prawdziwie holistyczna wizja człowieka i uzdrowienia (tutaj znowu warto czerpać z teologii prawosławnej, gdzie wypracowano bardziej całościową teologicznie wizję uzdrowienia<sup>28</sup>). Medycyna ciągle gubi ten element personalistyczny, koncentrując się na szczegółach dysfunkcji organów, i to może być coś niezbywalnego w posłudze duchownych wobec chorych oraz stanowić istotny wkład teologii. To, co wnosi Kościół ze swoim przekazem nauczania Jezusa – szczególnie w duszpaństwie służby zdrowia – to także uczenie głęboko osobowej relacji lekarz–pacjent.

I w końcu, po czwarte, potrzebne jest głoszenie właściwej teologii. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1520) podstawowym skutkiem sakramentu namaszczenia chorych jest umocnienie w chorobie mocą Ducha Świętego (to pewna analogia do bierzmowania, bo namaszczenie olejem świętym jest symbolem wewnętrznego namaszczenia Duchem). Jest to ciągle niedowartościowany potencjał tego sakramentu<sup>29</sup>. Jak trafnie puentuje to Jerzy Stefański: „W świetle nowej formuły sakramentalnej, Duch Święty ukazuje się jako wielki terapeuta wierzących,

<sup>27</sup> Zob. R. Cessario, *The seven sacraments of the Catholic Church*, s. 244–245.

<sup>28</sup> Warto zwrócić uwagę na monumentalną pozycję, która, odwołując się szeroko do literatury patrystycznej, podejmuje te wątki: J.-C. Larchet, *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*.

<sup>29</sup> Ciągle jeszcze ukazują się znaczące współczesne opracowania sakramentologii, które skutki tego sakramentu opisują zasadniczo w kluczu trydenckim. Zob. L. Feingold, *Touched by Christ. The sacramental economy*, Steubenville 2023, s. 372–375.

ponieważ On jest źródłem sił, które podtrzymują chorego w jego słabej kondycji”<sup>30</sup>. Można postawić tu odważną, aczkolwiek wielce prawdopodobną tezę, że niewielu księży przeczytało tekst o skutkach tego sakramentu w Katechizmie, gdzie w zaledwie czterech punktach (1520–1523) mamy ogromne bogactwo treści. Jest to świetna synteza posoborowej teologii namaszczenia chorych, w której mamy ukazane wielorakie aspekty łaski związanej z tym sakramentem we współczesnym ujęciu<sup>31</sup>. Aby wierni mogli odkryć i pragnąć tej łaski, niezbędna jest katecheza sakramentalna głoszona nie tylko chorym, ale i wszystkim wiernym, co obudziłoby w Kościele świadomość daru, jaki Jezus przygotował tym, którzy potrzebują pomocy w chorobie.

### 3. Perspektywy — czym i gdzie warto się inspirować

Warto tu zwrócić uwagę na trzy główne obszary, które zawierają ogromny potencjał dla pogłębienia możliwości głoszenia Ewangelii w posłudze wobec chorych.

Po pierwsze, jest to poszerzenie i dostosowanie tekstów liturgii namaszczenia do sytuacji chorego. Wydaje się, że posoborowy rytuał nie do końca spełnił postulat zawarty w soborowej konstytucji nakazujący, by „modlitwy wchodzące w skład obrzędu namaszczenia chorych tak opracować, aby odpowiadały różnym stanom chorych przyjmujących ten sakrament”<sup>32</sup>. Być może wynikało to z naturalnej cechy liturgii, która w najlepszym tego słowa znaczeniu jest bardzo konserwatywna, dzięki czemu jest trwałym nośnikiem Tradycji. Z drugiej strony dzisiaj samo pojęcie choroby uległo sporej ewolucji, a teologiczne przesunięcie akcentów w rozumieniu tego sakramentu sprawiło, iż znacznie poszerzył się zakres osób, które powinny być uwzględniane jako podmiot namaszczenia. Stąd, po 50 latach od wprowadzenia do użytku liturgicznego, obecny rytuał wymaga pewnej, i to bardziej niż tylko „kosmetycznej”,

<sup>30</sup> J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Gniezno 2024, s. 178.

<sup>31</sup> Por. D. Kwiatkowski, *Gli effetti del sacramento degli infermi secondo l'Ordo Unctionis Infirmorum e il Catechismo della Chiesa Cattolica. In riferimento alle fonti storiche e liturgiche*, Roma 1998, s. 152–155.

<sup>32</sup> Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*, 75.

korekty, która – zgodnie z zasadą *lex orandi – lex credendi*<sup>33</sup> – kładłaby większy nacisk przede wszystkim na umocnienie łaską chorego jako główny skutek sakramentu przy jednoczesnym wzięciu pod uwagę całego wachlarza różnorodnych sytuacji i przypadków chorób<sup>34</sup>. Chodzi tu szczególnie o modlitwy przewidziane bezpośrednio po namaszczeniu, które w sposób szczególny odnoszą się do łaski udzielanej w tym sakramencie. Aktualny obrzęd zawiera pięć wariantów takich modlitw, które uwzględniają następujące sytuacje: (a) pełne uzdrowienie, (b) uzdrowienie przychodzące przez cierpienie, (c) osoby w podeszłym wieku, (d) umocnienie dla osób w wielkim niebezpieczeństwie, (e) przebaczenie i ulga dla osób w agonii<sup>35</sup>.

W obrębie Kościoła katolickiego to ciągle raczej nieśmiałe (i nie zawsze udane<sup>36</sup>) próby. Jako pewien pozytywny przykład można tu wskazać cztery własne wersje modlitw po namaszczeniu wprowadzone w rycie w liturgii dominikańskiej z 2001 roku. Pierwsza to modlitwa przeznaczona dla chorego przed operacją chirurgiczną<sup>37</sup>, która w istocie jest dostosowanym wariantem pierwszej modlitwy po namaszczeniu z obrzędów umieszczonych w księdze *Sakramenty chorych*. Kolejne trzy zainspirowane są już innymi źródłami wywodzącymi się ze skarbca Tradycji. Są to modlitwy odmawiane w przypadku chorego: w ciężkiej chorobie, pragnącego ulgi i proszącego o zdrowie<sup>38</sup>. Ponadto rubryka<sup>39</sup> pozwala tutaj na wykorzystanie w tej funkcji fragmentów kilkunastu psalmów odpowiadających adekwatnie treścią do kondycji chorego, umieszczonych w dodatku do obrzędu<sup>40</sup>. Jeszcze dalej idzie obowiązujący obecnie w USA obrzęd namaszczenia chorych, który, poza znanymi z wydania

33 Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, s. 61.

34 Por. B. T. Morrill, *Divine worship and human healing. Liturgical theology at the margins of life and death*, Collegeville 2009, s. 170–177; J. Surzykiewicz, *Krankensalbung ein Zeichen der Zuwendung und Heilszusage: vorläufige Ergebnisse einer Studie*, „Teologia i Moralność” 14 (2019) nr 1, s. 171–173.

35 Zob. *Sakramenty chorych*, Obrzędy nr 100 A-E, s. 76–78.

36 *Alternative futures for worship*, vol. 7: *Anointing of the sick*, ed. P. E. Fink, Collegeville 1987, s. 85–142.

37 *Proprium Ordinis Praedicatorum. Documenta II: Ordo unctionis infirmorum eorumque spiritualis curae*, Roma 2008, nr 70, s. 61.

38 *Proprium Ordinis Praedicatorum*, nr 70, s. 61–62.

39 *Proprium Ordinis Praedicatorum*, s. 62.

40 Zob. *Proprium Ordinis Praedicatorum*, s. 130–133.

typicznego, zawiera więcej wariantów modlitw po namaszczeniu np. dla dzieci czy dla młodych ludzi<sup>41</sup>. Jest to ciągle niewykorzystany obszar w zakresie adaptacji formuł liturgicznych, choć Wprowadzenie teologiczne do posoborowych obrzędów Sakramentów chorych pozostawia w tym zakresie poszczególnym Konferencjom Episkopatu znaczną swobodę<sup>42</sup>. Działania idące odważniej w tym kierunku pomogłyby nie tylko w akomodacji obrzędu namaszczenia do różnorodnych przypadków chorobowych, z którymi spotyka się duszpasterz, ale przede wszystkim byłyby praktycznym położeniem mocniejszego akcentu w liturgii na to, że jest to rzeczywiście sakrament adresowany przez Kościół do chorych w bardzo konkretnych okolicznościach ich dolegliwości.

Ogromną inspiracją mogą być w tym zakresie również rytuały innych wyznań, zwłaszcza prawosławny, w którym pełna liturgia namaszczenia mieści się na kilkudziesięciu stronach – właściwie jest to siedem kolejnych liturgii przeznaczonych kolejno dla siedmiu kapłanów sprawujących wspólnie „Obrzęd świętego oleju”<sup>43</sup>. Co ciekawe, także rytuały protestanckie (sic!) – szczególnie w USA<sup>44</sup> – oraz rytuał anglikański dla Kościoła Anglii<sup>45</sup> opublikowany w 2000 roku, zawierają wiele interesujących wariantów nie tylko modlitw, ale i formularzy dostosowanych do sytuacji chorego. W tym kontekście warto zauważyć swoistą „furtkę” otwierającą drogę do tradycji anglikańskiej w postaci ordynariatów dla byłych anglikanów, ustanowionych w 2011 roku przez Benedykta XVI, gdzie w ten sposób w obrębie Kościoła katolickiego pojawiają się elementy przejęte z tradycji anglikańskiej. Konkretnie w nowym rytuale anglokatolickim mamy ponad 20 dodatkowych modlitw nad chorym w różnych sytuacjach<sup>46</sup>.

Drugi obszar to dowartościowanie eklezjalności obrzędu namaszczenia chorych. Jak już wspomniano, element ten podkreślany jest w tradycji wschodniej, ale i nasze ordo zachęca do udziału np. całej rodziny

41 Zob. R. Stice, *Understanding the sacraments of healing: A rite-based approach*, Chicago 2015, s. 147.

42 Sakramenty chorych, Wprowadzenie nr 38–39, s. 30–31.

43 Zob. *Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016, s. 143–212.

44 Zob. zwłaszcza *The United Methodist book of worship*, Nashville 1992, s. 613–629.

45 Zob. *Common worship: Ministry to the sick*, London 2000, s. 76–81.

46 Zob. *Divine worship. Pastoral care of the sick and dying*, London 2020, s. 85–94.

czy przyjaciół chorego<sup>47</sup>. Daje to choremu poczucie, że Kościół jest przy nim. Należy zalecenie to odczytywać szerzej jako szansę duszpasterską nie tylko w wymiarze sakramentalnym, lecz także modlitewnym, poprzez uruchomienie w tym celu grup parafialnych np. Caritas czy kół różańcowych, by chory mógł czuć stałe, rzeczywiste wsparcie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w chorobach przewlekłych. Odwiedziny chorego z posługą modlitwy oraz czytaniem słowa Bożego mogłyby stać się dla niego konkretnym umocnieniem wiary wobec cierpienia. Jeśli naprawdę wierzymy, że chorzy są skarbem wspólnoty, to aby tak było, trzeba im pomóc z wiarą ofiarować cierpienie dla Kościoła – to daje płodność wspólnocie poprzez wymianę darów<sup>48</sup>.

Trzeci obszar do odkrycia to pogłębienie świadomości ekumenicznej. W tym zakresie można wskazać dwa uzupełniające się wymiary. Po pierwsze, idzie tu o posługę w jednostkach medycznych wobec niekatolików, którzy często są pozbawieni opieki duszpasterskiej ze względu na brak dostępu do duchownego własnego wyznania. Trzeba pamiętać, że mamy w Polsce coraz bardziej pluralistyczne społeczeństwo, głównie w wyniku migracji, i coraz częściej będziemy spotykać chrześcijan z innych Kościołów proszących o wsparcie duchowe. Zawsze w takiej sytuacji możliwa jest wspólna modlitwa i ryt błogosławieństwa chorego<sup>49</sup>, a nawet pod pewnymi warunkami udzielenie sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia<sup>50</sup>. Po drugie, w tym kontekście, potrzeba edukacji ekumenicznej<sup>51</sup>, gdyż w naszym społeczeństwie mamy bardzo małą wiedzę o „innych”, co podtrzymuje stereotypy, rodzi dystans,

47 Por. Sakramenty chorych, Obrzędy nr 88, s. 91.

48 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 1522.

49 A także inne sakramentalia. Zob. M. Kahle, *Die Sakramentalien im Allgemeinen*, w: *Die Sakramentalien*, Hrsg. M. Stichelbroeck, Kisslegg-Immenried 2025, s. 55–63.

50 Zob. Kodeks prawa kanonicznego. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022, kan. 844 § 3 i 4. Szerzej: J. Froniewski, *Możliwości i perspektywy ekumenicznej posługi duchownych wobec chorych w warunkach hospitalizacji*, „*Ekonomia – Wrocław Economic Review*” 23 (2017) no. 4, s. 125–137. Por. H. Duesberg, *Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus*, w: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Hrsg. M. Klessmann, Göttingen 2013, s. 296–307.

51 Por. W. Lüssi, *Von Nebeneinander zum Miteinander. Non-formale Bildung mit ökumenischer Weite*, w: *Ökumenisch lernen – Ökumene lernen. Perspektiven für Religionsunterricht und kirchliche Handlungsfelder*, Hrsg. N. Ottiger, E. Ebel, C. Höger, Zürich 2024, s. 247–266.

a nawet lęk. Dotyczy to nie tylko wiernych, ale i duchownych oraz personelu medycznego. Zwłaszcza ta ostatnia grupa jest tu szczególnie istotna, bo ma bezpośredni kontakt z chorymi (głównie pielęgniarki), co umożliwia lepsze rozeznanie potrzeb duchowych pacjentów i dotarcie do nich na czas z posługą słowa i sakramentów. Na szczęście pojawia się już w naszym kraju dobra, specjalistyczna literatura na ten temat przeznaczona do kształcenia przyszłych kadr medycznych<sup>52</sup>.

## Zakończenie

Tekst ten stanowi jedynie szkic ukazujący szerokie pole możliwości wykorzystania sprawowania sakramentu namaszczenia chorych (a szerszej posługi wobec chorych) jako przestrzeni do głoszenia Ewangelii. Co istotne jest to możliwe w pełni jedynie na bazie właściwej, tzn. integralnej teologii<sup>53</sup>, zakorzenionej w posoborowej wizji tego sakramentu jako adresowanego do chorych, a nie jedynie umierających. Zapewne problem wart jest szerszego opracowania pastoralnego, rozwijającego zaledwie nakreślone tu wątki, w postaci wielopłaszczyznowego projektu naukowego. Jednak już to, co zaprezentowano, pokazuje, jak w praktyce jest to mało odkryte zagadnienie, które kryje w sobie ogromny, niewykorzystany potencjał w wielu obszarach. Na koniec – jako swoista klamra tych przemyśleń – niech przemówi znów papież Benedykt XVI, który w adhortacji *Verbum Domini* zachęcał:

Byłoby dobrze, gdyby w parafiach, a zwłaszcza w szpitalach, w zależności od okoliczności, udzielano sakramentu chorych w formie wspólnotowej. Przy tych okazjach należy poświęcić więcej czasu na celebrację Słowa i pomóc chorym

<sup>52</sup> Zob. Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016. Por. w szerszym kontekście: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Hrsg. M. Klessmann, Göttingen 2013.

<sup>53</sup> Tę integralność należy rozumieć nie tylko jako pełne przyjęcie doktryny posoborowej, ale także jako nieprzeciwstawianie jej w ostrej opozycji wobec tradycyjnej nauki Kościoła, reprezentowanej przez teologię scholastyków i Sobór Trydencki (za Benedyktem XVI hermeneutyka ciągłości, a nie zerwania). Przykładem takiego podejścia może tu być opracowanie nauki o tym sakramencie w: R. Cessario, *The seven sacraments of the Catholic Church*, s. 232–245.

wiernym w przeżywaniu z wiarą swojego cierpienia, w jedności z odkupieńczą ofiarą Chrystusa, która wyzwala nas od zła<sup>54</sup>.

## Bibliografia

- Alternative futures for worship, vol. 7: Anointing of the sick, ed. P. E. Fink, Collegeville 1987.
- Barber M. P., *The Bible and the anointing of the sick. Healing in Christ*, Grand Rapids 2025.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 30.09.2010.
- Cessario R., *The seven sacraments of the Catholic Church*, Grand Rapids 2023.
- Common worship: Ministry to the sick*, London 2000.
- Divine worship. Pastoral care of the sick and dying*, London 2020.
- Duesberg H., *Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus*, w: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Hrsg. M. Klessmann, Göttingen 2013, s. 296–307.
- Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016.
- Feingold L., *Touched by Christ. The sacramental economy*, Steubenville 2023.
- Froniewski J., *Możliwości i perspektywy ekumenicznej posługi duchownych wobec chorych w warunkach hospitalizacji*, „*Ekonomia – Wrocław Economic Review*” 23 (2017) no. 4, s. 125–137, <https://doi.org/10.19195/2084-4093.23.4.10>.
- Ilo S. Chu, *Schmerz und Leid: Trost finden in einer lebendigen Kirche*, „*Concilium*” 61 (2025) H. 5, s. 499–507, <https://doi.org/10.5771/0588-9804-2025-5>.
- Jordahn O., *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, w: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. Zum 75. Geburtstag von Theodor Schneider*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz 2005, s. 445–466.
- Kahle M., *Die Sakramentalien im Allgemeinen*, w: *Die Sakramentalien*, Hrsg. M. Sticklebroeck, Kisslegg-Immenried 2025, s. 11–64.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

---

54 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 61.

- Klessmann M., *Die prophetische Dimension der Seelsorge im Krankenhaus*, w: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Hrsg. M. Klessmann, Göttingen 2013, s. 283–295.
- Kodeks prawa kanonicznego. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.
- Kwiatkowski D., *Gli effetti del sacramento degli infermi secondo l'Ordo Unctionis Infirmorum e il Catechismo della Chiesa Cattolica. In riferimento alle fonti storiche e liturgiche*, Roma 1998.
- Łabuda P., „Wielu chorych namaszczało olejem i uzdrawiali” (Mk 6, 13), w: *Sakramenty Kościoła: sakramenty uzdrowienia, sakramenty w służbie komunii*, red. P. Łabuda, Tarnów 2019, s. 111–124.
- Łanoszka M., *Choroba i uzdrowienie (namaszczenie chorych) w ekonomii zbawienia Starego Testamentu – Pięcioksiąg*, w: *Sakramenty Kościoła: sakramenty uzdrowienia, sakramenty w służbie komunii*, red. P. Łabuda, Tarnów 2019, s. 83–91.
- Larchet J.-C., *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, tłum. N. Aleksiejuk, Hajnówka 2013.
- Lüssi W., *Von Nebeneinander zum Miteinander. Non-formale Bildung mit ökumenischer Weite*, w: *Ökumenisch lernen – Ökumene lernen. Perspektiven für Religionsunterricht und kirchliche Handlungsfelder*, Hrsg. N. Ottinger, E. Ebel, C. Höger, Zürich 2024, s. 247–266.
- Merlino J. I., Raman A., *Health care's service fanatics: How the Cleveland Clinic leaped to the top of the patient-satisfaction surveys*, „*Harvard Business Review*” 91 (2013) no. 5, s. 108–116.
- Meyendorff P., *The anointing of the sick*, Crestwood 2009.
- Morrill B. T., *Divine worship and human healing. Liturgical theology at the margins of life and death*, Collegeville 2009.
- Müller G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Nicolas J.-H., *Catholic dogmatic theology – a synthesis. Book 3: On the Church and the Sacraments*, transl. M. K. Miner, Washington 2024.
- Ostryżek A., Marcinkowski J. T., *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia a teoria i praktyka kliniczna*, „*Problemy Higieny i Epidemiologii*” 93 (2012) nr 4, s. 682–686.
- Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016.

- Pismo Święte Nowego Testamentu, przekład z jęz. oryg. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2014.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska), Poznań 1994.
- Proprium Ordinis Praedicatorum. Documenta II: Ordo unctionis infirmorum eorumque spiritualis curae*, Roma 2008.
- Revel J.-Ph., *Traité des sacrements*, t. 6: *L'onction des malades. Rédemption de la chair et par la chair*, Paris 2009.
- Rieger H.-M., *Gesundheit. Erkundungen zu einem menschenangemessenen Konzept*, Leipzig 2013.
- Sailer-Pfister S., *Gesundheit – die neue Religion? Zu den Heil(ung)sversprechen der Gesundheitsgesellschaft*, w: *Gesundheit – das höchste Gut? Anfragen aus Theologie, Philosophie und Pflegewissenschaft*, Hrsg. I. Proft, H. Zaborowski, Freiburg im Br. 2019, s. 117–139.
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 2021.
- Sambor P., *Sakrament namaszczenia chorych*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 419–455.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963.
- Stefański J., *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000.
- Stefański J., *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Gniezno 2024.
- Stice R., *Understanding the sacraments of healing: A rite-based approach*, Chicago 2015.
- Surżykiewicz J., *Krankensalbung ein Zeichen der Zuwendung und Heilszusage: vorläufige Ergebnisse einer Studie*, „Teologia i Moralność” 14 (2019) nr 1, s. 139–179, <https://doi.org/10.14746/tim.2019.25.1.9>.
- The United Methodist book of worship, Nashville 1992.
- Twelftree G. H., *Jezus z czwartej Ewangelii – uzdrowiciel przynoszący życie od Boga*, tłum. M. i J. Szela, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31 (2023) nr 1, s. 23–42. <https://doi.org/10.34839/wpt.2023.31.1.23-42>.



**ks. Hubert Siepert**

 <https://orcid.org/0009-0009-1812-3491>  
[hubert.siepert@onet.pl](mailto:hubert.siepert@onet.pl)

---

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

## Nowe praktyki funeralne w kontekście teologii katolickiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.30302>

ks. Hubert Siepert — prezbiter diecezji łowickiej, magister teologii ogólnej (AKW 2021), licencjat kanoniczny z teologii pastoralnej (UKSW 2024) oraz doktor nauk teologicznych z zakresu teologii pastoralnej (UKSW 2025). Przestrzeń zainteresowania to relacja między teologią a nowymi technologiami, szczególnie SI, a także relacja między nauką a teologią. Redaktor naczelny rocznika *Studia Loviciensia*. Obecnie pracuje jako wikariusz w parafii św. Jana Chrzciciela w Kutnie.

---

**Article history** • Received: 30 Nov 2025 • Accepted: 27 Feb 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

### Nowe praktyki funeralne w kontekście teologii katolickiej

Rozwój technologii, przemiany kulturowe oraz rosnąca wrażliwość ekologiczna społeczeństw zachodnich prowadzą do pojawienia się nowych form postępowania ze zwłokami ludzkimi. Obok tradycyjnego pochówku ziemnego i kremacji coraz częściej proponuje się akwamację (hydrolizę alkaliczną), tzw. „kompostowanie” ciał ludzkich (naturalną redukcję organiczną) oraz różne formy „zielonego pochówku”. Artykuł przedstawia te praktyki w świetle katolickiej antropologii, teologii ciała i eschatologii z uwzględnieniem nauczania Magisterium Kościoła, zwłaszcza instrukcji „Ad resurgendum cum Christo” oraz nowszych wypowiedzi episkopatów. Autor ukazuje teologiczną logikę chrześcijańskiego pogrzebu, podkreślając nierozdzielność osoby i ciała, nadzieję zmartwychwstania oraz znaczenie symboliki grobu jako miejsca pamięci, modlitwy i nadziei. Na tym tle poddane zostają krytycznej analizie resomacja i naturalna redukcja organiczna interpretowane jako formy radykalnego utilitaryzmu oraz przejaw ryzyka immanentyzmu i wizji człowieka rozpuszczającego się w „cyklu natury”. Jednocześnie artykuł wskazuje na możliwość inkulturacji w obszarze tzw. zielonego pochówku, o ile zachowana zostaje integralna wizja osoby ludzkiej, godność ciała po śmierci oraz chrześcijańskie rozumienie ekologii integralnej.

**Słowa kluczowe:** nowe formy pochówku, teologia ciała, eschatologia chrześcijańska, ekologia integralna, pogrzeb katolicki

---

## Abstract

### New funeral practices in the context of Catholic theology

The rapid development of technology, cultural changes and the growing ecological awareness of Western societies have led to the emergence of new ways of handling human remains. Alongside traditional inhumation and cremation, methods such as alkaline hydrolysis (resomation), so-called “human composting” (natural organic reduction), and various forms of “green burial” are increasingly being promoted. This article examines these practices in the light of Catholic anthropology, the theology of the body and Christian eschatology, with particular reference to the Magisterium of the Church, especially the instruction “Ad resurgendum cum Christo” and recent episcopal documents. The author presents the theological logic of the Christian funeral, emphasizing the inseparable unity of body and person, the hope of the resurrection and the symbolic role of the grave as a place of memory, prayer and hope. Against this background, resomation and natural organic reduction are subjected to critical analysis as expressions of a radical utilitarian approach to the body and as practices that risk an immanent, quasi-pantheistic vision of the human person “dissolved” into the

cycle of nature. At the same time, the article points to the possibility of a properly understood “green burial” as a space for inculturation, provided that the dignity of the human body after death and the Christian concept of integral ecology are preserved.

**Keywords:** new forms of burial, theology of the body, Christian eschatology, integral ecology, Catholic funeral

---

Rozwój technologii, przemiany kulturowe, rosnąca świadomość ekologiczna oraz procesy sekularyzacji i zaniku klasycznych form religijności na Zachodzie (zwłaszcza malejące znaczenie kościołów chrześcijańskich) prowadzą do pojawienia się nowych form pochówku zmarłych oraz nowych sposobów myślenia o ludzkiej przemijalności. Metody takie jak akwamacja (hydroliza alkaliczna, zwana także resomacją), „kompostowanie” ciał ludzkich (tzw. naturalna redukcja organiczna) oraz różne formy „zielonego pochówku” są proponowane jako alternatywa dla tradycyjnego pochówku ziemnego bądź kremacji. Zwolennicy tych form argumentują za ich przydatnością oraz ekologicznym charakterem. Równocześnie rodzą się pytania o zgodność takich praktyk z antropologią chrześcijańską i nauczaniem Kościoła katolickiego, zwłaszcza w kontekście teologii ciała, eschatologii oraz koncepcji ekologii integralnej. Rodzące się pytania nie dotyczą wyłącznie dopuszczalności technicznej nowych praktyk, lecz przede wszystkim tego, jaką wizję człowieka i śmierci one implikują.

Niniejszy artykuł podejmuje refleksję nad tym zagadnieniem. W pierwszej części przedstawione zostaną podstawy katolickiej teologii ciała i eschatologii podkreślające godność ludzkiego ciała po śmierci oraz wiarę w zmartwychwstanie. Następnie omówione zostaną elementy katolickiego rytuału pogrzebowego oraz wybrane dokumenty Kościoła dotyczące pochówku – szczególnie instrukcja *Ad resurgendum cum Christo* (2016) Kongregacji Nauki Wiary. Na tym tle przeanalizowane zostaną nowe formy pochówku pojawiające się we współczesnej kulturze Zachodu w kontekście rosnącej wrażliwości ekologicznej społeczeństw rozwiniętych.

## 1. Teologiczne rozumienie ciała i eschatologia katolicka – godność ciała ludzkiego po śmierci

Antropologia chrześcijańska zakłada jedność zachodzącą pomiędzy sferą cielesną i duchową w człowieku. Tekst biblijny ukazuje człowieka jako ukształtowanego z prochu ziemi, który jednocześnie posiada w sobie tchnienie samego Boga (por. Rdz 2, 7). Jak zauważa papież Franciszek, wskazuje to na związek człowieka z dziełem stworzenia. Ludzkie ciało uczynione jest z tych samych pierwiastków co powietrze, którym oddycha, oraz woda, która je odżywia, odnawia. Równocześnie ta rzeczywistość materialna przeniknięta jest sferą boskiego tchnienia<sup>1</sup>. Stanowi ona wyraz stwórczej woli Boga. Materia i ludzka cielesność nie są konsekwencjami pradawnego, mitologicznego upadku w materię, jak przekazywali w swoich poglądach gnostycy<sup>2</sup>.

Ciało w myśli chrześcijańskiej stanowi również świątynię samego Boga (por. 1 Kor 6, 19). Nie jest oderwane od transcendencji, lecz jest z nią bezpośrednio powiązane oraz przez nią chciane. Stanowi przestrzeń realizacji wewnętrznego życia duchowego oraz relacji z Bogiem. Jest to o tyle godne uwagi, iż w kontekście starożytnym istniał wyraźny rozdział pomiędzy duszą i ciałem. Nie tylko w kontekście gnostyckim, ale także w znacznej części ówczesnej myśli filozoficznej i antropologicznej. Rozpowszechniony był ideał platoński, który ukazywał cielesność jako więzienie ograniczające ludzką duszę. Tylko ta druga miała w sobie charakter ściśle boski, gdyż odnosiła człowieka do wiecznego i niematerialnego Boga, od którego niedoskonała i przemijająca materia nie może pochodzić<sup>3</sup>.

Antropologia teologiczna splata się także z eschatologią. Kluczowym wyróżnikiem tej drugiej w tradycji chrześcijańskiej jest przekonanie o zmartwychwstaniu ciała. Jest to prawda, która wynika w ścisłym znaczeniu z objawienia i odnosi się wprost do osoby Chrystusa. Święty Paweł pisze do Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus

1 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 2.

2 Por. P. Piwowarczyk, *Mistycyzm żydowski a gnostycyzm w późnej starożytności*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) nr 2, s. 283.

3 Por. W. Turek, *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26–27; 2, 8; 1 Kor 3, 16*, „Vox Patrum” 63 (2015) z. 35, s. 1.

zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 12–19).

Zmartwychwstanie Chrystusa, a co za tym idzie kwestia zmartwychwstania każdego człowieka w ślad za Zbawicielem, przedstawia się jako centrum nadziei chrześcijańskiej. Katechizm Kościoła katolickiego podejmuje tematykę zmartwychwstania lub do niej bezpośrednio nawiązuje, w 62 artykułach<sup>4</sup>. Prawda o zmartwychwstaniu pojawia się także w modlitwie Kościoła. W każdej niedzielnej celebracji Mszy Świętej, jak również w uroczystościach liturgicznych, odmawiane jest nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary, które podkreśla rolę i powagę zmartwychwstania Chrystusa<sup>5</sup>.

Warto jednak zauważyć, że centralne znaczenie prawdy o zmartwychwstaniu może nie mieć do końca odzwierciedlenia w świadomości członków Kościoła<sup>6</sup>, co może przekładać się na postrzeganie ich własnej cielesności w przestrzeni życia religijnego, a także na podejście do zagadnień powiązanych z pogrzebem. Jak zauważył Dariusz Kowalczyk: „Ktoś słusznie stwierdził, że chrześcijaństwo przez swoje cmentarze może sprawiać wrażenie religii, która uważa materię i ciało za coś niegodnego człowieka. Gdyby jakiś przybysz z daleka, zupełnie nieobeznany

4 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2012, 349, 366, 428, 556, 625–627, 638–659, 988n, 1023, 1026, 1038, 1096, 1163n, 1166–1167, 1214, 1323, 1330, 1337n, 1391, 1429, 1449, 1468, 1523, 1681, 1689, 1988, 2042, 2174, 2300, 2606, 2641, 2719, 2741, 2746, 2795, 2816.

5 Por. P. Barto, *Wiara w zmartwychwstanie ciała według Katechizmu Kościoła katolickiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 12 (2013), s. 7.

6 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, 17.05.1979, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790517\\_escatologia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html) (30.11.2025).

z nauczaniem Kościoła, chciał dojść do jakichś wniosków na podstawie nagrobkowych napisów, to zapewne w żadnej mierze nie mógłby odkryć, że chrześcijanie wierzą w zmartwychwstanie ciała”<sup>7</sup>. Uwaga ta pokazuje rozdzwięk między doktryną a praktyką kulturową chrześcijan.

Dlatego w kontekście formacji oraz praktyki duszpasterskiej Kościoła powinno powracać się nieustannie do podstawowych prawd wiary także w kontekście duszpasterstwa powiązanego z pogrzebami katolickimi. Wszakże to właśnie w czasie pogrzebu podkreśla się godność osoby ludzkiej, która obejmuje także wymiar cielesny. W liturgii pogrzebowej Kościoła łacińskiego ciało zmarłego jest okadzane oraz kropione wodą święconą. Są to znaki czci oraz oczyszczenia. Wypływają one z przekonania, że ciało ludzkie było świątynią Ducha Świętego oraz że zostało wykupione przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa<sup>8</sup>. Po śmierci ludzka dusza doświadcza oddzielenia od ciała, które ulega zniszczeniu. Rzeczywistość duchowa człowieka idzie na spotkanie z Bogiem, jednakże oczekuje równocześnie ponownego zjednoczenia ze swoim ciałem<sup>9</sup>.

Wynika z tego duży szacunek wobec ludzkiej cielesności, który charakteryzował chrześcijaństwo od początku swojego istnienia. Kościół nigdy nie traktował ciał zmarłych jako bezwartościowych szczątków, lecz jako zasiew przyszłego ciała uwielbionego (por. 1 Kor 15, 42–44). Stąd też ta metafora „zasiewu” wrzuconego do ziemi, aby wydał plon, także w wymiarze symbolicznym wpływała na rozumienie pochówku. Kościół doceniał i stosował pochówek ciała w ziemi, widząc je jako zapowiedź przyszłego plonu, który objawi się przy zmartwychwstaniu umarłych.

## 2. Rytuał pogrzebowy i nauczanie Kościoła o pochówku

Katolickie Obrzędy pogrzebu oraz inne dokumenty Kościoła wyrażają wprost prawdy omówione powyżej. Pochówek zmarłych od wieków

7 D. Kowalczyk, *Zmartwychwstanie ciała*, „Życie Duchowe” (2005) nr 42, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-158.zmartwychwstanie-ciala.htm> (30.11.2025).

8 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Ad resurgendum cum Christo* dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji, 25.10.2016, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160815\\_ad-resurgendum-cum-christo\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_pl.html) (30.11.2025).

9 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 997.

zaliczany jest do uczynków miłosierdzia względem ciała. Katechizm stwierdza jednoznacznie: „Ciała zmarłych powinny być traktowane z szacunkiem i miłością wypływającą z wiary i nadziei zmartwychwstania. Grzebanie zmarłych jest uczynkiem miłosierdzia względem ciała; jest uczczeniem dzieci Bożych, będących świątynią Ducha Świętego”<sup>10</sup>. W przytoczonym fragmencie nauczania pojawia się ponownie motyw ciała jako świątyni Ducha Świętego. Człowiek w swojej cielesności staje się materialną obecnością Boga w świecie oraz przestrzenią, dzięki której inni ludzie mogą Boga zobaczyć oraz Go doświadczyć. Również we wprowadzeniu do Obrzędów pogrzebu podkreślona jest ta prawda: „Unikając próżnej okazałości, należy oddać cześć ciałom zmarłych wiernych, które były świątynią Ducha Świętego”<sup>11</sup>. W swoich modlitwach liturgia wspomina: „Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”<sup>12</sup>. Procesja na cmentarz oraz obrzęd złożenia ciała do grobu nasycone są symboliką zasiewu i oczekiwania. Grób chrześcijański staje się miejscem modlitwy i nadziei.

Kościół od początku swojego istnienia troszczył się o odpowiednie podejście do pochówku swoich członków. W starożytności potępiano praktyki uważane za pogańskie takie jak palenie zwłok oraz porzucanie ciała bez odpowiedniego pochówku<sup>13</sup>. Sprzeciw wobec kremacji miał charakter religijny. Utożsamiano pochówek ziemny z głęboką wiarą w zmartwychwstanie. Doczesne ciało stawało się zasiewem ciała zmartwychwstałego. Zakaz ten w formie kategorycznej znalazł się później w kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku<sup>14</sup>. Kanony 1203 § 2 oraz 1240 § 4, n. 5 tego kodeksu nakazują odmowę pogrzebu katolickiego osobom,

<sup>10</sup> Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2300.

<sup>11</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, w: *Obrzędy pogrzebu*, Katowice 2021, 3.

<sup>12</sup> Paweł VI, I Prefacja za zmarłych, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 103.

<sup>13</sup> Por. J. J. Woźniak, *Kremacja w rozwoju historycznym i nauce Kościoła*, „Teologia i Człowiek” 40 (2017) nr 4, s. 191–192.

<sup>14</sup> *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, AAS 9 (1917) pars 2, kan. 1203 § 1.

które zdecydowały się na kremację swoich zwłok<sup>15</sup>. Wartym zauważyć jest to, że zakaz ten miał charakter kategoriyczny i bezwarunkowy. Nie uwzględniał motywacji osoby, lecz sam fakt kremacji uznawał za sprzeczny z wiarą. Mogło to także wynikać z propagowania tej formy pochówku przez ruchy liberalne, antyklerykalne czy wolnomularskie w XIX wieku, które otwarcie występowały przeciwko wierze katolickiej.

Sobór Watykański II i reformy posoborowe przyniosły nowe spojrzenie na rzeczywistość kremacji ludzkich zwłok i złagodzenie w tej materii stanowiska Kościoła. W 1963 roku Święte Oficjum (obecnie Dykasteria ds. Nauki Wiary) stwierdziło, że sama kremacja nie jest ze swojej natury czymś sprzecznym z wiarą chrześcijańską<sup>16</sup>. Tę intuicję rozwija obecny Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku, który w kan. 1176 § 3 stwierdza, że: „Kościół usilnie zaleca utrzymanie pobożnego zwyczaju grzebania ciał zmarłych; nie zakazuje jednak kremacji, jeżeli nie została wybrana z motywów przeciwnych nauce chrześcijańskiej”<sup>17</sup>.

Warto jednak zaznaczyć, że pomimo dopuszczenia kremacji Kościół wciąż preferuje pochówek ziemny. Potwierdza to najnowsza instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Ad resurgendum cum Christo*, która wprost stwierdza: „Kościół nadal preferuje pochówek ciał, jako że w ten sposób okazuje się większy szacunek zmarłym; kremacja jednak nie jest zakazana, «chyba że została wybrana z powodów sprzecznych z nauką chrześcijańską»”<sup>18</sup>. Dokument ten, zatwierdzony przez papieża Franciszka, w swojej refleksji nad chrześcijańskim pogrzebem, przytacza teologiczne podstawy dla klasycznie rozumianego pogrzebu ciała w ziemi. Zmartwychwstanie Jezusa jest centralną prawdą wiary chrześcijańskiej, stąd Kościół nieustannie podkreśla oraz zaleca, by ciała wiernych zmarłych chowane były na cmentarzu lub w innym miejscu świętym, gdyż właśnie taka forma pochówku najlepiej wyraża nadzieję na zmartwychwstanie ciała oraz podkreśla jego godność<sup>19</sup>.

15 Por. R. Groń, Kościół wobec kremacji zwłok ludzkich, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) nr 2, s. 100.

16 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 1.

17 Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 8 sierpnia 2023 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.

18 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 4.

19 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 3.

Kościół zarazem dostrzega, że praktyka życia, w tym także praktyka rytuałów przejścia, jakim jest niewątpliwie pogrzeb, wynika z konkretnej wizji rzeczywistości bądź też do niej prowadzi i ją kształtuje. Dlatego też Kościół: „Nie może zatem pozwolić na postawy i obrzędy, które uwzględniają błędne pojęcie śmierci, postrzeganej zarówno jako ostateczne unicestwienie osoby, jak i chwilę jej fuzji z matką naturą lub ze wszechświatem, jako etap w procesie reinkarnacji, lub też jako ostateczne wyzwolenie z «więzienia ciała»”<sup>20</sup>. Oznacza to sprzeciw wobec materializmu redukującego człowieka do materii, jak i wobec nurtów quasi-panteistycznych charakterystycznych dla duchowości typu New Age (stopienie się z naturą bądź przyrodą, wyzwolenie duszy z niewoli ciała).

Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo* podnosi także pewne kwestie natury bardziej praktycznej, które powiązane są z praktyką pogrzebową. Zakazane jest rozrzucanie skremowanych prochów osób zmarłych. Nie można także przechowywać ich w prywatnych domach. Powinny być złożone na cmentarzu bądź innym miejscu świętym. Nie wolno także robić z nich żadnej pamiątkowej biżuterii ani dzielić ich pośród członków rodziny<sup>21</sup>. Sprzeciw wobec tych praktyk wynika także z pewnej konkretnej wizji antropologicznej oraz eschatologicznej, jaka wynika z objawienia. Rozsypywanie prochów zmarłych, pozbawianie ich stałego i publicznego miejsca pochówku może kojarzyć się z ideą „rozpląnięcia” się osoby, podmiotu w przyrodzie i pociągać za sobą panteistyczne konotacje. To z kolei jest obce chrześcijańskiej eschatologii, która podkreśla indywidualną i podmiotową nieśmiertelność każdego człowieka.

Należy także zauważyć, że w przypadku osób, które podjęły decyzję o spopieleniu swoich zwłok, obrzędy pogrzebu katolickiego są sprawowane w takiej formie: „by było wiadomo, że Kościół wyżej ceni zwyczaj grzebania zwłok, ponieważ sam Chrystus chciał być pogrzebany”<sup>22</sup>. Powinno wyrażać się to chociażby w fakcie, że msza święta pogrzebowa powinna być celebrowana przy ciele zmarłego przed kremacją. Praktyka duszpasterska jest natomiast taka, że msza pogrzebowa sprawowana jest już po kremacji, przy urnie osoby zmarłej, zaraz przed złożeniem jej

<sup>20</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 3.

<sup>21</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 8.

<sup>22</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, 15.

do grobu. Stawia to pytanie o praktykę duszpasterską Kościoła w Polsce, a także zasadność tak skonstruowanej, od strony obrzędu, wizji pochówku. Pociąga to za sobą pytania natury teologiczno-pastoralnej oraz liturgicznej i może stanowić pole do dalszych badań.

Podsumowując, nauczanie Kościoła stoi na stanowisku, że pochówek ciała w ziemi, od strony symbolicznej, najlepiej oddaje chrześcijańską nadzieję na zmartwychwstanie ciała. Dopuszczona jest jednocześnie praktyka kremacji, jeśli tylko podjęcie decyzji o niej nie wynika z pobudek światopoglądowych i religijnych, które przeczą wierze katolickiej. Gdy już kremacja doszła do skutku, Kościół nie dopuszcza rozsypywania prochów zmarłych bądź jakiegokolwiek manipulacji tymi szczątkami. Powinny one spocząć na cmentarzu w konkretnym grobie, tak aby pamięć o zmarłej osobie mogła być kultywowana.

### **3. Nowe sposoby ujmowania praktyk pogrzebowych a nauczanie Kościoła**

We współczesnym dyskursie pojawiają się propozycje, by bardziej włączyć zmarłych w obieg życia. Na przykład w myśl idei tzw. nekrowitalizmu, o której pisze Ewa Domańska. Idea ta upatruje możliwość czerpania życia z tego, co uważane jest powszechnie za martwe. Konceptje tego typu podkreślają biologiczną jedność ludzi z całym ekosystemem oraz sugerują, że ciało ludzkie można traktować jako źródło nowego życia (choćby w formie kompostu użyźniającego ziemię)<sup>23</sup>.

Z perspektywy antropologii integralnej rodzi to poważne pytanie. Czy w ten sposób nie zaciera się różnicy pomiędzy osobą a przedmiotem biologicznym? Ekologia integralna, którą głosi Kościół, stoi na stanowisku, że degeneracja środowiska naturalnego wiąże się także z degeneracją stosunków międzyludzkich i całego życia społecznego. Myśląc o ekologii, należy także pamiętać o ekologii człowieka, gdyż istota ludzka nie jest tylko czystym i abstrakcyjnym duchem, ale także stanowi swoją własną naturę, o którą należy dbać, którą należy pielęgnować i rozwijać<sup>24</sup>. Degradacja stworzenia zaczyna się tam, gdzie ciało ludzkie

<sup>23</sup> Por. E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 15–20.

<sup>24</sup> Por. Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 6.

traktowane jest wyłącznie w kategoriach użyteczności – jako materiał lub odpad.

Wątek ten podejmuje w swoim nauczaniu obecny papież Leon XIV. Szczególnie w cyklu katechez środowych, które poświęcone są konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Papież zauważa tam, że redukcjonowanie ludzkiego ciała do przedmiotu głęboko uderza w godność osoby ludzkiej. Leon XIV zauważa, że należy przewyższyć niezdrowy dualizm ciała i duszy i promować integralne rozumienie człowieka, jako jedności ciała i duszy<sup>25</sup>.

W kolejnej części artykułu przedstawione zostaną nowe formy pochówku i podejścia do ludzkich zwłok. Ze szczególnym uwzględnieniem dwóch form: hydrolizy alkalicznej oraz naturalnej redukcji organicznej. Nastąpi także ich ocena w świetle teologii katolickiej.

### 3.1. Hydroliza alkaliczna

Hydroliza alkaliczna, zwana także resomacją bądź akwamacją ludzkich zwłok, a także płynną kremacją, biokremacją lub kremacją wodną, jest nowatorską metodą utylizacji ciał zmarłych z wykorzystaniem reakcji chemicznych. Po raz pierwszy opatentował ją w 1888 roku w USA Amos Herbert Hobson w celu produkcji nawozu z ciał zwierzęcych. Samą procedurę przejął w 1993 roku David Tyler w Szkocji w celu utylizacji zwłok bydła zarażonego chorobą wściekłych krów. Idea ta spotkała się z wielkim zainteresowaniem. W 2009 roku resomacja znalazła się na liście magazynu „Time” jako jedno z dziesięciu najlepszych rozwiązań związanych z ochroną środowiska<sup>26</sup>. Sławę zyskała ona także w roku 2022, gdyż tej formie pochówku został poddany pierwszy czarnoskóry biskup kościoła anglikańskiego w RPA oraz laureat Pokojowej Nagrody Nobla z 1984 roku za wkład w walkę z apartheidem, Desmond Mpilo Tutu<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. Leon XIV, Cykl katechez – Dokumenty Soboru Watykańskiego II. IV. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (GS 12–22). 2. Godność ludzka – dar i odpowiedzialność, 09.09.2026, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/audiences/2026/documents/20260909-udienza-generale.html>, (05.10.2026).

<sup>26</sup> Por. E. Domańska, *Nekros*, s. 239.

<sup>27</sup> Por. T. Gardocka, D. Jagiełło, *Zwłoki ludzkie w świetle polskiego prawa*, „Studia Prawnoustrojowe” 61 (2023), s. 57.

W 2007 roku szkocki biochemik Sandy Sullivan otworzył działalność gospodarczą pod firmą The Resomation Ltd, która w 2009 roku opracowała projekt urządzenia dokonującego procesu resomacji. Od nazwy tego procesu urządzenie to nazwano resomatorem<sup>28</sup>. Resomację rozumie się jako techniczne przyspieszenie naturalnego procesu rozkładu ciała. W dużym uproszczeniu jest to proces, który polega na rozpuszczeniu tkanek ludzkiego ciała w roztworze wody i silnej zasady (najczęściej wodorotlenku potasu) w warunkach podwyższonej temperatury oscylującej wokół 160°C i podwyższonego ciśnienia. Ciało umieszczane jest w sterylnej i szczelnej komorze (we wspomnianym powyżej resomatorze) w roztworze alkalicznym. W ciągu kilku godzin następuje niemal całkowita hydroliza tkanek miękkich. Pozostają jedynie nierozpuszczalne elementy. Są to głównie kości, które po zakończeniu całego procesu są kruche, co ułatwia ich późniejsze roztarcie na prochy, które mogą zostać przekazane rodzinie, podobnie jak w procesie kremacji. Pozostała część ciała przekształca się w neutralną oraz pozbawioną śladów DNA ciecz złożoną z aminokwasów, peptydów, cukrów i soli, która zostaje odprowadzona do kanalizacji. Warto także nadmienić, że w procesie resomacji plomby, protezy czy też implanty zostają również poddane recyklingowi, dzięki czemu nie trafiają one do gleby<sup>29</sup>.

Zwolennicy tej metody podkreślają jej utylitarny wymiar. Argumentują, że resomacja ludzkich zwłok zużywa jedynie 1/8 energii potrzebnej do spopielenia ciała w krematorium. Podczas procesu nie wydzielają się także szkodliwe substancje chemiczne jak dwutlenek węgla, gdyż nie dochodzi w jej trakcie do spalania<sup>30</sup>.

Na chwilę obecną polski porządek prawny nie dopuszcza takiej praktyki w ramach istniejącego systemu prawnego. Jest ona za to obecnie legalna w niektórych stanach USA, takich jak Kolorado, Floryda, Illinois, Kansas, Maine, Maryland, Minnesota i Oregon, a także w niektórych rejonach Kanady jak Quebec i Ontario.

---

<sup>28</sup> Por. E. Domańska, *Nekros*, s. 240.

<sup>29</sup> Por. K. Bloch, M. Kopeć, Ł. Kuliński, N. Oldak, *Metody postępowania ze zwłokami i ich wpływ na środowisko w czasie pandemii COVID-19 z perspektywy zielonej kryminologii*, „Biuletyn Kryminologiczny” 29 (2022), s. 202–203.

<sup>30</sup> Por. E. Kamińska, W. Sobczyk, *Czy ekologiczny pochówek wpisuje się w ideę gospodarki obiegu zamkniętego?*, „Kwartał. Magazyn Ska Spatium” (2023) nr 27, s. 41.

Kościół katolicki odnosi się do tej metody w sposób zdecydowanie krytyczny, sprzeciwiając się jej. Główną kontrowersję stanowi sposób obchodzenia się z pozostałościami, które zostają po osobie zmarłej. Zarówno w tradycyjnym pochówku ziemnym, jak też i po kremacji, prochy osoby zmarłej przechowywane są w miejscu świętym, które stanowi miejsce pamięci o zmarłej osobie oraz miejsce modlitwy i czci. Natomiast w przypadku resomacji zdecydowana część ludzkiego ciała przekształcana jest w płyn, który następnie traktowany jest w zasadzie jak ściek. Pociąga to za sobą niebezpieczeństwo pozbawienia pogrzebu wymiaru symbolicznego oraz duchowego. Konferencja Episkopatu USA (USCCB) stwierdziła w 2023 roku, że resomacja ludzkich zwłok nie spełnia wymogów należytego szacunku wobec ludzkiego ciała. Biskupi podkreślili, że każda istota ludzka uczyniona jest na obraz i podobieństwo Boga. Z tego tytułu wynika wielka cześć dla każdego człowieka, w tym także dla jego ciała w momencie śmierci i pogrzebu. Biskupi Stanów Zjednoczonych argumentują, że poprzez ludzką cielesność, która stanowi integralną część obrazu i podobieństwa człowieka do Boga, wyraża się ludzka duchowość, stanowiąca wyraz podmiotowości<sup>31</sup>.

W przypadku resomacji nawet jeśli utylizacji płynów, które stanowią produkt procesu hydrolizy alkalicznej, towarzyszy idea powrotu zmarłego do świata przyrody, jest to postępowanie, które nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską. W nauczaniu Kościoła ciało zmarłego powinno znajdować się w określonym miejscu, tj. grobie, który stanowi realne i fizyczne miejsce pamięci o osobie zmarłej. Wszelkie rozproszenie materii po zmarłym jest niedopuszczalne, tak samo jak w przypadku rozsywania prochów zmarłego po kremacji.

Problemem w przypadku hydrolizy alkalicznej jest także to, iż metoda ta w swoim pierwotnym zastosowaniu była używana do utylizacji zwłok zwierzęcych, głównie padliny i szczątków hodowlanych. Dlatego technologia ta nastawiona jest na użyteczność i przejawia się w mocno stechnicyzowanym podejściu do zwłok. Przeniesienie pewnych metod pierwotnie stosowanych względem zwierzęcej padliny na ciała ludzkie może budzić pewien moralny opór. Również może pociągać za sobą

31 Por. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *On the proper disposition of bodily remains*, 20.03.2023, 1, <https://www.usccb.org/resources/On%20Proper%20Disposition%202023-03-20.pdf> (01.11.2025).

pewne konsekwencje, które będą wyrażać się w emocjonalnym i duchowym zdystansowaniu się wobec osoby zmarłej oraz redukcji ludzkiego ciała, w tym przypadku ludzkich zwłok, do przedmiotu i towaru.

Należy podkreślić, że z perspektywy wiary w zmartwychwstanie problemem nie jest to, że Bóg nie jest w stanie wskrzesić zmarłego z ciała rozpuszczonego poprzez hydrolizę alkaliczną. Teologia odżegnuje się od magicznego i mitologicznego pojmowania zmartwychwstania. Jak stanowi Katechizm Kościoła katolickiego, samo zmartwychwstanie, co do jego przebiegu, jest tajemnicą, która dostępna jest tylko przez wiarę i ufność świadectwu Ewangelii<sup>32</sup>. Chodzi natomiast o to, aby praktyki podejmowane przez człowieka, także w wymiarze przeżywania uroczystości pogrzebowych, odzwierciedlały wiarę. Patrząc obiektywnie, resomacja, po której ludzkie zwłoki przemienione w płyny trafiają do ścieków, nie wyraża chrześcijańskiej nadziei, a wręcz przeciwnie, kieruje się logiką radykalnego utylitaryzmu. Dlatego też dokument USCCB zauważa, że taka forma pochówku nie oddaje należytej czci dla ludzkiego ciała i nie jest zgodna z wiarą chrześcijańską<sup>33</sup>.

### 3.2. „Kompostowanie” ludzkich zwłok (naturalna redukcja organiczna)

Drugą nowatorską i zarazem wzbudzającą kontrowersję formą pochówku jest tzw. kompostowanie ciał ludzkich, które określa się także jako naturalną redukcję organiczną (ang. *Natural Organic Reduction*, NOR). Jest to metoda legalna w niektórych stanach USA, takich jak Kolorado, Waszyngton i Oregon. Metodą pochówku jest w tej formie kompostowanie ludzkich zwłok. Firma *Recompose* zajmuje się tą metodą od strony organizacyjnej oraz promuje ją. Kompostowanie zwłok polega na poddaniu ich procesowi przekształcającemu je w żyzny nawóz, który może zostać wykorzystany przez rodzinę zmarłego bądź przewieziony do lasu należącego do firmy *Recompose*. Proces przebiega w specjalnie przygotowanej do tego kapsule wielokrotnego użytku. Wykorzystywane są do tego wióry drzewne, którymi ciało jest zasypywane. Dzięki

<sup>32</sup> Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 999–1000.

<sup>33</sup> Por. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *On the proper disposition*, 10.

odpowiednim warunkom zwłoki rozkładają się w około 30 dni. Za pomocą tej metody z jednego ludzkiego ciała można wytworzyć około 1 m<sup>3</sup> kompostu<sup>34</sup>.

Jak można przeczytać na głównej stronie tej firmy: „Życie po śmierci. Zdrowa gleba jest niezbędna, aby ekosystemy mogły się rozwijać. Reguluje wilgotność, magazynuje węgiel i podtrzymuje życie roślin, zwierząt oraz ludzi. Gleba wytwarzana przez Recompose służy później do wspierania wzrostu w lasach, na łąkach i w ogrodach. Nasi klienci opisują ją jako ziemistą, piękną, pełną życia i dającą życie”<sup>35</sup>. Myśl ta z jednej strony stara się takiej formie pochówku nadać pewną głębię i stworzyć pozór duchowości. Jednocześnie, gdyby się przyjrzeć tej intuicji bliżej, można dostrzec w niej dość utylitarne podejście do przeżywania śmierci oraz do samego pogrzebu. Człowiek nawet po śmierci musi być w pewnym sensie dalej „użyteczny”.

Stanowisko Kościoła wobec takiej formy „pochówku” jest jeszcze bardziej rygorystyczne i krytyczne niż wobec resomacji. Teologia katolicka w tej metodzie dostrzega rażący brak poszanowania dla tożsamości ciała zmarłego oraz niezgodność z chrześcijańską symboliką. Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo* potępiła ideę śmierci jako zjednoczenia z naturą w następujących słowach: „Grzebiąc ciała wiernych zmarłych, Kościół potwierdza wiarę w zmartwychwstanie ciała i zamierza uwydatnić wysoką godność ludzkiego ciała, jako nierozłącznej części osoby, której historię to ciało współdzieli. Nie może zatem pozwolić na postawy i obrzędy, które uwzględniają błędne pojęcie śmierci, postrzeganej zarówno jako ostateczne unicestwienie osoby, jak i chwilę jej fuzji z matką naturą lub ze wszechświatem, jako etap w procesie reinkarnacji, lub też jako ostateczne wyzwolenie z «więzienia» ciała”<sup>36</sup>. Kompostowanie ludzkich zwłok wydaje się dobrze odpowiadać intuicji kosmicznej fuzji z wszechświatem. Ludzkie zwłoki przekształcone w nawóz wtapiają się w świat przyrody. Stają się jego integralną częścią i odżywiają następne życie, które pojawia się w cyklu.

Krytykę tej formy przeżywania pogrzebu i śmierci przedstawili także biskupi amerykańscy w 2023 roku. W wyniku kompostowania ludzkich

<sup>34</sup> Por. E. Kamińska, W. Sobczyk, Czy ekologiczny pochówek wpisuje się w ideę, s. 42.

<sup>35</sup> *Life after death*, Recompose, <https://recompose.life> (30.11.2025) [tłum. własne].

<sup>36</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo*, 3.

zwłok powstaje jednolita masa kompostu składająca się z dawnych ludzkich zwłok oraz części organicznych, które zostały użyte w procesie kompostowania. W takiej sytuacji nie jest nawet możliwe wyodrębnienie tego, co stanowi pozostałość ludzkiego ciała, aby udzielić takiej „organicznej biomasy” godziwego pochówku, gdyż ciężko jest mówić w takim momencie o konkretnym ludzkim ciele, które może spocząć w grobie<sup>37</sup>.

Stwierdzenie, że „nie pozostaje nic, co mogłoby zostać zidentyfikowane i można by było pochować” jest istotne. W przypadku kremacji zachowane są prochy osoby zmarłej, a w sytuacji hydrolizy alkalicznej rozpuszczeniu ulegają tylko tkanki miękkie, a kości pozostają nie-naruszone. Natomiast w sytuacji kompostowania ludzkie szczątki są nieodróżnialne od biomasy, która wytworzona zostaje w toku procesu pozyskiwania nawozu. Uniemożliwia to stworzenie stałego miejsca pamięci o osobie zmarłej, co w dłuższej perspektywie może prowadzić do utraty pewnego ważnego elementu żałoby. Może to także pociągać za sobą emocjonalny i duchowy dystans wobec bliskich zmarłych.

Ważny jest także aspekt symboliczny i teologiczny. Kompostowanie zdaje się sugerować, że ostatecznym celem ludzkiego ciała jest stanie się nawozem dla kolejnych form życia. Jest to wizja, która grozi immanentyzmem, powiązaniem z różnymi nurtami i ideami o charakterze panteistycznym, jednakże obca chrześcijaństwu, które podkreśla odrębność człowieka od świata przyrody oraz jego osobowy charakter. Na tej podstawie można stwierdzić, że forma kompostowania ludzkich zwłok stoi w sprzeczności z chrześcijańską eschatologią i antropologią w obecnym jej kształcie zarówno praktycznym, jak też i symbolicznym.

### 3.3. „Zielony pochówek” (pochówek naturalny)

Na odrębne omówienie zasługuje tak zwana metoda zielonego pochówku (ang. *green burial*). Nie jest to jedna technika czy sposób realizacji pochówku, lecz bardziej pewna postawa życiowa i filozoficzna wypływająca z przekonania, że forma pochówku powinna być co do zasady możliwie jak najbardziej przyjazna środowisku. Do głównych założeń

<sup>37</sup> Por. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *On the proper disposition*, 11.

zielonego pochówku można zaliczyć rezygnację z balsamowania zwłok chemikaliami, używanie trumien z materiałów biodegradowalnych, rezygnację z betonowych krypt bądź płyt nagrobnych na rzecz naturalnych znaczników (drewno, kamień, nasadzenie drzewa), a także lokalizację grobu w terenie przyrodniczo przyjaznym (leśny cmentarz, łąka pamięci)<sup>38</sup>. Jest to w pewien sposób powrót do pewnych praktyk pogrzebu sprzed 100–150 lat, lecz kierowany świadomą decyzją ekologiczną.

Z punktu widzenia Kościoła pochówek naturalny nie budzi zasadniczych zastrzeżeń, o ile spełnione są podstawowe wymogi religijne. Zmarły zostaje złożony w całości do określonego grobu, który znajduje się na poświęconym terenie, a miejsce jest oznaczone i dostępne dla modlitwy osób bliskich. Przykładem może być forma pochówku stosowana przez zgromadzenie sióstr Loretto w stanie Kentucky. Tamtejsza wspólnota zakonna zdecydowała się przemienić część swojego lasu w cmentarz. Pochówków dokonują bez trumien, a ciało znajduje się w całości. Pogrzeb poprzedzony jest Mszą Świętą. Sama uroczystość pogrzebowa odbywa się zgodnie z obrzędami pogrzebu katolickiego. Ciało zostaje pochowane w całości, na pobłogosławionej ziemi, w konkretnym grobie, który zachowuje pamięć o osobie zmarłej<sup>39</sup>. Taka forma organizacyjna pogrzebu może stanowić harmonijne połączenie wiary chrześcijańskiej podkreślającej osobową nieśmiertelność, której przypomnieniem i uobecnieniem jest konkretny grób, z rozwiązaniami doceniającymi współczesną wrażliwość ekologiczną.

Warto zauważyć, że wrażliwość na przyrodniczy wymiar przestrzeni grzebalnej nie jest zjawiskiem całkowicie nowym. Już w XIX wieku tworzone cmentarze o charakterze parkowym. Przykładem może tu być Cmentarz Centralny w Szczecinie. Posiada on liczne walory krajobrazowe, piękne budowle cmentarne, efektowne aleje, bogactwo małej architektury i przede wszystkim bogactwo nasadzeń roślinnych w postaci

<sup>38</sup> Por. V. Bell, *Green funerals respect our loved ones and God's creation*, Laudato Si' Movement, <https://laudatosimovement.org/news/green-funerals-respect-our-loved-ones-and-gods-creation/> (30.11.2025).

<sup>39</sup> Por. C. Price, *The church forbids "human composting" at death. But what about "green" burials?*, „America. The Jesuit Review” 13.10.2022, <https://www.americamagazine.org/faith/2022/10/13/conservation-cemeteries-catholic-death-burial-243949/> (01.12.2025).

cennych gatunków drzew oraz roślin<sup>40</sup>. Tego typu architektura cmentarna wskazuje na pewną ciągłość intuicji kulturowych, które współcześnie odżywiają dzięki coraz większej świadomości ekologicznej.

## Zakończenie

Nowe formy pochówku stanowią wyzwanie, ale także okazję do odnowienia i głębszego zrozumienia wśród wiernych specyfiki chrześcijańskiego pogrzebu, który ukierunkowany jest na przekonanie o indywidualnej i osobowej nieśmiertelności każdego człowieka. Kościół określa, które formy pochówku są niedopuszczalne z perspektywy wiary, jeśli naruszają godność ludzkich zwłok albo rozmywają poprzez swoją praktykę pewne prawdy wiary chrześcijańskiej. Jednakże w przestrzeni katolickich obrzędów pogrzebu możliwa jest pewna inkulturacja powiązana z rodzącymi i rozwijającymi się nurtami ekologicznymi.

Warto zauważyć, że antropologia, etyka i tanatologia wskazują na kulturowe konsekwencje, które mogą wpływać z przemian związanych z organizacją i przeżywaniem pogrzebów. Współczesne tendencje do tego, aby uczynić śmierć „bardziej ekologiczną”, stawiają pytania o relacje pomiędzy człowiekiem a światem natury. Z tego powodu głos Kościoła w tej przestrzeni powinien być obecny, aby wskazywać, że miłość i szacunek należą się każdej istocie ludzkiej, także po jej śmierci, czego wyrazem jest godne traktowanie jej doczesnych szczątków.

---

<sup>40</sup> Por. S. Dębczak, *Ogrody pamięci jako dzieła sztuki ogrodniczej na przykładzie jednego z najcenniejszych terenów zieleni Szczecina – Cmentarza Centralnego (część pierwsza)*, <https://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-article-BPS1-0043-0077> (07.01.2026).

## Bibliografia

- Barto P., Wiara w zmartwychwstanie ciała według Katechizmu Kościoła katolickiego, „Kieleckie Studia Teologiczne” 12 (2013), s. 7–26.
- Bell V., *Green funerals respect our loved ones and God’s creation*, Laudato Si’ Movement, <https://laudatosimovement.org/news/green-funerals-respect-our-loved-ones-and-gods-creation/> (30.11.2025).
- Bloch K., Kopeć M., Kuliński Ł., Oldak N., Metody postępowania ze zwłokami i ich wpływ na środowisko w czasie pandemii COVID-19 z perspektywy zielonej kryminologii, „Biuletyn Kryminologiczny” 29 (2022), s. 189–208.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificus Maximus iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917) pars 2, s. 1–593.
- Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *On the proper disposition of bodily remains*, 20.03.2023, <https://www.usccb.org/resources/On%20Proper%20Disposition%202023-03-20.pdf> (01.11.2025).
- Dębczak S., Ogrody pamięci jako dzieła sztuki ogrodniczej na przykładzie jednego z najcenniejszych terenów zieleni Szczecina – Cmentarza Centralnego (część pierwsza), <https://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-article-BPS1-0043-0077> (07.01.2026).
- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si’*, 24.05.2015.
- Gardocka T., Jagiełło D., Zwłoki ludzkie w świetle polskiego prawa, „Studia Prawnoustrojowe” 61 (2023), s. 49–62.
- Groń R., Kościół wobec kremacji zwłok ludzkich, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) nr 2, s. 99–114.
- Kamińska E., Sobczyk W., Czy ekologiczny pochówek wpisuje się w ideę gospodarki obiegu zamkniętego?, „Kwartal. Magazyn Ska Spatium” (2023) nr 27, s. 35–44.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2012.
- Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 8 sierpnia 2023 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022, <https://episkopat.pl/files/24>.

- bkt/08/28/10/834535\_aB1m\_zKEPnastronieKEP\_17.08.20231.pdf (30.11.2025).
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, w: *Obrzędu pogrzebu*, Katowice 2021, s. 10–22
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Ad resurgendum cum Christo* dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji, 25.10.2016, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160815\\_ad-resurgendum-cum-christo\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_pl.html) (30.11.2025).
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii, 17.05.1979, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790517\\_escatologia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html) (30.11.2025).
- Kowalczyk D., *Zmartwychwstanie ciała*, „Życie Duchowe” (2005) nr 42, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-158.zmartwychwstanie-ciala.htm> (30.11.2025).
- Life after death, Recompose*, <https://recompose.life> (30.11.2025).
- Msza rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.
- Piwowarczyk P., Mistycyzm żydowski a gnostycyzm w późnej starożytności, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) nr 2, s. 282–303.
- Price C., *The church forbids „human composting” at death. But what about “green” burials?*, „America. The Jesuit Review” 13.10.2022, <https://www.americamagazine.org/faith/2022/10/13/conservation-cemeteries-catholic-death-burial-243949/> (30.11.2025).
- Turek W., Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26–27; 2, 8; 1 Kor 3, 16, „Vox Patrum” 63 (2015) z. 35, s. 1–14.
- Woźniak J. J., Kremacja w rozwoju historycznym i nauce Kościoła, „Teologia i Człowiek” 40 (2017) nr 4, s. 181–202, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2017.053>.

**ks. Michał Wilkosz**

 <https://orcid.org/0009-0006-3069-9088>  
[michal.wilkosz@gmail.com](mailto:michal.wilkosz@gmail.com)

**Rektorat Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech**

## **Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Historia, tożsamość i rola Polskiej Misji Katolickiej w kontekście migracji, pluralizmu i przemian religijnych**

 <https://doi.org/10.15633/ps.30303>

ks. Michał Wilkosz — ukończył teologię (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) oraz filologię germańską (Uniwersytet Śląski w Katowicach). Absolwent podyplomowych studiów specjalizacyjnych w zakresie managementu (Szkoła Główna Handlowa w Warszawie) oraz pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej z pomocą psychologiczno-pedagogiczną (Wyższa Szkoła Nauk Pedagogicznych w Warszawie). Doktorat w zakresie teologii pastoralnej obronił na Albert-Ludwigs-Universität we Fryburgu Bryzgowijskim, specjalizując się w psychologii pastoralnej. Pełni urząd rektora Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech. Mieszka w Hanowerze.

---

**Article history** • Received: 12 Dec 2025 • Accepted: 27 Feb 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Historia, tożsamość i rola Polskiej Misji Katolickiej w kontekście migracji, pluralizmu i przemian religijnych

Artykuł prezentuje szeroką panoramę rozwoju polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech, ukazując je jako zjawisko nie tylko religijne, lecz również społeczno-kulturowe, ściśle związane z historią polskiej obecności na ziemiach niemieckich. Analiza obejmuje kluczowe etapy migracji Polaków od XVII wieku po współczesność z uwzględnieniem zróżnicowanych uwarunkowań politycznych, gospodarczych i kościelnych, które determinowały formy organizowania życia religijnego i podtrzymywania tożsamości narodowej. Szczegółne miejsce zajmuje 50-lecie działalności Polskiej Misji Katolickiej. W artykule przeanalizowano pięć głównych faz rozwoju duszpasterstwa: okres przedrozbiorowy, emigrację zarobkową przełomu XIX i XX wieku, rzeczywistość międzywojenną, dramat II wojny światowej oraz okres powojennej instytucjonalizacji. Szczególna uwaga poświęcona jest roli duchowieństwa, którego działalność – często prowadzona mimo ograniczeń nakładanych przez państwo i lokalne struktury kościelne – była kluczowa dla zachowania języka, religii i tradycji. Osobne miejsce zajmuje refleksja nad wkładem kard. Augusta Hlonda i abpa Józefa Gawliny w organizację oraz duchowe ukierunkowanie opieki nad Polonią. Jubileusz 50-lecia Polskiej Misji Katolickiej stanowi punkt wyjścia do próby oceny jej znaczenia w kontekście współczesnych wyzwań migracyjnych, pluralizmu kulturowego i przemian w życiu religijnym Polaków. Artykuł wskazuje, że PMK nie tylko pełni funkcję instytucji duszpasterskiej, ale także pozostaje ważnym ośrodkiem formowania wspólnoty i pamięci zbiorowej w dynamicznym środowisku europejskim.

**Słowa kluczowe:** Polska Misja Katolicka, Polonia w Niemczech, duszpasterstwo polonijne, historia emigracji polskiej, tożsamość narodowa, diaspora polska

---

## Abstract

Polish-language pastoral care in Germany. History, identity, and the role of the Polish Catholic Mission in the context of migration, pluralism, and religious transformations

The article offers an in-depth examination of the historical development of Polish-language pastoral care in Germany, interpreting it not merely as a religious phenomenon but as a complex socio-cultural process intrinsically linked to the centuries-long presence of Poles in German territories. It traces the major stages of Polish migration from the seventeenth century to the present day, highlighting the political, economic, and ecclesial conditions that shaped the organization of religious life and the preservation of national identity among Polish communities abroad. Particular emphasis is placed

on the 50-year activity of the Polish Catholic Mission. The article analyzes five principal phases in the evolution of pastoral structures: the pre-partition era, the turn-of-the-century economic migration, the interwar period, the turbulent years of the Second World War, and the post-war institutional consolidation. Special attention is devoted to the role of the clergy, whose efforts—often undertaken despite restrictions imposed by state authorities and ecclesiastical jurisdictions—were instrumental in safeguarding language, faith, and cultural tradition. The study also highlights the contributions of Cardinal August Hlond and Archbishop Józef Gawlina, whose leadership proved decisive for the spiritual and organizational framework of pastoral care for the diaspora. The 80th anniversary of the Polish Catholic Mission provides an opportunity to evaluate its enduring significance in the context of contemporary migratory trends, cultural pluralism, and the evolving religious landscape among Poles abroad. The article argues that the Mission functions not only as a pastoral institution but also as an important locus of community building and collective memory within the dynamic environment of modern Europe.

**Keywords:** Polish Catholic Mission, Polish diaspora in Germany, Polish migrant pastoral care, history of Polish migration, national identity, Polish diaspora

---

Niniejszy artykuł jest przepracowaną formą rozdziału zamieszczonego w publikacji: M. Wilkosz, *Polnische Katholische Jugend in Deutschland. Standortbestimmung & Entwicklungstendenzen in den Jahren 1945–1952 und nach 1990. Eine vergleichende Analyse*, Katowice–Hannover 2022.

Historia Polaków w Niemczech to opowieść o migracji, trudach adaptacji, ale także o niezwyklej determinacji w zachowaniu tożsamości narodowej i religijnej na obczyźnie. Od XVII wieku, przez okresy wielkich migracji zarobkowych, po dramatyczne wydarzenia dwóch wojen światowych i współczesne procesy globalizacji Polacy w Niemczech stawali przed wyzwaniem zachowania swojej kultury i wiary. W tym kontekście polskojęzyczne duszpasterstwo odgrywało i nadal odgrywa kluczową rolę jako instytucja, która łączy nie tylko wspólnotę religijną, ale także buduje most pomiędzy Polakami w Niemczech a ich ojczystą tradycją.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest historyczny rozwój polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech – od pierwszych, indywidualnych inicjatyw duchownych w XVIII i XIX wieku, przez okres międzywojenny i doświadczenie II wojny światowej, aż po powstanie i współczesne funkcjonowanie Polskiej Misji Katolickiej. Inspiracją do jego napisania stał się jubileusz pięćdziesięciolecia Misji, który przypada w 2026 roku. Celem artykułu jest ukazanie, jak na przestrzeni kolejnych epok kształtowały się formy opieki duszpasterskiej nad Polakami oraz jak te formy, mimo zmieniających się warunków politycznych, społecznych i migracyjnych, umożliwiały zachowanie i rozwijanie tożsamości religijnej i narodowej.

Aby ten proces uchwycić w sposób rzetelny, analiza opiera się na zróżnicowanym materiale źródłowym. Za źródła o znaczeniu fundamentalnym uznać należy – wcześniej niepublikowany ani niepoddany analizie i interpretacji naukowej – bogaty materiał archiwalny Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech dokumentujący realne formy duszpasterstwa. Źródła te są odczytywane i interpretowane w świetle opracowań historycznych pozwalających określić kontekst życia Polaków w Niemczech, a także analizowane na gruncie dokumentów kościelnych, które wyznaczają kanoniczne i pastoralne ramy działania misji językowych. Przyjęty rygor metodologiczny, polegający na odpowiednim uwzględnieniu perspektyw historycznej i prawnokanonicznej, służy analizie teologiczno-pastoralnej, pozwalając zrozumieć znaczenie opisywanych faktów w procesach kształtowania wspólnoty i tożsamości.

W tym ujęciu zasadnicza teza artykułu brzmi: polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech, zwieńczone w formie Polskiej Misji Katolickiej, stanowiło i nadal stanowi kluczową przestrzeń zachowywania wiary,

języka i kultury Polaków, a zarazem elastyczną odpowiedź Kościoła na dynamiczne przemiany społeczne i migracyjne.

Taka perspektywa wyznacza również strukturę niniejszego tekstu. Kolejne jego części przedstawiają następująco: początki duszpasterstwa przed I wojną światową, jego rozwój w okresie międzywojennym oraz strategię przetrwania w czasie II wojny światowej; powojenny proces organizowania opieki duszpasterskiej wśród Polaków w Niemczech oraz analizę powstania, instytucjonalizacji i aktualnego funkcjonowania Polskiej Misji Katolickiej. Tak nakreślony układ pozwala przeprowadzić spójną rekonstrukcję procesu, który doprowadził do ukształtowania jednej z najważniejszych struktur podtrzymujących religijną i narodową tożsamość polskiej diaspory.

## 1. Okres przed pierwszą wojną światową

Można wskazać wiele przyczyn emigracji polskiej do Niemiec przed I wojną światową. Jako najważniejszą przyczynę wymienia się regres gospodarczy, który był wynikiem wojen toczonych na terenach Polski na przełomie XVII i XVIII wieku. Wojny te spowodowały drastyczne zubożenie społeczeństwa polskiego, które zmuszone sytuacją materialną szukało lepszych warunków życia poza granicami Polski. Nierzadko też emigracja spowodowana była względami politycznymi.

Pierwsze duże skupiska Polaków na terenie Niemiec ukształtowały się na terenie Drezna i Lipska. Był to wynik unii personalnej Polski z Saksonią (1697–1763). To właśnie te tereny stały się miejscem działalności konfederatów barskich oraz terenem przygotowania powstania kościuszkowskiego. Kolejnym wielkim ośrodkiem skupiającym polską emigrację przed I wojną światową był Berlin. Emigracja ta składała się w znacznej mierze z żołnierzy służących w armii pruskiej, artystów i przedsiębiorców. Od 1810 roku do Berlina coraz częściej zaczyna przybywać polska młodzież w celu dalszego kształcenia. W drugiej połowie XIX wieku Berlin stał się prężnym ośrodkiem rozwiniętym przemysłowo. Spowodowało to napływ polskich pracowników fizycznych<sup>1</sup>.

1 Por. A. Nadolny, Organizacje kulturalne Polaków w Niemczech do 1939 roku, w: Polacy – Niemcy. Przeszość – teraźniejszość – przyszłość, red. Z. Zieliński, Katowice 1993, s. 118–120.

Od 1870 roku nastąpił masowy napływ polskich pracowników na tereny Niemiec. Był to wynik gwałtownego rozwoju gospodarczego, który dokonał się w tym kraju po zwycięskiej wojnie Prus z Francją. Polacy docierali szczególnie na tereny Zagłębia Ruhry, a także do miast portowych: Hamburga, Bremy i Lubeki. Ze względu na powiększającą się liczebnie polską emigrację dostosowywano usługi i handel do potrzeb polskich m.in. poprzez polskie napisy w sklepach i zakładach pracy. Władze niemieckie postanowiły się temu przeciwstawić, wprowadzając zakaz używania języka polskiego na terenie zakładu pracy. Z uwagi na dobre zarobki polskich robotników wyraźnie poprawił się standard życia ich rodzin, co skłaniało wielu z nich do otwierania własnej działalności gospodarczej w postaci np. małych sklepików<sup>2</sup>.

Cechą znamionującą polską emigrację tego okresu jest tendencja do zrzeszania się i tworzenia organizacji. Początkowo miały one charakter pomocowy dla nowo przybyłych rodaków. Dopiero w późniejszych okresach przybierały one formę stowarzyszeń kulturalnych. Niezależnie od rodzaju i formy stowarzyszenia te zawsze miały charakter katolicki. Pomimo wzmożonej polityki integracyjnej prowadzonej przez władze, Polacy już od samego początku bardzo dbali o to, by zachować możliwość praktykowania wiary w języku ojczystym, a tym samym troszczyli się o zachowanie tego języka. Przykładem takiego stowarzyszenia było Stowarzyszenie Polsko-Katolickie pod opieką Matki Boskiej Częstochowskiej. Statut stowarzyszenia wykluczał przyjmowanie członków, którzy nie byli ani Polakami, ani katolikami<sup>3</sup>. Powstawanie stowarzyszeń popierali polscy księża znajdujący się w Niemczech. Warto w tym kontekście wspomnieć ks. Piotra Wawrzyniaka, ks. Zygmunta Świdra i ks. Stanisława Witkowskiego<sup>4</sup>. Celem tych stowarzyszeń było dbanie o wiarę, tradycję, kulturę i język polski wśród Polaków znajdujących się na terenie Niemiec, a także o morale tutejszej Polonii i podnoszenie poziomu intelektualnego. Stowarzyszenia katolickie stanowiły impuls do powstawania organizacji o charakterze zawodowym, których początek wiąże się z powstaniem w 1867 roku Towarzystwa Przemysłowców

<sup>2</sup> Por. A. Nadolny, *Organizacje kulturalne Polaków w Niemczech*, s. 120.

<sup>3</sup> Por. A. Nadolny, *Organizacje kulturalne Polaków w Niemczech*, s. 121.

<sup>4</sup> Por. J. Kozłowski, *Polacy w Niemczech w XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, w: *Polonia w Europie*, red. B. Szydłowska-Ceglowska, Poznań 1992, s. 228.

Polakach w Berlinie. Do tych organizacji mogli już należeć Polacy niekatolicy<sup>5</sup>. Celem organizacji zawodowych była wzajemna pomoc i doskonalenie zawodowe. Zrzeszały one kupców, rzemieślników oraz przedsiębiorców. Utrzymywały też kontakty z podobnymi organizacjami na terenie całego kraju<sup>6</sup>.

Oprócz organizacji o charakterze religijnym i zawodowym pod patronatem polskich duchownych powstawały także organizacje charytatywne, jak np. powołana w 1876 roku Konferencja św. Jana Kantego. Celem tych organizacji była pomoc materialna Polakom nieposiadającym żadnych środków finansowych<sup>7</sup>.

W okresie poprzedzającym I wojnę światową nikt nawet nie myślał o powołaniu regularnego duszpasterstwa polonijnego na terenie Niemiec. Powodów ku temu było wiele. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć: nieprzychylność lokalnych władz kościelnych, brak odpowiedniej liczby duchownych władających językiem polskim, życie zawodowe Polaków, które niejednokrotnie wiązało się z ciężką fizyczną pracą pochłaniającą wiele czasu, rozproszenie Polaków w różnych regionach Niemiec i brak możliwości regularnego kontaktu. Pomimo nieprzychylniej atmosfery pojawiały się namiastki duszpasterskiej pracy z Polakami, jak regularnie sprawowane nabożeństwa i kazania głoszone w języku polskim oraz tworzenie grup formacyjnych opartych na Biblii. Tak działo się np. w diecezji Paderborn i Münster, gdzie polecano, aby księża przebywający na studiach podejmowali opiekę nad wiernymi mówiącymi po polsku. Dlatego też powstawały grupy formacyjne, w których czytano Pismo Święte, wygłaszano referaty o charakterze katolickim, śpiewano pieśni religijne. Ponadto księża starali się przygotowywać konferencje ascetyczne i kazania, w których nauczano podstawowych prawd wiary w języku polskim oraz słuchano spowiedzi. Takich aktywności podjęli się na terenie diecezji Paderborn ks. Józef Szostowski i ks. Franciszek Liss. Ostatni z wymienionych zapisał się w historii polskiej emigracji i polskojęzycznego duszpasterstwa tym, że założył pierwsze polskie pismo „Wiarus Polski”, poprzez które chciał dotrzeć do wszystkich

5 Por. A. Szulczyński, *Zarys dziejów Polonii niemieckiej: z informatorem*, Berlin 1999, s. 9.

6 Por. J. Kozłowski, *Rozwój organizacji społeczno-narodowych pochodźstwa polskiego w Niemczech w latach 1870–1914*, Wrocław–Warszawa 1987, s. 51–52.

7 Por. A. Szulczyński, *Zarys dziejów Polonii niemieckiej*, s. 10.

polskich robotników na obszarze Ruhrgebiet. Kolejnym polskojęzycznym pismem, jakie zdecydował się wydawać ks. Liss, był „Posłaniec Katolicki”. Pismo to zawierało Ewangelie, kazania, artykuły religijne i kronikę kościelną. Dzięki ks. Lissowi została zorganizowana pierwsza uroczystość narodowa, poświęcona stuleciu Konstytucji 3 Maja, zbierająca rzesze Polaków znajdujących się w Ruhrgebiet<sup>8</sup>.

Pod koniec lat 80. i na początku lat 90. XIX wieku Polonia w Niemczech podjęła starania o pozyskanie księdza do stałej opieki duszpasterskiej. Świadectwem tego są liczne pisma do lokalnych biskupstw oraz spotkania przedstawicieli Polonii z delegatami miejscowego biskupa. Rozważano także, by udać się w tej sprawie do Watykanu, prosząc o wsparcie Stolicę Apostolską. Niestety, plany te nie zostały zrealizowane. Opieka duszpasterska wobec Polonii przed I wojną światową, była zdecydowanie niewystarczająca. Niemniej jednak niewielkie inicjatywy duszpasterskie, jakie podejmowano w tym czasie, nie poszły na marne. Dzięki konsekwencji i stanowczości Polonii stopniowo do pracy w Niemczech przyjeżdżało coraz więcej polskojęzycznych księży. W roku 1913 odprawiano nabożeństwa w języku polskim w 24 ośrodkach w Ruhrgebiet, a liczba duchownych znających język polski wzrosła do 75<sup>9</sup>.

W innych regionach Niemiec duszpasterstwo polonijne rozwijało się podobnie, jak w Ruhrgebiet. Rozpoczynano od tworzenia stowarzyszeń i organizacji. Dzięki wsparciu duchownych formułowano statuty i programy spotkań, a następnie starano się o wprowadzanie polskich nabożeństw<sup>10</sup>. Sytuację Polonii w Niemczech zmieniła I wojna światowa.

## 2. Okres międzywojenny

Podczas pierwszej wojny światowej wielu Polaków zostało wcielonych do wojska. Znaleźli się pośród nich także przedstawiciele stowarzyszeń katolickich. Zarzucając sprzyjanie państwom Ententy, aresztowano wielu polskich działaczy, chociaż formalnie nie zakazano działalności

8 Por. K. Murzynowska, *Polskie wychodźstwo zarobkowe w Zagłębiu Ruhry w latach 1880–1914*, Wrocław–Warszawa 1972, s. 72n.

9 Por. J. Kozłowski, *Rozwój organizacji społeczno-narodowych*, s. 51–52.

10 Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, w: *Polnischsprachige Seelsorge in Deutschland*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 33.

stowarzyszeniom polskim. Chociaż Polaków tamtego czasu cechowała postawa antyniemiecka, zdecydowano się na postawę lojalistyczną wobec władz niemieckich. Wynikało to z obawy przed wprowadzeniem zakazu działalności polskich stowarzyszeń. Okres międzywojenny odznaczał się silną inicjatywą asymilacyjną i integracyjną władz niemieckich wobec Polaków. Z tego względu Polacy poprzez wierność religii katolickiej i ojczystemu językowi próbowali zachować swoją kulturę i tożsamość narodową<sup>11</sup>.

Jednym z kluczowych wydarzeń i inicjatyw Polonii w Niemczech było powołanie w 1922 roku Związku Polaków w Niemczech. Informację o tym zamieściła polska gazeta „Dziennik Berliński”, w której znalazł się statut tego stowarzyszenia. W świetle tego statutu organizacyjnie teren Niemiec podzielono na cztery części, a z czasem powołano pięć. Związek Polaków w Niemczech, działając w różnych częściach kraju, miał za zadanie promować kulturę polską i język polski. Zaangażowanie tego związku zaznaczało się szczególnie na polu edukacji. Głównymi promotorami jego działalności byli polscy duchowni<sup>12</sup>. Za wyznacznik wierności narodowej uznawano połączenie katolicyzmu z patriotyzmem. W ramach stowarzyszenia pielgrzymowano do sanktuariów narodowych, w tym na Jasną Górę. Ponadto pielęgnowano więź z Kościołem powszechnym, organizując pielgrzymki do Rzymu.

W tym czasie silnie zaznaczała się potrzeba tworzenia polskojęzycznych duszpasterstw w Niemczech. Zauważył to m.in. ks. Edmund Rolewski, delegat prymasa Polski Edmunda Dalbora, który odwiedził biskupów niemieckich regionu Nadrenii i Westfalii oraz wizytował tamtejsze kolonie polskie. Problemem, jaki pojawił się w okresie międzywojennym, był masowy wyjazd Polaków z Niemiec do Polski, za emigrantami podążali także ich duszpasterze. Niemieccy księża znający język polski wycofywali się z polskojęzycznego duszpasterstwa. Grupa emigrantów, która zdecydowała się pozostać na terenie Niemiec, została pozostawiona niejednokrotnie bez opieki duszpasterskiej. Nierzadko dochodziło także do likwidacji miejscowych duszpasterstw polonijnych,

<sup>11</sup> Por. Religijność katolików polskojęzycznych w Hamburgu, red. H. Koszałka, Ząbki 2002, s. 26.

<sup>12</sup> Por. G. Janusz, Polacy w Niemczech a niepodległość Polski, w: Polonia i odbudowa państwa polskiego w 1918 roku, red. W. Śladkowski, Lublin-Warszawa 1991, s. 25.

co tłumaczono znajomością języka niemieckiego przez polską emigrację. Nieprzychylność władz kościelnych zaznaczała się tutaj dość wyraźnie. Dochodziło nawet do następujących ekscesów: nieznający dobrze języka niemieckiego zmuszeni byli uczyć swoje dzieci niemieckiej formuły spowiedzi. W związku z zaistniałą sytuacją kierowano petycje do bpa Adolfa Bertrama do Wrocławia, ale niestety pozostawały one bez odpowiedzi. Petycje trafiały także na biurko kard. Hlonda. Brak reakcji na potrzeby religijne emigracji polskiej spowodował, że Związek Polaków w Niemczech opracował w 1929 roku Memoriał dotyczący spraw kościelnych polskiej mniejszości narodowej w Niemczech. Memoriał został przesłany zarówno do nuncjusza apostolskiego w Niemczech, jak też do biskupa Bertrama we Wrocławiu. Zawierał on 90 różnych dokumentów zebranych w latach 1923–1928, które potwierdzały działania mające na celu dyskryminację Polaków i ograniczające ich w praktykowaniu życia religijnego. Zarówno memoriał, jak też częste prośby do niemieckiej konferencji episkopatu oraz wizyty kard. Hlonda przyczyniły się do pewnych ustępstw na rzecz duszpasterstwa w języku polskim<sup>13</sup>. Warto zaznaczyć tu szczególną rolę, jaką w tym obszarze odegrał kard. Hlond.

Pod jego patronatem powołano w Poznaniu w 1928 roku Biuro Opieki nad Emigracją, a w 1932 roku zostało założone nowe zgromadzenie zakonne—Towarzystwo Chrystusowe dla Polskich Emigrantów. Głównym zadaniem nowopowstałego zgromadzenia miała być opieka duszpasterska nad polską emigracją w krajach, do których udawali się Polacy. Biuro przy wsparciu księży chrystusowców aktywnie zaangażowało się na rzecz Polonii w różnych krajach, a także podjęło kontakt z lokalnymi konferencjami episkopatów w celu utworzenia i zapewnienia stałej opieki duszpasterskiej nad Polakami. W kilku krajach europejskich udało się nawet przekonać władze poszczególnych episkopatów do utworzenia Polskiej Misji Katolickiej. Pomimo usilnych zabiegów nie udało się do tego przekonać niemieckich biskupów<sup>14</sup>.

Kardynał Hlond stale interesował się losem Polaków na terenie Niemiec. Delegował księży, którzy mieli rozeznawać sytuację i informować

13 Por. B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi*, Poznań 2003, s. 245–247.

14 Por. J. Śliwański, A. Weiss, *Z dziejów duszpasterstwa Polaków w Niemczech Zachodnich*, „Studia Polonijne” 1 (1976), s. 140.

go o powstających obszarach osiedlania się Polaków. Na podstawie przekazywanych przez księży wiadomości stawało się dla prymasa oczywiste, że istnieje konieczność delegowania polskich duchownych do pracy duszpasterskiej w Niemczech. Duchowni ci powinni być w stałym kontakcie z niemieckimi duszpasterzami, którzy pomogliby w załatwieniu formalności związanych z ich pobytem. W związku z tym kuria w Poznaniu zorganizowała wyjazd kilku księży z posługą duszpasterską do Niemiec. Wydatki organizacyjne wyjazdu pokryła kuria prymasowska w Poznaniu, a następnie koszty te zostały zrefundowane przez Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej<sup>15</sup>.

Z tego czasu zachował się także raport o stanie opieki duszpasterskiej w Niemczech, który złożył wicekonsul Berlina Stanisław Łukaszewicz, na podstawie wizytacji w 1930 roku w Strassburgu, Rostocku, Wismarze, Teterowie. W tym czasie odwiedził biskupa Osnabrück – Wilhelma Berninga. Raport Łukaszewicza, jak i inne mniejsze raporty i sprawozdania, wskazywał wyraźnie, że Polonia angażuje się w życie Kościoła i wspiera go materialnie, chociaż uposażenia polskich pracowników są dużo niższe niż wynagrodzenia niemieckich pracowników. Ponadto raporty te wskazywały na brak polskich księży w duszpasterstwie Polaków. Ich miejsce zajmowali niemieccy duchowni, którzy nie byli w stanie wyjść naprzeciw oczekiwaniom duszpasterskim Polonii<sup>16</sup>.

Od połowy lat 30. rozpoczęły się ataki na wszystko, co wiązało się z kulturą polską. Wstrzymywano wydawanie wiz dla księży pragnących udać się z posługą duszpasterską do Niemiec. Masowo likwidowano nabożeństwa w języku polskim oraz zakazywano modlenia się głośno w ojczystym języku. Mimo to władze niemieckie nie zaprzestały sprowadzania polskich robotników. Związek Polaków w Niemczech skierował do kanclerza Niemiec Adolfa Hitlera w 1937 roku memoriał w tej sprawie. Memoriał ten w 1938 roku trafił nawet do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Sytuacja duszpasterstw prowadzonych w języku polskim stała się przedmiotem obrad konsulów polskich w Niemczech. Podkreślano konieczność działalności polskich kapłanów i nauczycieli. Sprawa stała się na tyle poważna, że zainteresowało się nią nawet Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Warszawie. Podkreślano znaczenie

<sup>15</sup> Por. B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska*, s. 249–250.

<sup>16</sup> Por. B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska*, s. 247.

duszpasterstwa polonijnego dla rozwoju wiary Polaków za granicą, przekazu kultury i tradycji polskiej oraz dbałości o morale polskich pracowników. Pomimo tych wszystkich zabiegów sytuacja nie ulegała poprawie. Nawet podpisany w 1933 roku konkordat między Stolicą Apostolską a III Rzeszą nie przyniósł żadnej poprawy w tym zakresie<sup>17</sup>.

Od 1939 roku przyjazd nowych polskich księży na teren Niemiec był już niemożliwy. Władze hitlerowskie rozpoczęły walkę ze wszystkim, co nie wiązało się z kulturą niemiecką. Przedmiotem ataku stała się także religia katolicka. Za swoją działalność religijną i patriotyczną polscy księża byli wydalani z kraju. Ograniczono także możliwość odprawiania nabożeństw w języku polskim. Duszpasterstwo polonijne jednak nie zniknęło. Potajemnie praktykowano tradycje i zwyczaje polskie oraz różne formy pobożności<sup>18</sup>.

### 3. Okres drugiej wojny światowej

W czasie II wojny światowej zwiększyło się w Niemczech zapotrzebowanie na siłę roboczą z zagranicy, gdyż niemieccy robotnicy wcielani byli do armii. Jeśli idzie o Polskę, werbunek miał charakter przymusowy<sup>19</sup>. Jedynie 5% ludności polskiej przebywało w tym czasie w Niemczech dobrowolnie. Trudno jest dokładnie stwierdzić, ilu Polaków wywieziono do Niemiec. Rejestr z 30 czerwca 1944 roku wskazuje, że w tym czasie Polacy stanowili 32% wszystkich pracowników-obcokrajowców. Gdy idzie o obszary zatrudnienia i zaangażowania, były to: praca w gospodarstwie lub rybołówstwie, prace gospodarcze w domach, praca w leśnictwie i przemyśle. Pracowali nie tylko mężczyźni, ale też kobiety i dzieci. Szacuje się, że w tym czasie w różnych obszarach niemieckiej gospodarki zatrudnionych było ok. 100 tys. dzieci i młodzieży<sup>20</sup>.

17 Por. B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska*, s. 259.

18 Por. B. Wierzbiański, *Polonia zagraniczna w latach 1939–1946*, Londyn 1946, s. 15.

19 Por. C. Łuczak, *Wywóz ludności polskiej na roboty przymusowe do Rzeszy i jej położenie (1939–1945)*, w: *Z literą „P”. Polacy na robotach przymusowych w hitlerowskiej Rzeszy 1939–1945. Wspomnienia, wybór i oprac. R. Dyliński, M. Flejsierowicz, S. Kubiak*, Poznań 1976, s. 7–21.

20 Por. K. Kosicki, *Przebyłsi duszpasterstwa wśród Polaków w Niemczech w czasie II wojny światowej*, „*Duszpasterz Polski Zagranicą*” 42 (1991), s. 551–552.

Od rozpoczęcia II wojny światowej władze niemieckie wydawały coraz ostrzejsze restrykcje dotyczące życia religijnego i duszpasterskiego. Zamykano polskie stowarzyszenia, a niejednokrotnie aresztowano ich najbardziej aktywnych działaczy. Rozporządzenia z 17 lutego i 24 kwietnia 1940 roku zakładały likwidację polskich stowarzyszeń oraz przejęcie ich majątku<sup>21</sup>.

Kościół niemiecki żywo zainteresował się napływem polskich robotników do Niemiec i rozpoczął pertraktacje z władzami państwowymi na temat zorganizowanych form duszpasterstwa Polaków. W dniu 16 kwietnia 1940 roku biskup Heinrich Winken przedstawił episkopatowi Niemiec oraz ministrowi do spraw wyznań – Hansowi Kerrlowi – projekt takiego duszpasterstwa. Zakładał on silne związanie duszpasterstwa polonijnego z niemieckimi parafiami. Pozwalał na działalność tzw. duszpasterzy wędrownych, ale posiadających jedynie niemieckie obywatelstwo. Dostęp do sakramentów świętych miał być dla polskich robotników nieograniczony. W odpowiedzi na ten projekt minister Kerrl powołał się na rozporządzenie Heinricha Himmlera z 8 marca 1940 roku dotyczące duszpasterstwa polskich robotników. Wynika z niego, że działalność duszpasterzy wędrownych miała być rejestrowana i kontrolowana przez policję. Zabroniono spowiadania w języku polskim, a w zamian zachęcano do udzielania absencji generalnej<sup>22</sup>. W odpowiedzi na to przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec – kardynał Bertram – wielokrotnie podejmował próby przekonania władz państwowych do zniesienia zakazu spowiadania w języku polskim. Tłumaczył to dbałością o morale robotników, co miało mieć przełożenie na bardziej wydajną i mniej problematyczną pracę dla kraju. Ponadto wzmocnienie duchowe i wsparcie robotników poprzez duchownego miało uchronić przed różnymi formami agresywnych działań ze strony tych pracowników. Kerrl, w odpowiedzi na prośby kardynała Bertrama, wydał 15 lipca 1941 roku okólnik do biskupów niemieckich, w którym zakazał jakichkolwiek form duszpasterstwa w języku polskim, w tym nawet absencji generalnej. Gdy idzie o msze święte, było

<sup>21</sup> Por. G. Janusz, *Polonia w Niemczech*, w: *Polonia w Niemczech. Historia i współczesność*, red. M. Masłowska, Warszawa 1995, s. 26.

<sup>22</sup> Por. Z. Zieliński, *Niemcy i katolicyzm polski w czasie II wojny światowej*, w: *Polacy – Niemcy. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, s. 34–35.

to możliwe jedynie w wielkie święta i przed południem. Popołudniowe spotkania były zakazane, z uwagi na niebezpieczeństwo działalności konspiracyjnej<sup>23</sup>.

Biskupi polscy również nie pozostali głusi na los polskich robotników w Niemczech. Przykładowo kardynał Sapięha w 1943 roku zwrócił się do rządu Generalnej Guberni z memoriałem wykazującym brak opieki duszpasterskiej nad polskimi robotnikami. Podobne interwencje podejmowali: biskup Jan Lorek z Sandomierza i biskup Czesław Kaczmarek z Kielc. Biskupi informowali, że są gotowi delegować do Niemiec grupę księży, którzy mieliby podjąć opiekę nad polskimi robotnikami. Niestety, nie doczekali się żadnej pozytywnej odpowiedzi. W związku z tym zdecydowali się podjąć kroki nieoficjalne, czyli skierować księży jako pracowników do Rzeszy. Wyszukani kandydaci, pod zmienionym nazwiskiem, otrzymywali w Arbeitsamt skierowanie do konkretnej pracy fizycznej. Księża ci musieli uważać, żeby nie zostać zdekonspirowanymi. Odróżniali się bowiem od zwykłych pracowników nie tylko stylem bycia, ale także słownictwem i znajomością języka niemieckiego. Swoją działalność prowadzili potajemnie. Dbali o sprawowanie sakramentów świętych. Przykładowo Eucharystia była sprawowana w pokoju jednego z księży po całym dniu pracy. Zapewniali ciągłość tradycjom świątecznym, spowiadali i wygłaszali kazania, oddziałując w ten sposób na morale robotników. Księża ci otrzymywali paczki żywnościowe z Polski oraz potrzebne do pracy duszpasterskiej materiały w postaci modlitewników i innych dewocjonaliów. Zadaniem tych kapłanów było zebranie jak największej liczby pracowników i towarzyszenie im duchowo. W przypadku dekonspiracji każdy z tych księży musiał liczyć się ze śmiercią lub obozem koncentracyjnym. Duchowni najczęściej trafiali do obozu w Dachau. Pierwsza grupa polskich księży, w liczbie 7, trafiła tam już we wrześniu 1939 roku. Władze obozowe starały się wyplenić wszelkie przejawy kultu religijnego. Mimo to więzieni księża spotykali się potajemnie na uboczu, aby modlić się i wzajemnie spowiadać. Sytuacja ta trwała aż do zakończenia wojny<sup>24</sup>.

Także z obszaru Polski podejmowano starania o polskich robotników w Niemczech. Kardynał Sapięha zachęcał proboszczów w swojej diecezji

<sup>23</sup> Por. Z. Zieliński, *Niemcy i katolicyzm polski*, s. 36–37.

<sup>24</sup> Por. K. Kosicki, *Przebłęski duszpasterstwa*, s. 559–560.

krakowskiej, by utrzymywali kontakt listowny ze swoimi parafianami wywiezionymi na roboty przymusowe<sup>25</sup>.

W momencie zakończenia wojny na terenie Niemiec przebywało ok. 1,9 mln obywateli polskich. Większość z nich stanowili robotnicy przymusowi. Pozostali to więźniowie obozów koncentracyjnych, jeńcy wojenni czy też uciekinierzy zbiegli do Niemiec przed zbliżającym się frontem. Prawie wszyscy zostali zaklasyfikowani jako tzw. *Displaced persons*. Liczba Polaków nie uwzględniała tych, którzy zostali wcieleni do Wehrmachtu, czy też tych, którzy podpisali niemiecką *Volksliste* i przyjęli niemieckie obywatelstwo<sup>26</sup>.

#### 4. Okres powojenny

Wyzwoleni Polacy znajdujący się na terenie Niemiec byli grupowani w obozach, które prowadziły kraje okupacyjne: Francja, Anglia, Ameryka. W przypadku wschodnich Niemiec – kontrolowanych przez ZSRR – brakuje danych na ten temat. W tych obozach ludność polska oczekiwała albo na powrót do kraju, albo na emigrację. Już podczas wojny alianci żywo interesowali się deportowaną do Niemiec ludnością polską. Kraje te zdawały sobie bowiem sprawę z tego, że w momencie klęski Hitlera to one będą odpowiedzialne za relokację przymusowych robotników z Polski<sup>27</sup>. W 1945 roku liczba polskich obozów na terenie Niemiec wynosiła tysiąc. Z każdym rokiem malała i w 1947 było ich już 344. Obozy mieściły się zazwyczaj w opustoszałych budynkach szkolnych czy też magazynach. Teoretycznie powinny one były zapewniać przebywającym w nich opiekę medyczną i wyżywienie. W praktyce jednak sytuacja wyglądała zupełnie inaczej. Złe warunki sanitarne, brak dostępu do opieki lekarskiej oraz niedożywienie stawały się przyczyną wielu chorób. Ludność przebywająca tam często podejmowała się wielu wykroczeń – przede wszystkim z powodu braku stałego zatrudnienia.

<sup>25</sup> Por. K. Kosicki, *Przełtyński duszpasterstwa*, s. 556–557.

<sup>26</sup> Por. C. Łuczak, *Polacy w okupowanych Niemczech 1945–1949*, Poznań 1993, s. 21.

<sup>27</sup> Por. K. Kersten, *Repatriacja ludności polskiej po II wojnie światowej. Studium historyczne*, Wrocław–Warszawa 1974, s. 67.

Opiekę duszpasterską nad Polakami zgromadzonymi w obozach podjęło 900 polskich księży, z czego 761 przeżyło obóz w Dachau<sup>28</sup>.

Opieka duszpasterska nad Polakami w tym czasie nie miała charakteru ściśle zorganizowanego. Zmiana nastąpiła w roku 1944, kiedy papież Pius XII mianował abpa Józefa Gawlinę – biskupa polowego Wojska Polskiego – opiekunem emigracji polskiej, a po roku ordynariuszem dla Polaków w Niemczech i Austrii<sup>29</sup>. O ile, będąc opiekunem polskiej emigracji, abp Gawlina nie miał uprawnień jurysdykcyjnych na terenie Niemiec, o tyle od momentu powołania go na urząd ordynariusza dla Polaków w Niemczech został, w świetle prawa kościelnego, zrównany z niemieckimi biskupami i miał wśród Polonii w Niemczech swobodę działania. Obszar działalności abpa Gawliny obejmował strefę okupacyjną francuską, angielską i amerykańską. Arcybiskup zebrał wszystkich polskich księży posługujących w Niemczech wśród Polonii i udzielił im uprawnień jurysdykcyjnych. Mianował wikariuszem generalnym ks. Franciszka Jedwabskiego, który rozpoczął organizowanie agend kuralnych, a następnie, po jego wyjeździe, stanowisko to objął ks. Edward Lubowiecki. Sprawował on urząd wikariusza generalnego do momentu śmierci abpa Gawliny w 1964 roku, a następnie został mianowany ordynariuszem do Polaków w Niemczech<sup>30</sup>. Ks. Lubowiecki regularnie odwiedzał wszystkie obozy. Nakłaniał księży do pisania regularnych comiesięcznych raportów duszpasterskich, w których znajdowały się szczegółowe informacje na temat przebywających w obozach Polaków i problemów z jakimi się zmagają<sup>31</sup>.

Praca duszpasterska w obozach była trudna. Wpływ na to miało wiele czynników. Po pierwsze odniesienie władz obozowych do duszpasterstwa było nie tylko obojętne, ale także wiele proponowanych przez

<sup>28</sup> Por. Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Augsburg z 6 lutego 1949 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 290.

<sup>29</sup> Por. Dekret Stolicy Apostolskiej z 5 sierpnia 1945 r. dotyczący polskiego duszpasterstwa w Niemczech, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 11.

<sup>30</sup> Por. M. Mraczek, *Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech*, w: „Polonia Sacra” 27 (2023) z. 4, s. 194–196.

<sup>31</sup> Por. Sprawozdania duszpasterskie z ośrodków: Haltern, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 246; Bad-Harzburg, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 230; Bamberg, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 230.

duszpasterzy inicjatyw było odrzucanych i nieakceptowanych. Następnie należy wskazać kondycję samych duchownych. Księża posługujący w obozach sami byli dotknięci traumą i chorobami. Z uwagi na to potrzebowali opieki psychologicznej i medycznej, a w obozach brakowało nie tylko lekarstw, ale także niezbędnych warunków sanitarnych. Uciążliwość pracy duszpasterskiej w obozach wiązała się także z brakiem pomocy i sprzętów liturgicznych. Praca duchownych rozpoczynała się od organizowania w tych obozach miejsca na kaplicę i pomieszczenia katechetyczne. Księża odprawiali msze święte wieczorami, by umożliwić jak najliczniejszej wspólnotie wiernych uczestnictwo w nich. Mimo to frekwencja na mszach była niska. Księża próbowali dotrzeć do Polaków poprzez listy adresowane do nich osobiście bądź prywatne spotkania. Organizowano po mszach świętych spotkania przy Biblii. Tradycyjnie odbywała się wizyta duszpasterska po Świętach Bożego Narodzenia, co stwarzało okazję do nawiązania relacji. Ponadto zaangażowaniem księży była posługa sakramentalna i związane z nią katechezy przygotowujące do przyjęcia sakramentów<sup>32</sup>.

Inną formą pracy duszpasterskiej wśród Polaków w tamtym okresie były pielgrzymki do sanktuariów maryjnych na terenie Niemiec, a nie rzadko również poza granicami. Polacy chętnie w nich uczestniczyli, gdyż pielgrzymka pozwalała im nie tylko na chwilę uwolnić się od szarej i przytłaczającej ich rzeczywistości, ale także wyzwalała w nich pozytywne uczucia i rozbudzała wiarę, co w tamtejszych uwarunkowaniach było czymś niezastąpionym<sup>33</sup>.

Duże znaczenie w pracy duszpasterskiej polscy księża przypisywali katechezie. Organizowano nauczanie religii niemal w każdym z obozów, co wiązało się z kolejnymi trudnościami. Wynikały one z niedostatecznej znajomości języka polskiego. Często zdarzało się, że Polki i Polacy zawierali małżeństwa mieszane. Jeżeli matką była np. Niemka, a ojcem Polak, dzieci bardzo słabo posługiwały się językiem polskim. Dlatego polscy księża rozdawali Katechizmy Kościoła katolickiego w języku polskim i usilnie nakładali do regularnej lektury. Tutaj napotykali na

<sup>32</sup> Por. Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Rosenheim za listopad 1945 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 276.

<sup>33</sup> Por. Pismo ks. S. Bartczaka z 28 X 1950 r. w sprawie nauczania religii po polsku, sygn. 242.

kolejny problem, którym był analfabetyzm. By temu przeciwdziałać, księża wraz z grupą nauczycieli podjęli inicjatywę tworzenia szkół parafialnych, gdzie obowiązkowo nauczano religii w wymiarze dwóch godzin tygodniowo, a wraz z nauczaniem religii krzewiono język polski i polską kulturę. Jesienią 1945 istniało ok. 1285 takich placówek na terenie Niemiec. Taki stan potrwał do roku 1950, kiedy nastąpiła likwidacja większości szkół polskich na tym terenie, a młodzież została wcielona do szkół niemieckich. Przyczyną tego była masowa emigracja rodzin polskich z Niemiec<sup>34</sup>.

By przeciwdziałać analfabetyzmowi i zanikowi języka polskiego księża organizowali także biblioteki, w których promowano polską literaturę, przede wszystkim religijną. We wrześniu 1945 roku powołano Zrzeszenie Dziennikarzy i Wydawców Polskich, w skład którego weszli przede wszystkim księża. W początkowej fazie postanowiono wydawać jedynie podręczniki katechetyczne<sup>35</sup>.

Jeszcze innym zaangażowaniem duszpasterskim tamtego czasu było harcerstwo. Księża chętnie podejmowali się opieki duszpasterskiej nad tworzącymi się drużynami. W roku 1947 został zatwierdzony „Regulamin kapelanów harcerstwa w Niemczech”. Harcerze angażowali się w życie religijne, pełnili np. straż przy Bożym grobie czy też budowali ołtarze na Boże Ciało. Księża dbali o ich stałą formację religijną. Organizowali pogadanki o wierze, rekolekcje, a także starali się ich angażować w różne inicjatywy charytatywne<sup>36</sup>.

Kolejnym obszarem pracy duszpasterskiej była opieka nad studentami. Księża dbali o materialne zabezpieczenie studentów, ale równocześnie o zapewnienie im odpowiedniej i dostosowanej do ich uwarunkowań opieki duchowej. O zorganizowanych formach duszpasterstwa studentów można mówić od 1947 roku, kiedy została założona organizacja studencka Polskie Katolickie Stowarzyszenie Uniwersyteckie „Veritas”. Praca formacyjna polegała na comiesięcznych spotkaniach,

<sup>34</sup> Por. Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Liegen-Heidelberg z lutego 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 278.

<sup>35</sup> Por. Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej na terenie Fryburga od listopada do grudnia 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 242.

<sup>36</sup> Por. Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej na terenie Fryburga od listopada do grudnia 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 242.

w trakcie których podejmowano jakiś nurtujący społecznie i religijnie temat i wspólnie dyskutowano o nim. Ponadto spotykano się przy okazji różnych uroczystości i świąt kościelnych<sup>37</sup>.

Księża w tamtym czasie byli również zaangażowani w opiekę nad więźniami. Tam, gdzie w więzieniach przebywała większa liczba Polaków, mianowano kapelanów więziennych. Odwiedziny więźniów odbywały się w zależności od możliwości czasowych danego duszpasterza. Zaznacza się tutaj dość duża dysproporcja, jeżeli weźmiemy pod uwagę różne rejony Niemiec. Dla niektórych duszpasterzy cotygodniowe odwiedziny więźniów nie stanowiły problemu, dla innych spotkanie z nimi kilka razy do roku było już dużym wyzwaniem logistycznym, z uwagi na rozległe terytorium pracy duszpasterskiej, w ramach którego podejmował posługę dany ksiądz. Często księża występowali w obronie więzionych Polaków. Warunki panujące w więzieniach były dość trudne – nie tylko te sanitarne, ale także społeczne. Kary wymierzane Polakom były dotkliwe i miały na celu zapobieganie szerzącym się w tamtym okresie rozbojom i przestępstwom, jakich dopuszczali się Polacy. Księża nie tylko podejmowali regularną posługę sakramentalną wśród więźniów, ale także dbali o regularne rekolekcje czy też o edukację. Problem analfabetyzmu był tutaj również wyraźnie zauważalny. Kontakt z księdzem był dla wielu więźniów tożsamy z kontaktem ze światem zewnętrznym<sup>38</sup>.

Ważnym elementem pracy duszpasterskiej w okresie powojennym była działalność o charakterze charytatywnym. Sytuacja materialna, w jakiej znaleźli się Polacy na terenie Niemiec, skłoniła ks. Lubowieckiego do założenia w 1945 roku Caritasu. Idea ta bardzo szybko trafiła do lokalnych struktur duszpasterstw prowadzonych w języku polskim. W roku 1948 prawie wszystkie ośrodki duszpasterskie prowadzone w języku polskim dysponowały już swoim oddziałem Caritas. W jego ramach pomagano przede wszystkim osobom chorym, starszym, samotnym, ale także studentom i dzieciom. Wsparcie dla działalności Caritasu pochodziło z zagranicy, ale także i od miejscowych Polaków. Często ofiary zbierane we wspólnotach były przeznaczone na działalność

<sup>37</sup> Por. K. Kosicki, *Przełtyński duszpasterstwa*, s. 190.

<sup>38</sup> Por. Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Mainleus od października do listopada 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 248.

charytatywną. Organizowano także okolicznościowe zbiórki odzieży, artykułów spożywczych i środków czystości<sup>39</sup>.

Polacy znajdujący się w Niemczech po zakończeniu wojny potrzebowali nie tylko pomocy materialnej. Za ubóstwem materialnym podążała bieda duchowa. Z uwagi na to duchowni rozszerzali swoją działalność. Nie koncentrowali się jedynie na pracy duszpasterskiej i pomocy charytatywnej, ale dbali także o życie kulturalne Polonii. Zaczęto organizować różne przedstawienia teatralne przy okazji Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, reaktywowano przedwojenne stowarzyszenia m.in. Związek Polaków w Niemczech, co miało na celu wydobywanie ludności polskiej z marazmu i obojętności. Szerokim echem odbił się powstały w 1945 roku w Fuldzie Związek Byłych Więźniów Politycznych Niemieckich Obozów Koncentracyjnych i Zjednoczenie Polskich Uchodźców w Niemczech Zachodnich. Wzorem tych wielkich stowarzyszeń zakładano także małe lokalne organizacje, jak np. związki zawodowe rzemieślników, dziennikarzy itd. Księża zapraszani byli przez te stowarzyszenia na zasadzie towarzyszenia duchowego z wykładami i odczytami<sup>40</sup>. Oprócz tych stowarzyszeń, niezwiązanych bezpośrednio z działalnością kościelną, powstawały także i takie, które funkcjonowały na gruncie Kościoła katolickiego, np. Akcja Katolicka. Ponadto Polacy zaczęli zbierać się w różnych grupach duszpasterskich. Do najbardziej popularnych należały: ministranci, lektorzy, sodalicja mariańska, grupy różańcowe<sup>41</sup>.

Podjęmowanie różnych inicjatyw i działań pastoralno-kulturalnych przez duchownych w tamtym okresie miało na celu przede wszystkim zbliżenie tych ludzi do wiary i Kościoła, a także troskę o integralny rozwój każdego z nich. W ówczesnych warunkach nie było to jednak proste zadanie. Zmaganie się z niedostatkiem materialnym, chorobami i niechęcią do jakiegokolwiek pracy – w związku z doświadczeniami obozów koncentracyjnych – skutkowało zubożeniem człowieka w każdym obszarze jego egzystencji. Do tego dochodziły kwestie moralne, jak rozwiązłość seksualna czy przestępstwa i grabieże. Chociaż okres ten nie

39 Por. Protokół z konferencji w sprawie Caritasu, Padeborn-Salzkotten, 24–25 XI 1949, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 249.

40 Por. K. Kosicki, *Przebłycki duszpasterstwa*, s. 202.

41 Por. K. Kosicki, *Przebłycki duszpasterstwa*, s. 202.

należał do najłatwiejszych, to był jednak istotnym etapem w kształtowaniu się struktury duszpasterstwa polonijnego i organizowaniu życia miejscowej Polonii.

## 5. Powstanie Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech

Wraz ze śmiercią ks. Edwarda Lubowieckiego w 1975 roku zakończył działalność ordynariat do spraw Polaków w Niemczech. Duszpasterstwo polonijne postanowiono zreorganizować zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II. W myśl zaleceń soborowych konferencje episkopatu każdego kraju powinny zatroszczyć się o organizację i funkcjonowanie duszpasterstw emigracji. Przyczyn takiego stanu rzeczy można wskazać kilka:

1. Potrzeby religijne najlepiej można wyrazić za pomocą języka ojczystego – bliższego sercu.
2. Praktykowanie tradycji i zwyczajów religijnych wyniesionych z kraju pochodzenia umożliwia lepszą aklimatyzację w nowym miejscu i pomaga w stworzeniu nowego domu.
3. Dzięki wsparciu rodaków i wspólnoty Kościoła każdy nowoprzybyły emigrant mógł w początkowej fazie poczuć psychologiczne wsparcie.
4. Język liturgiczny jest specyficzny, co sprawia, że treści przekazywane w kościołach w językach obcych są przez migrantów słabo rozumiane, na czym cierpi ich życie duchowe.
5. Praktykowanie wiary w języku ojczystym gwarantuje także zachowywanie języka ojczystego i kultury religijnej kraju pochodzenia w kolejnych pokoleniach.
6. Dla społeczności lokalnej istnienie duszpasterstw międzynarodowych jest ubogaceniem i świadectwem różnorodności i powszechności Kościoła.

W związku z tym przy Konferencji Episkopatu Niemiec został powołany referat do spraw duszpasterstwa obcokrajowców. Przy Konferencji Episkopatu Polski została utworzona komisja ds. duszpasterstwa emigracji. W ten sposób duszpasterstwo polonijne zaczęło podlegać

jurysdykcji terytorialnej biskupów niemieckich i nadano mu nazwę: Polska Misja Katolicka<sup>42</sup>.

Z uwagi na liczebność Polaków na czele Polskiej Misji Katolickiej stoi delegat. Podkreśla to znaczenie tej jednostki i sprawia, że ma ona swojego reprezentanta w Konferencji Episkopatu Niemiec<sup>43</sup>. W odniesieniu do duszpasterstw obcokrajowych można mówić o delegacie bądź koordynatorze reprezentującym społeczność migracyjną różnych narodowości. Duszpasterstwa obcokrajowców w Niemczech, które mają swojego delegata, są prawnie i strukturalnie usytuowane wyżej niż te, które mają jedynie swojego koordynatora. Kandydat na delegata jest wskazywany poprzez Konferencję Episkopatu Polski i zatwierdzany przez Episkopat Niemiec. Do głównych zadań delegata należy zatem pośredniczenie między jedną i drugą konferencją episkopatu oraz rozwijanie wspólnych, polsko-niemieckich inicjatyw służących zbliżeniu jednego i drugiego Kościoła. Kolejne zadania delegata to czuwanie, by potrzeby religijne wiernych wyrażających wiarę w języku polskim były dostrzegane i w miarę możliwości zaspokajane. Delegat moderuje także życie religijne Polaków na terenie Niemiec i troszczy się o to, by zapewnić odpowiednią liczbę polskich duchownych do duszpasterstwa polonijnego, którzy będą organizowali życie religijne w regionach. Delegat jest także zobowiązany do regularnego odwiedzania polskich misji i czuwania nad prawidłowym ich rozwojem. Kandydat na delegata musi mieć doświadczenie w duszpasterstwie jednego i drugiego kraju, posługiwać się biegle językiem polskim i niemieckim oraz orientować się w strukturach i sposobie funkcjonowania niemieckich diecezji. Musi wyróżniać się także odpowiednimi predyspozycjami osobowościowymi. Delegat dba również o formację stałą i szkolenia dla pracujących w Polskiej Misji księży oraz jest dla nich partnerem do rozmowy we wszystkich sprawach duszpasterskich i problemowych, przed jakimi stoją.

Funkcjonowanie Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech reguluje pięć dokumentów, które (poza *Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge in Deutschland*) odnoszą się także do duszpasterstw innych języków obcych w Niemczech. Pierwszy z nich to Kodeks prawa kanonicznego

<sup>42</sup> Por. S. Bober, *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, s. 53.

<sup>43</sup> Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Richtlinien für die Amtsausübung der Delegaten für die Seelsorge in anderen Muttersprachen*, 17.09.2001 (materiał wewnętrzny).

nakreślający aspekt prawny funkcjonowania duszpasterstw języków obcych. Kolejny, zatytułowany *Erga migrantes caritas Christi*<sup>44</sup> z 2004 jest watykańską instrukcją odnoszącą się zarówno do prawnych uwarunkowań funkcjonowania duszpasterstw obcojęzycznych, jak też zostały w nim nakreślone teologiczne podstawy organizowania takich duszpasterstw w ramach całego Kościoła katolickiego. Kolejne dwa dokumenty: *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio. Leitlinien für die Seelsorge in anderen Sprachen und Riten*<sup>45</sup> i *Richtlinien für die Amtsausübung der Delegaten für die Seelsorge in anderen Muttersprachen*<sup>46</sup> są dokumentami wydanymi przez Konferencję Episkopatu Niemiec. Dokumenty te w głównej mierze koncentrują się na zadaniach, jakie mają do spełnienia duszpasterstwa obcojęzyczne, oraz wskazują na kompetencje duchownych, którzy ubiegają się o posługę w Niemczech w ramach duszpasterstw języków obcych. Ostatni z dokumentów *Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge in Deutschland*<sup>47</sup> jest instrukcją przygotowaną wspólnie przez konferencję polskiego i niemieckiego episkopatu, która określa zasady funkcjonowania polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech. Dokument ten jest właściwie potwierdzeniem wytycznych znajdujących się w powyższych dokumentach, a jego ranga polega na desygnowaniu i przyjęciu go przez obydwie konferencje episkopatu. Reasumując, na podstawie powyższych dokumentów można zaczerpnąć wiedzy na temat struktury prawnej i organizacyjnej misji obcojęzycznych w Niemczech, zadań stawianych duszpasterstwom międzynarodowym w Niemczech oraz kompetencji, jakie muszą posiadać duchowni pragnący podjąć się pracy w Niemczech w ramach duszpasterstw obcojęzycznych.

Z punktu widzenia prawa kanonicznego duszpasterstwa obcojęzyczne (w tym polskojęzyczne) w Niemczech zorganizowane są w następujących formach:

44 Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, 3.05.2004.

45 Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio. Leitlinien für die Seelsorge in anderen Sprachen und Riten*, 18.09.2024.

46 Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Richtlinien für die Amtsausübung der Delegaten*.

47 *Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge*, 17.09.2001, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005. Polnischsprachige Seelsorge in Deutschland 1945–2005*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 925–932.

- *Missio cum cura animarum* to termin odnoszący się do formy organizacji duszpasterstwa obcojęzycznego, w ramach której duszpasterz, choć nie stoi na czele formalnie utworzonej parafii, posiada pełną władzę do udzielania sakramentów, prowadzenia ksiąg parafialnych oraz organizowania życia religijnego wspólnoty<sup>48</sup>.
- *Missio sine cura animarum* to sposób organizowania duszpasterstw obcojęzycznych, w ramach którego duchowni pełnią opiekę duszpasterską nad powierzonymi im wiernymi, ale nie w ramach formalnie zorganizowanej parafii. Takie duszpasterstwa charakteryzują się ograniczonymi uprawnieniami jurysdykcyjnymi – na przykład duchowni nie prowadzą ksiąg parafialnych i nie mają prawa udzielać delegacji do błogosławienia małżeństw<sup>49</sup>.

Opublikowany w 2024 roku dokument zatytułowany *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio. Leitlinien für die Seelsorge in anderen Sprachen und Riten* koncentruje się na zadaniach, które stoją przed duszpasterstwami obcojęzycznymi. Dokument ten zastępuje wydany w 2003 roku *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*. Opracowanie nowych wytycznych dla duszpasterstw obcojęzycznych było konieczne z uwagi na cztery kluczowe powody:

1. **Zwiększenie obecności katolików innych rytów.** Wraz z rosnącym napływem emigrantów, głównie z Ukrainy i Bliskiego Wschodu, do Niemiec na terenie kraju pojawiły się także wspólnoty katolików różnych rytów chrześcijańskich. Należą do nich katolicy obrządku bizantyjskiego, w tym grekokatolicy ukraińscy, słowaccy, rumuńscy i melchiccy; katolicy obrządku maronickiego, w dużej mierze wśród diaspory libańskiej; katolicy obrządku chaldejskiego i syryjskiego, pochodzący zwłaszcza z Iraku, Syrii i Turcji; oraz katolicy obrządku ormiańskiego, skupieni w mniejszych wspólnotach. Obecność katolików innych rytów w ramach Kościoła katolickiego w Niemczech stwarza liczne wyzwania, takie jak

---

48 Por. *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983) pars 2, kan. 516 § 1–2; A. Skowronek, *Parafia i misja*, Katowice 1982, s. 143–147.

49 Por. *Codex iuris canonici*, kan. 516 § 1–2; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 77–79.

odpowiednia logistyka – dostosowanie infrastruktury kościelnej do potrzeb liturgicznych poszczególnych rytów – oraz zapewnienie im odpowiedniej opieki duszpasterskiej przez duchownych, którzy są w stanie celebrować liturgię zgodnie z danym rytym<sup>50</sup>.

2. **Zmiany strukturalne Kościoła w Niemczech.** Kościół w Niemczech stoi obecnie przed poważnymi zmianami strukturalnymi, które wynikają z kilku kluczowych czynników: malejącej liczby wiaryzących, spadku liczby personelu parafialnego oraz redukcji posiadanych nieruchomości z powodu trudności w ich utrzymaniu oraz braku realnej potrzeby ich dalszego użytkowania. W efekcie dotychczasowe parafie zostaną przekształcone w większe jednostki terytorialne, które będą dysponować mniejszym zapleczem i mniejszą liczbą personelu parafialnego<sup>51</sup>.

3. **Zmiany generacyjne w ramach duszpasterstw obcojęzycznych.** Mówiąc o duszpasterstwach międzynarodowych w Niemczech, należy uwzględnić zróżnicowaną strukturę społeczną tych wspólnot. Tworzą je zarówno emigranci, którzy od dłuższego czasu mieszkają w Niemczech i wychowali tu już dwa lub trzy pokolenia, jak i osoby świeżo przybyłe z kraju pochodzenia. Taki układ powoduje, że duszpasterstwa te cechują się dużą różnorodnością – zarówno pod względem mentalnym, jak i językowym. Różni się również stopień przywiązania do ojczystego kraju, czy to w odniesieniu do samego

---

<sup>50</sup> Por. B. J. Berkmann, *Migrants from Eastern Catholic Churches in Germany*, „Vergentis” (2020) no. 11, s. 21; J. Luxmoore, *As refugees increase, German bishops work to include Eastern Catholics*, „Crux” 19.10.2020, <https://cruxnow.com/church-in-europe/2020/10/as-refugees-increase-german-bishops-work-to-include-eastern-catholics> (15.09.2025); Przykładem instytucjonalnej odpowiedzi na wyzwania logistyczne i duszpasterskie związane z obecnością katolików różnych rytów jest Collegium Orientale in Eichstätt, kształcące kapłanów obrządków wschodnich. Zob. <https://www.collegium-orientale.de> (15.09.2025).

<sup>51</sup> Por. *Von allem weniger* – EKD, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 27.03.2025, <https://www.ekd.de/de/von-allem-weniger-mitgliederzahlen-sinken-89324.htm> (15.09.2025); *Katholische Pfarreien und Organisationsreformen*, Fowid, 07.04.2017, <https://fowid.de/meldung/katholische-pfarreien-und-organisationsreformen> (15.09.2025); *Kirchen müssen laut Bericht rund 40.000 Immobilien aufgeben*, Vatican News, 02.05.2023, <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2023-05/deutschland-kirchen-bericht-vierzigtausend-immobilien-aufgeben.html> (15.09.2025).

kraju pochodzenia czy też w kontekście przynależności do tradycji narodowych<sup>52</sup>.

4. **Wyzwania związane z sytuacją geopolityczną na świecie.** Zwiększająca się indywidualizacja oraz wzrost wpływów ruchów nacjonalistycznych i populistycznych w państwach europejskich, a także odchodzenie od chrześcijańskiej wspólnoty wartości, na której oparta była cywilizacja europejska, stanowią poważne wyzwanie dla państw Unii Europejskiej. Są one również zagrożeniem dla współpracy i solidarności międzynarodowej. W związku z tym przed Kościołem katolickim staje zarówno duże wyzwanie, jak i szansa. Pomimo politycznych podziałów między narodami Kościół ma do odegrania kluczową rolę w jednoczeniu ludzi różnych kultur, narodowości, ras i języków. Jest to szczególnie istotne w krajach, gdzie te różnorodne narodowości współistnieją w ramach jednego społeczeństwa, jak ma to miejsce w Niemczech. W związku z tym szczególną rolę odgrywają duszpasterstwa dla obcokrajowców i osób mówiących w różnych językach<sup>53</sup>.

Nowy dokument zaleca, aby organizacja duszpasterstw międzynarodowych opierała się na dwóch filarach tzw. „Eigene Räume” (przestrzeń własna) i „Begegnungsräume” (przestrzeń wspólna)<sup>54</sup>.

„Eigene Räume” to przestrzeń zarezerwowana dla charakterystycznych dla danej nacji form pobożnościowych, które stanowią istotny element w rozwoju wiary i życia religijnego. Są to takie formy, które trudno zaadaptować do Kościoła lokalnego z powodu różnic mentalnych, kulturowych oraz czynników historycznych<sup>55</sup>. W przypadku polskojęzycznego duszpasterstwa do takich form pobożnościowych należy szeroko rozwinięta pobożność maryjna, a także formy pobożności pasywnej, takie jak droga krzyżowa czy nabożeństwo gorzkich żali. W przypadku

52 Por. C. Thierfelder, *Pastoral care (Seelsorge) and spiritual care in Germany*, „HTS Theological Studies / Theological Studies” 73 (2017) no. 4, a4803, <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4803>.

53 Por. W. Palaver, *Collective identity and Christianity: Europe between nationalism and an open patriotism*, „Religions” 12 (2021) no. 5, 339.

54 Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio*, s. 26–30.

55 Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio*, s. 26–28.

pobożności maryjnej szczególnie wyraźnie zaznaczają się czynniki historyczne związane z dziejami Polski oraz emocjonalnym przeżywaniem wiary przez Polaków. Ten drugi aspekt miał również istotny wpływ na kształtowanie się form religijności pasyjnej<sup>56</sup>.

„Begegnungsräume” to przestrzeń spotkania wiernych ukształtowanych w tradycji religijnej kraju pochodzenia z Kościołem lokalnym. W ramach tej przestrzeni wierni rozwijają i kształtują swoją wiarę, integrując swoje dziedzictwo religijne z lokalnym kontekstem kościelnym<sup>57</sup>. Przykładem takiego spotkania mogą być wspólne inicjatywy pastoralne, takie jak obchodzenie świąt kościelnych, na przykład Bożego Ciała, wspólne pielgrzymki czy wyjazdy studyjne. W ramach tych działań dochodzi do lepszej integracji wiernych, a także organizowane są wieczory formacyjne, podczas których przybliżana jest kultura religijna poszczególnych krajów.

Ponadto dokument ten zawiera wymagania, którym musi sprostać duchowny ubiegający się o posługę w ramach duszpasterstwa obcokrajowców w Niemczech. Zgodnie z przedstawionymi wytycznymi kandydat powinien przede wszystkim posiadać dobrą znajomość języka niemieckiego. Poziom znajomości języka ustala indywidualnie każda diecezja. Kolejnym ważnym aspektem jest doświadczenie pastoralne kandydata oraz znajomość realiów Kościoła w Niemczech<sup>58</sup>.

Polskie misje katolickie w Niemczech są obecnie zgrupowane w sześciu regionach duszpasterskich, z których każdy ma swojego reprezentanta – kapłana pełniącego funkcję lidera danego regionu. Każdy z tych reprezentantów wchodzi w skład rady kapłańskiej przy delegacie. Drugim organem doradczym delegata jest rada świeckich. Obecnie Polska Misja Katolicka w Niemczech obejmuje 70 ośrodków duszpasterskich, w których posługę pełni 120 księży diecezjalnych i zakonnych. Ostatnie dwadzieścia lat działalności Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech to czas gwałtownego wzrostu liczby polskiej emigracji, rozwoju

56 Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Polski „homo religiosus”. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź 2013, s. 224.

57 Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communio*, 28–30.

58 Por. *Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge*, s. 925–932.

struktur duszpasterskich oraz powoływania nowych ośrodków pracy duszpasterskiej.

## Zakończenie

Historia Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech to fascynujący przykład ciągłości i zdolności do adaptacji instytucji, która przez dekady odpowiadała na zmieniające się potrzeby Polaków na obczyźnie. Jej działalność, od pierwszych inicjatyw duszpasterskich po formalne powołanie Misji w 1976 roku, ukazuje, jak ważne było duchowe wsparcie i kultywowanie polskości dla ludzi, którzy w obcym kraju musieli odnaleźć swoje miejsce. Misja Katolicka stała się nie tylko przestrzenią modlitwy i udzielania sakramentów, ale także platformą integracji społecznej, kulturowej i narodowej.

Jubileusz 50-lecia Polskiej Misji Katolickiej skłania do refleksji nad jej dziedzictwem oraz przyszłością w kontekście współczesnych wyzwań. W obliczu globalizacji, rosnącej mobilności migracyjnej, a także postępującej sekularyzacji Misja musi zmierzyć się z pytaniami o swoją rolę w życiu nowych pokoleń Polaków, które często są bardziej zintegrowane z niemieckim społeczeństwem, a jednocześnie narażone na utratę więzi z kulturą i tradycją swoich przodków. Jak zachować równowagę między wiernością chrześcijańskim wartościom i polskiej tożsamości a otwartością na nowe potrzeby współczesnego świata?

Podsumowując, Polska Misja Katolicka w Niemczech jest nie tylko świadectwem trudnych losów Polaków na emigracji, ale także dowodem ich siły i zdolności do organizowania się w obliczu wyzwań. To instytucja, która przez 50 lat budowała mosty między Polską a Niemcami, jednocześnie służąc jako kotwica tożsamości dla polskiej diaspory. Jej historia pokazuje, że duchowość i wspólnota mogą być fundamentem przetrwania w najtrudniejszych okolicznościach. Patrząc w przyszłość, warto zastanowić się, jak Misja może nadal spełniać swoje cele, stając się miejscem, gdzie tradycja spotyka się z nowoczesnością, a przeszłość inspirowie przyszłość.

## Bibliografia

- Bączkiewicz F., Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa, t. 2, Opole 1958.
- Berkmann B. J., *Migrants from Eastern Catholic Churches in Germany*, „*Vergentis*” (2020) no. 11, s. 19–29.
- Bober S., *Duszpasterstwo polskie w Niemczech*, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005. Polnischsprachige Seelsorge in Deutschland 1945–2005*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 23–58.
- Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983) pars 2, s. 1–317.
- Dekret Stolicy Apostolskiej z 5 sierpnia 1945 r. dotyczący polskiego duszpasterstwa w Niemczech, *Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech*, sygn. 11.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Auf dem Weg zu einer interkulturellen Communion. Leitlinien für die Seelsorge in anderen Sprachen und Riten*, 18.09.2024.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Richtlinien für die Amtsausübung der Delegaten für die Seelsorge in anderen Muttersprachen*, 17.09.2001 (materiał wewnętrzny).
- Janusz G., *Polacy w Niemczech a niepodległość Polski*, w: *Polonia i odbudowa państwa polskiego w 1918 roku*, red. W. Ślaskowski, Lublin–Warszawa 1991, s. 50–70.
- Janusz G., *Polonia w Republice Federalnej Niemiec*, Lublin 1990.
- Katholische Pfarreien und Organisationsreformen, Fowid, 07.04.2017, <https://fowid.de/meldung/katholische-pfarreien-und-organisation-sreformen> (15.09.2025).
- Kersten K., *Repatriacja ludności polskiej po II wojnie światowej. Studium historyczne*, Wrocław–Warszawa 1974.
- Kirchen müssen laut Bericht rund 40.000 Immobilien aufgeben, Vatican News, 02.05.2023, <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2023-05/deutschland-kirchen-bericht-vierzigtausend-immobilien-aufgeben.html> (15.09.2025).
- Kołodziej B., *Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi*, Poznań 2003.

- Kosicki K., *Przebłyński duszpasterstwa wśród Polaków w Niemczech w czasie II wojny światowej*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 42 (1991), s. 551–552.
- Kozłowski J., *Polacy w Niemczech w XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, w: *Polonia w Europie*, red. B. Szydłowska-Ceglowa, Poznań 1992, s. 223–243.
- Kozłowski J., *Rozwój organizacji społeczno-narodowych wychodźstwa polskiego w Niemczech w latach 1870–1914*, Wrocław–Warszawa 1987.
- Łuczak C., *Polacy w okupowanych Niemczech 1945–1949*, Poznań 1993.
- Luxmoore J., *As refugees increase, German bishops work to include Eastern Catholics*, „Crux” 19.10.2020, <https://cruxnow.com/church-in-europe/2020/10/as-refugees-increase-german-bishops-work-to-include-eastern-catholics> (15.09.2025).
- Mraczek M., *Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech*, „Polonia Sacra” 27 (2023) z. 4, s. 189–208, <https://doi.org/10.15633/ps.27409>.
- Murzynowska K., *Polskie wychodźstwo zarobkowe w Zagłębiu Ruhry w latach 1880–1914*, Wrocław–Warszawa 1972.
- Nadolny A., *Organizacje kulturalne Polaków w Niemczech do 1939 roku*, w: *Polacy–Niemcy. Przeszość–teraźniejszość–przyszłość*, red. Z. Zieliński, Katowice 1993, s. 108–127.
- Palaver W., *Collective identity and Christianity: Europe between nationalism and an open patriotism*, „Religions” 12 (2021) no. 5, 339, <https://doi.org/10.3390/rel12050339>.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, 3.05.2004.
- Pismo ks. S. Bartczaka z 28 X 1950 r. w sprawie nauczania religii po polsku, *Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech*, sygn. 242.
- Polonia w Niemczech. Historia i współczesność*, red. M. Masłowska, Warszawa 1995.
- Protokół z konferencji w sprawie Caritasu (Paderborn–Salzkotten)*, 24–25 XI 1949 r., *Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech*, sygn. 249.
- Religijność katolików polskojęzycznych w Hamburgu*, red. H. Koszałka, Ząbki 2002.
- Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge*, 17.09.2001, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945–2005. Polnischsprachige Seelsorge in Deutschland 1945–2005*, red. S. Bober, S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, s. 925–932.

- Skowronek A., *Parafia i misja*, Katowice 1982.
- Śliwański J., Weiss A., *Z dziejów duszpasterstwa Polaków w Niemczech Zachodnich*, „*Studia Polonijne*” 1 (1976), s. 139–148.
- Sprawozdania duszpasterskie z ośrodków: Haltern, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 246; Bad-Harzburg, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 230; Bamberg, Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 230.
- Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Augsburg z 6 lutego 1949 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 290.
- Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Liegen-Heidelberg z lutego 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 278.
- Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Mainleus od października do listopada 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 248.
- Sprawozdanie duszpasterskie z ośrodka Rosenheim za listopad 1945 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 276.
- Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej na terenie Fryburga od listopada do grudnia 1946 r., Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, sygn. 242.
- Szulczyński A., *Zarys dziejów Polonii niemieckiej: z informatorem*, Berlin 1999.
- Thierfelder C., *Pastoral care (Seelsorge) and spiritual care in Germany*, „*HTS Theologiese Studies / Theological Studies*” 73 (2017) no. 4, a4803, <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4803>.
- Von allem weniger, Evangelische Kirche in Deutschland, 27.03.2025, <https://www.ekd.de/de/von-allem-weniger-mitgliederzahlen-sinken-89324.htm> (15.09.2025).
- Wierzbiański B., *Polonia zagraniczna w latach 1939–1946*, Londyn 1946.
- Wilkosz M., *Polnische Katholische Jugend in Deutschland. Standortbestimmung & Entwicklungstendenzen in den Jahren 1945–1952 und nach 1990. Eine vergleichende Analyse*, Katowice–Hannover 2022.
- Z literą „P”. *Polacy na robotach przymusowych w hitlerowskiej Rzeszy 1939–1945. Wspomnienia, wybór i oprac.* R. Dyliński, M. Flejsierowicz, S. Kubiak, Poznań 1976.

Zieliński Z., Niemcy i katolicyzm polski w czasie II wojny światowej, w: Polacy – Niemcy. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, Katowice 1993, s. 32–46.

Zimnica-Kuzioła E., Polski „homo religiosus”. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych, Łódź 2013.

**ks. Mariusz Woźniak**

 <https://orcid.org/0009-0003-5005-1914>  
mariuszwozniak@onet.pl

---

**Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie**  
 <https://ror.org/oorgbpd89>

## Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem obietnicy” czy „Przymierzem warunków”?

 <https://doi.org/10.15633/ps.30304>

ks. Mariusz Woźniak – kapłan archidiecezji częstochowskiej, dr nauk teologicznych, wykładowca Pisma Świętego w Instytucie Wyższych Studiów Teologicznych i Wyższym Międzydiecezjalnym Seminarium Duchownym w Częstochowie, moderator diecezjalny Działa Biblijnego w Archidiecezji Częstochowskiej.

---

**Article history** • Received: 15 Sep 2025 • Accepted: 27 Feb 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem obietnicy” czy „Przymierzem warunków”?

Zbawczą relację pomiędzy Bogiem a Izraelem Biblia określa mianem „Przymierze”, używając najczęściej dwóch terminów: hebrajskiego „berit” i greckiego „diathéke”. Analiza etymologii obu terminów pozwala na rozróżnienie dwóch modeli Przymierza – „berit” wskazuje na Przymierze oparte na warunkach, które musi wypełnić ludzki kontrahent, zaś „diathéke”, kładąc nacisk na rozporządzenie jednej ze stron Przymierza, podkreśla jego darmowość oraz niezmienność. Jaki jest więc model biblijnego Przymierza? Czy jest ono „Przymierzem warunków” czy „Przymierzem obietnicy”? Analiza koncepcji Przymierza w różnych tradycjach biblijnych dowodzi, iż biblijne Przymierze jest ideą autorską, oryginalną. Łączy ono bowiem oba modele, gdyż zawsze jest zawierane z inicjatywy Boga, który zobowiązuje się do bycia ze swoim ludem, zaś Prawo, które lud ma zachować jest jedynie sposobem trwania w tym Przymierzu, a nie warunkiem jego zaistnienia. Przykazania są więc wtórne do aktu łaski.

**Słowa kluczowe:** Przymierze warunków, Przymierze obietnicy, berit, diathéke

---

## Abstract

Is the biblical Covenant a 'Covenant of promise' or a 'Covenant of conditions'?

The saving relationship between God and Israel is described in the Bible as a 'covenant', most often using two terms, the Hebrew 'berit' and the Greek 'diathéke.' An analysis of the etymology of both terms allows distinguishing between two models of the covenant — 'berit' indicates a covenant based on conditions that must be fulfilled by the human party while 'diathéke' accentuates its gratuitousness and immutability by placing emphasis on the decree of one of the parties to the covenant. Thus, what is the model of the biblical covenant? Is it a 'covenant of conditions' or a 'covenant of promise'? An analysis of the concept of the covenant in various biblical traditions proves that the biblical covenant is a genuine, original idea. As a matter of fact, it combines both models as it is always initiated by God who commits himself to be with his people, while the Law that the people are to keep is only a means of remaining in this covenant, not a condition for its existence. The commandments are therefore secondary to the act of grace.

**Keywords:** Covenant of conditions, Covenant of promise, berit, diathéke

---

Wyjątkową, zbawczą relację pomiędzy Bogiem a Izraelem Biblia określa jako „przymierze”. Korzysta w tym przypadku ze znanego z życia politycznego określenia dotyczącego sojuszu dwóch kontrahentów. Uczeń widzą tu nawiązanie do traktatów hetyckich i asyryjskich, bardzo popularnych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Rodzi się jednak wątpliwość – skoro traktaty te są jedno- lub dwustronne, to jaki model prezentuje biblijne Przymierze? Czy jest ono „Przymierzem obietnicy”, które obowiązuje jedynie stronę inicjującą pakt czy raczej „Przymierzem warunków”, w którym obie strony nakładają na siebie pewne zobowiązania? Odpowiedzi na te pytania poszukamy, analizując starożytne traktaty polityczne oraz terminologię biblijną, której autor natchniony używa, opisując Przymierze, a także ustalając teologiczną motywację stosowania owej terminologii<sup>1</sup>. Przyjrzymy się także różnym koncepcjom Przymierza, które odnajdujemy w poszczególnych tradycjach biblijnych.

## 1. Starożytne traktaty na Bliskim Wschodzie

Już dawno zauważono, iż biblijna idea Przymierza wzorowana jest na starożytnych traktatach politycznych, które zawierał król ze swoimi wasalami (czasami między równymi partnerami), traktatach lojalnościowych lub na królewskich traktatach łaski (nadawanie królewskich przywilejów). Tego typu umowy dostrzegamy w traktatach hetyckich i asyryjskich:

### 1.1. Hetyckie traktaty wasalne

Najbardziej znane w świecie starożytnym były traktaty wasalne, które regulowały relacje pomiędzy suzerenem a zależnymi od niego władcami. Zazwyczaj określamy je mianem „hetyckich”<sup>2</sup>. Istniały także umowy

---

1 Etymologia terminów używanych w Biblii, a także ich treść, odkrywana na tle kultury starożytnej pomaga w zrozumieniu intencji teologicznej hagiografów. Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu*, t. 2: *Księgi historyczne*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119.

2 Tylko część z zachowanych traktatów była sporządzona w języku hetyckim i odnosiła się do ludów z terenu tego imperium. Pozostałe były spisane w języku sumeryjskim

między równorzędnymi stronami, które zawierały sojusz w konkretnym celu, np. pokoju. Długoletnie badania wykazały, iż traktaty hetyckie sporządzano jako potwierdzenie zawarcia przymierza według stałego schematu, który obowiązywał między XVI a XII wiekiem przed Chrystusem<sup>3</sup>. W traktatach tych silniejszy kontrahent narzucał wasalowi warunki przymierza, równocześnie obiecując opiekę. By przymierze mogło obowiązywać wasal musiał przyjąć ustalone warunki, nie mógł ich negocjować<sup>4</sup>. Umowy takie były potwierdzane nie podpisem, jak obecnie, lecz właściwą ceremonią, która musiała być dla obu stron zrozumiała.

Wspomniany schemat traktatów zaczynał się od historycznego prologu, a kończył prawnym epilogiem. Uroczysty wstęp przypominał dotychczasowe relacje obu stron umowy, często z przesadnym zaakcentowaniem zasług suzerena. Następnie przedstawiano wielkiego króla, jego imię i tytuły, przypomniano dobroczynne akty wobec wasala, by pobudzić go do wdzięczności, ale też podkreślano powagę i autorytet władcy oraz jego gotowość wzięcia w obronę słabszego kontrahenta. Czasami dodawano w tym miejscu, jakie dary chce przekazać wasalowi. Dopiero wtedy następował wykaz nałożonych na wasala zobowiązań, wezwanie na świadka boga lub bóstw oraz spis błogosławieństw i przekleństw jako skutków podjętych zobowiązań<sup>5</sup>. Ryt zawarcia przymierza (zazwyczaj przejście obu kontrahentów przez połówki porożcinanych zwierząt<sup>6</sup>) był właściwym momentem zawarcia umowy, a przymierze powinno być nierozzerwalne. Zawieranym umowom towarzyszyło zazwyczaj złożenie egzemplarza traktatu w sanktuarium wasala i zobowiązanie do odczytywania go publicznie co pewien czas, by przypomnieć wasalowi o jego zobowiązaniach i o złożonej uroczystości przysiędze wierności. Na

---

i akademickim. Por. D. J. Wiseman, „Is it peace?”—Covenant and diplomacy, „*Vetus Testamentum*” 32 (1982), s. 311.

3 Zob. W. Kosek, Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu, w: Biblia w kulturze świata. Między Biblią a kulturą, t. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2011, s. 9–11.

4 Por. T. Jelonek, Biblia w kulturze świata, Kraków 2007, s. 79.

5 Por. J. Lemański, Pięcioksiąg dzisiaj, Kielce 2002, s. 131.

6 Przejście kontrahentów między zwierzętami po ziemi nasączonej ich krwią miało uświadomić, co spotka tego, który złamie przymierze lub nie wypełni podjętych zobowiązań.

mocy takiej umowy suzeren przekazywał obiecane dary, a wasal uznawał go za swego króla, zaś wynikające z niej zobowiązania były istotne dla jej trwałości. Starotestamentowe opisy przymierza (przede wszystkim Dekalog – por. Wj 20, 2–17 i Pwt 5, 6–21) mają podobny lub identyczny schemat, co wskazuje na prawdopodobne wzorowanie się na znanych powszechnie umowach politycznych<sup>7</sup>.

## 1.2. Asyryjskie traktaty lojalnościowe

W przeciwieństwie do umów wasalnych asyryjskie traktaty lojalnościowe zawierane były w celu umocnienia władzy nad podbitymi terenami i ludami<sup>8</sup>. Władcom asyryjskim chodziło o zapewnienie wierności i współpracy ze strony lokalnych władców, zaś oni, okazując lojalność, mogli liczyć na szczególną łaskawość swego króla. Z zachowanych dokumentów można ustalić charakterystyczne cechy i strukturę takich aktów łaski.

Pierwsza zasadnicza różnica między traktatami hetyckimi a asyryjskimi widoczna jest w tym, iż w pierwszych zagwarantowane były prawa króla, zaś w drugich były chronione przywileje strony obdarowanej, zaś dołączone do umowy klątwy skierowane były nie wobec nielojalnego wasala, lecz tych, którzy naruszyliby prawa obdarowanego. Potwierdzeniem tego rodzaju przymierza była pieczęć lub przysięga królewska, a nie ryt przymierza. Sam król swoim autorytetem zapewniał fakt nadania, choć brak lojalności wasala mógł skutkować utratą ziemi czy innych dóbr<sup>9</sup>. Kolejnym ważnym elementem był przedmiot nadania, czyli ziemia lub zwolnienie z podatku za ziemię już posiadaną. Trzeba bowiem pamiętać, iż posiadanie ziemi w starożytności było niezwykle ważne, bo

<sup>7</sup> Por. M. Uglorz, *Zarys teologii Starego Testamentu*, Jasienica 2020, s. 100, 146–147; S. Łach, *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1962), s. 261. Dekalog został wyryty na kamiennych tablicach i złożony w Arce Przymierza, ona zaś była zdeponowana najpierw w przenośnym Przybytku, a następnie w Świątyni Jerozolimskiej.

<sup>8</sup> Tego rodzaju traktaty (przymierza) znaleziono w tekstach hetyckich, babilońskich i nowoasyryjskich, w dokumentach z Ras Szamra oraz na kamieniach granicznych (kudurru).

<sup>9</sup> Por. M. Weinfeld, *The covenant of grant in the Old Testament and in the ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 185.

umożliwiało sukcesję dynastyczną. Ofiarowany dar był przecież dla obdarowanego i jego potomstwa oraz obejmował oprócz ziemi także to, co na tej ziemi się znajduje, czyli domostwa, uprawy i mieszkających tam ludzi. Poza tym dar ten miał przywilej „wieczności” – był ofiarowany na zawsze<sup>10</sup>. Motywem obdarowania była okazywana lojalność w służbie, ale ten dar nie był traktowany czysto jako nagroda czy zapłata, lecz jako okazanie łaski. Darowaną ziemię dokładnie opisywano i mierzono (podawano naturalne punkty orientacyjne oraz wymieniano właścicieli granicznych działek), a niekiedy zapisywano, kto tego pomiaru dokonał. Oczywiście tu także przedstawiano króla, który okazywał łaskę, ale prezentację tę umieszczano w różnych częściach umowy. A co najważniejsze, w przeciwieństwie do traktatów hetyckich, umowy asyryjskie nie zawierały żadnych wzajemnych zobowiązań. Król w akcie łaski przekazywał ziemię lub inne dary, natomiast przysięga wierności składana była w kontekście przekleństw, a zatem strachu<sup>11</sup>. Skoro brak było zobowiązań obustronnych, to traktaty te miały charakter jednostronny, a mimo wszystko nadal zawierały element wzajemności<sup>12</sup>. Król bowiem oczekiwał od obdarowanego, iż wciąż będzie okazywał posłuszeństwo. Niewątpliwie odpowiedzią strony obdarowanej oprócz lojalności powinna być także postawa miłości i wdzięczności, choć nie jest ona warunkiem okazania łaski<sup>13</sup>.

## 2. Biblijna terminologia wskazująca na Przymierze

Stary Testament określa biblijne Przymierze zazwyczaj hebrajskim rzeczownikiem בְּרִית (berit), a w przekładzie Septuaginty greckim terminem διαθήκη (diathéke). Analiza etymologiczna tych terminów umożliwi

10 Por. M. Weinfeld, *The covenant of grant*, s. 146–148.

11 Por. W. Kosek, *Zawarcie przymierza w Wj 1–18*, s. 13–14.

12 Por. P. Wells, *Covenant, humanity, and Scripture: some theological reflections*, „Westminster Theological Journal” 48 (1986) no. 1, s. 25–27.

13 Por. J. B. Torrance, *The covenant concept in Scottish theology and politics and its legacy*, „Scottish Journal of Theology” 34 (1981), s. 228, 239. Zob. M. Weinfeld, *The loyalty oath in the ancient Near East*, „Ugarit-Forschungen” 8 (1976), s. 379–414.

odszukanie właściwego ich znaczenia oraz pozwoli wnikać w specyfikę biblijnej idei Przymierza tak istotnej dla tożsamości Izraela<sup>14</sup>.

## 2.1. Etymologia terminu *berit*

Termin *berit*, którym Stary Testament określa Przymierze, występuje w różnych kontekstach aż 287 razy<sup>15</sup>. Niestety do dziś jego etymologia jest wciąż sporna<sup>16</sup>. Próbowano wyprowadzać go od rdzenia כרת (*krt*), który można tłumaczyć jako „ciąć” lub „zabijać” (w hifil). Wówczas słowo *berit* oznaczałoby najpierw zabijanie zwierzęcia ofiarnego w ramach rytu przymierza, później dopiero samo przymierze. A zatem byłoby ono paktem potwierdzonym odpowiednią ofiarą lub układem wynikającym z owej ofiary, co faktycznie sugerują teksty natchnione. Uważa się także, iż *berit* może wywodzić się od rdzenia ברה (*brh*) – „jeść, pokrzepić się jedzeniem, żywić, pożywiać, posilać się”. Wtedy termin ten oznaczałby ucztę, która wieńczyła akt zawarcia przymierza. Takie rozumienie więzi Boga z ludem, potwierdzonej wspólnym biesiadowaniem, znajduje potwierdzenie w tekstach, np. w opisie zawarcia przymierza pod Synajem (por. Wj 24, 11)<sup>17</sup>. Bierze się również pod uwagę inne znaczenie rdzenia ברה (*brh*), czyli „zawierać z kimś pakt, ustanawiać, wybierać, zdecydować, przeznaczyć, określić, wyznaczyć kogoś na reprezentanta”, które wydobywa ideę wyboru (por. 1 Sm 17, 8). Wówczas słowo *berit* akcentowałoby moment decyzji lub wyboru przy zawieraniu przymierza, a także otwartość lub gotowość na porozumienie<sup>18</sup>. Najczęściej jednak

<sup>14</sup> Por. P. R. Williamson, *Convenant: The beginning of a biblical idea*, „Reformed Theological Review” 65 (2006) no. 1, s. 1.

<sup>15</sup> Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 283–285.

<sup>16</sup> Por. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976, s. 42nn (Lectio Divina, 88). Autor dokładnie omawia różne opinie na temat etymologii słowa *berit*. Podobnie: E. W. Nicholson, *Covenant in a century of study since Wellhausen*, w: *Crises and perspectives: Studies in ancient Near Eastern polytheism, biblical theology, Palestinian archaeology and intertestamental literature*, ed. J. C. de Moor, Leiden 1986, s. 54–69 (*Oudtestamentische Studiën. Old Testament Studies*, 24).

<sup>17</sup> Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003, s. 149; J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, w: *Diccionario biblico Mundo Hispano*, El Paso 2003, s. 83.

<sup>18</sup> Za tą propozycją opowiadają się m.in. Ernst Kutsch oraz Ludwig Wächter. Zob. E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testa-*

uważa się, iż berit pochodzi od jeszcze innego znaczenia rdzenia ברה (brh) – „wiązać, łączyć”. Takie znaczenie odpowiadałoby asyryjskiemu rzeczownikowi birtu (węzeł, wiązadło, ogniwo) lub birta (pęta) albo akadyjskiemu czasownikowi pochodzenia sumeryjskiego barru (wiązać)<sup>19</sup>. To rozwiązanie podkreślałoby ideę zobowiązania i powiązania ze sobą dwóch kontrahentów, a związek między nimi dokonywałby się poprzez określoną zewnętrzną ceremonię<sup>20</sup>.

Przeanalizowano również pole semantyczne terminu berit, co doprowadziło do wniosku, że jest to relacja między dwoma kontrahentami, która przede wszystkim rodzi zobowiązania. Przymierze jest oczywiście zawierane w celu obdarowania zbawczymi darami przez Boga, jednak ich udzielanie jest uzależnione od wypełniania owych warunków. Obie strony związują się przysięgą wzajemnej wierności i lojalności, a przysięga ta staje się gwarancją wypełniania zobowiązań<sup>21</sup>. Sporną pozostaje jednak kwestia, czy berit najpierw tworzy wspólnotę, z której wynikają jakieś zobowiązania dla partnerów, czy raczej dopiero wierność zobowiązaniom tworzy relację między kontrahentami przymierza<sup>22</sup>.

Etymologia berit wyraźnie wskazuje, iż w terminie tym tkwi idea wzajemnej więzi, wręcz przynależności tych, którzy zawarli ze sobą

ment, Berlin–New York 1973 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 131); L. Wächter, *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, „Theologische Literaturzeitung” 99 (1974) Nr. 11, s. 801–816. Por. Wstęp do Starego Testamentu, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 143; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994), s. 246; S. Łach, *Testament czy przymierze?*, w: *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 387 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 10); S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 149–150; J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, s. 83.

<sup>19</sup> Por. W. Smereka, *Przymierze*, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 43; S. Łach, *Testament czy przymierze?*, s. 388; J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979, s. 29; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 247–248.

<sup>20</sup> Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 3, s. 145; J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 94; Wstęp do Starego Testamentu, s. 143; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków*, Częstochowa 2024, s. 42–43.

<sup>21</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 11–12; zob. G. E. Mendenhall, *Covenant forms in Israelite tradition*, w: *Biblical archeologist reader*, t. 3, ed. E. F. Campbell, Jr., D. N. Freedman, Garden City (NY) 1970, s. 25–53.

<sup>22</sup> Por. H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 245. Autor szerzej analizuje problem zależności wspólnoty i zobowiązań w ramach omawiania terminu berit.

jakiś pakt. Kontrahenci mogli być do tej pory nawet wrogami, ale od momentu zawarcia *berit* stawali się jakby braćmi, byli bowiem zobowiązani do okazywania sobie wzajemnej pomocy i łaskawości<sup>23</sup>.

## 2.2. Etymologia terminu *diathéke*

Hebrajski termin *berit* tłumacze Septuaginty oddali przez *διαθήκη* (*diathéke*), co rzuca nowe światło na rozumienie Przymierza, gdyż właściwym greckim odpowiednikiem jest raczej rzeczownik *συνθήκη* (*synthéke*), który lepiej wyraża ideę zawarcia dwustronnego układu i przyjęcia zobowiązań<sup>24</sup>. Wydaje się więc, iż wybór takiego przekładu był podyktowany innymi względami, skoro Septuaginta aż 267 razy zastąpiła *berit* rzeczownikiem *diathéke*. Termin ten, pochodzący z hellenistycznego prawa prywatnego, oznacza przede wszystkim „testament” jako rozporządzenie w sprawie własności po śmierci testatora, a także „zarządzenie” w ogóle, „uporządkowanie, dyspozycję”. Akcent w słowie *diathéke* spoczywa więc na powadze tego, który rozporządza mieniem lub coś zarządza, a nie na samym dokumencie prawnym<sup>25</sup>. Być może dla tłumaczy Septuaginty termin *synthéke* miał zbyt świeckie znaczenie, zbyt podkreślał bilateralny charakter układu. Chcieli raczej zaakcentować ideę rozporządzenia wydanego przez jedną ze stron<sup>26</sup>.

Termin *diathéke* podkreśla istotną cechę Przymierza, a mianowicie, że jest ono wyrazem zbawczej woli Boga, tak jak testament jest ostatnią wolą spadkodawcy. Bóg jest inicjatorem tego układu i mimo swego autorytetu oraz transcendencji zniża się do swego ludu. Ale termin *diathéke* nie jest pozbawiony charakteru dwustronności (tak podkreślanej przez hebrajski wyraz *berit*), gdyż spadkodawca zobowiązywał spadkobiercę do wypełnienia nałożonych na niego warunków, wchodząc z nim w pewien układ<sup>27</sup>. Jest tu także uwydatniona niezmiennność Przymierza, tak jak nie można zmienić testamentu po śmierci testatora. Grecy bowiem

<sup>23</sup> Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 43; H. Witczyk, *Przymierze—więź i zobowiązanie*, s. 248.

<sup>24</sup> W 1–2 Mch *synthéke* oznacza wyłącznie traktaty polityczne.

<sup>25</sup> Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze*, wybranie i lud Boży, s. 122; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 13.

<sup>26</sup> Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 152.

<sup>27</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Nowe Przymierze*, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1964), s. 336.

przez *synthéke* rozumieli taki układ, który można było modyfikować lub uaktualniać, gdy tymczasem *diathéke* oznacza układ zaproponowany drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub w całości odrzucić, bez zmiany jego treści. Ta cecha niezmienności jest bardzo istotna dla biblijnej idei Przymierza – człowiek nie może przecież sam dowolnie zmieniać układu z Bogiem<sup>28</sup>. Jeżeli już zdecyduje się przyjąć proponowany układ, to musi przyjąć go w całości i obowiązuje go wierność temu Przymierzowi.

### 3. Różne koncepcje biblijnego Przymierza

Analiza tekstów biblijnych zawierających opisy Przymierza wskazuje na istnienie przynajmniej kilku koncepcji więzi między Bogiem a Izraelem. Można je przedstawić jako „Przymierze warunków” lub „Przymierze obietnic”.

#### 3.1. Przymierze jako wzajemne zobowiązanie

Tradycje niekapłańskie (J – jahwistyczna, E – elohistyczna i D – deuteronomistyczna)<sup>29</sup> ukazują Przymierze między Bogiem a Izraelem jako „Przymierze warunków”. Jednak czynią to na różny sposób. Dla Jahwisty istotą Przymierza jest wspólnota z Bogiem i tylko dzięki niej naród wybrany może funkcjonować. Elohista w centrum Przymierza stawia zaś moment wybraństwa. Podkreśla bowiem, iż to z inicjatywy samego Boga zostało ono zawarte. Inicjatywa ta nie jest jednak przymusem dla ludu, gdyż konieczna jest jego wolna odpowiedź (por. Wj 19, 8; 24, 3.7)<sup>30</sup>. Według Deuteronomisty natomiast Przymierze jest aktem zobowiązania się silniejszego partnera do opieki wobec słabszego, w zamian za jego lojalność i posłuszeństwo. A zatem istotą Przymierza jest troska wobec

28 Por. W. Barclay, *Diatheke – Przymierze między Bogiem a człowiekiem*, tłum. M. Bajerowicz, „W Drodze” (1984) nr 2, s. 42; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14; P. Buis, *La notion d’alliance*, s. 44.

29 Krytykę zaproponowanych przez Wellhausena tradycji szczegółowo opisuje: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 93–139.

30 Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) z. 1, s. 6–8.

ludu, który teraz staje się Bożą własnością<sup>31</sup>. Co prawda to Bóg pierwszy zobowiązuje się do opieki, jednak lud w odpowiedzi deklaruje zachowywanie Jego przykazań, bo tylko to gwarantuje trwałość ich wzajemnej relacji<sup>32</sup>. Dla wszystkich tych tradycji Przymierze rodzi zobowiązania, a wypełnienie tych warunków gwarantuje jego skuteczność. Szczególnie podkreśla to Deuteronomista, dla którego przykazania są wymogami Przymierza i muszą być one przestrzegane w sposób wyjątkowo ważny. Wskazuje na to używany przez niego termin שמר (*szmr* – strzec), co podkreśla osobiste zaangażowanie, by strzec Bożych nakazów<sup>33</sup>. Wyraźnie zatem widać, iż w tej tradycji istotnym elementem Przymierza są przykazania, ale też ich przestrzeganie, gdyż są one wyrazem Bożej woli<sup>34</sup>.

Koncepcję „Przymierza warunków” zauważamy szczególnie w opisach zawarcia przymierza synajskiego. Widoczne są jednak różnice. Według Jahwisty Bóg zawiera przymierze z Mojżeszem jako reprezentantem ludu, dlatego przykazania kieruje bezpośrednio do niego<sup>35</sup>. Natomiast w tradycjach elohistycznej i deuteronomistycznej partnerami przymierza są Bóg i lud, zaś Mojżesz jest tylko pośrednikiem. Według Elohisty dokument przymierza spisuje Mojżesz, a u Deuteronomisty czyni to sam Bóg. Ponadto obie tradycje mówią także o złamaniu przymierza synajskiego zaraz po jego zawarciu (kult złotego cielca), a tradycja jahwistyczna albo nie zna tego faktu, albo go celowo pomija<sup>36</sup>.

W tradycjach niekapłańskich Przymierze jest więc wyjątkową relacją między Bogiem a człowiekiem, która została obwarowana przykazaniami. Owszem, Bóg zawierając Przymierze składa Izraelowi obietnicę

<sup>31</sup> Taka wizja przymierza wprost nawiązuje do traktatów wasalskich, w których istotnym zobowiązaniem była wzajemna lojalność. Zob. M. Weinfeld, *The loyalty oath in the ancien Near East*, s. 379–414; por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 131–132; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 52–53.

<sup>32</sup> Por. J. Lemański, „Strzec” (*šmr*) słów Przymierza – deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, „*Verbum Vitae*” 13 (2008), s. 17–28.

<sup>33</sup> Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 9–10; zob. G. Sauer, *šmr hüten*, w: *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 982–987. Rdzeń *szmr* zawiera ideę dogłądania czegoś, zwracania baczej uwagi, by czegoś nie stracić, bycia czujnym i uważnym w wypełnianiu obowiązków.

<sup>34</sup> Por. R. Jasnos, *Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium*, „*Verbum Vitae*” 11 (2007), s. 30–32.

<sup>35</sup> Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 6.

<sup>36</sup> Por. M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 51–54.

wierności, ale uzależnia ją od wypełniania przez lud zobowiązań wynikających z tegoż Przymierza. Nie dziwi więc, iż terminy określające Przymierze i przykazania stały się z biegiem czasu wręcz synonimami<sup>37</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że owe przykazania mają pomóc zachować Przymierze, a nie je tworzyć. Prawo bowiem nie uprzedza Przymierza, lecz jest jego skutkiem<sup>38</sup>.

### 3.2. Przymierze jako bezwarunkowa obietnica

Tradycja kapłańska (P), stawiając w centrum przymierze z Abrahamem, prezentuje inną koncepcję Przymierza. Według niej wszystko, co dzieje się po tym przymierzu, jest jedynie jego wypełnieniem, więc świadomie pomija fakt zawarcia przymierza synajskiego, by mocniej podkreślić „Przymierze obietnicy”<sup>39</sup>. Autor kapłański chce bowiem ukazać relację Boga z narodem w kontekście przymierza, którego nie da się zerwać, a jest to możliwe tylko wtedy, gdy nie jest ono uzależnione od postawy ludzkiego kontrahenta. Takim było właśnie przymierze z Abrahamem. Synajskie, które zależało od przestrzegania warunków, było przecież nieustannie łamane, czyli jest nietrwałe. A zatem „Przymierze obietnicy” jest niemożliwe do złamania, bo nie ma tu żadnych warunków, więc jest wieczne i niezmiennie. I dlatego naród wybrany zawsze będzie mógł liczyć na Bożą pomoc. Przymierze w dokumencie kapłańskim jest raczej postanowieniem niż dwustronną umową, jest jednostronnym zobowiązaniem się Boga na rzecz człowieka<sup>40</sup>. Ale to jednostronne zobowiązanie

37 Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 104.

38 Por. M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 54.

39 Por. J. Valetton, *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” 12 (1982), s. 20.

40 Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj 25–31; 35–40), Kraków 2008, s. 146. Szerzej o kapłańskiej koncepcji Przymierza zob. D. J. McCarthy, *berit in Old Testament. History and Theology*, „*Biblica*” 53 (1972), s. 110–121; M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 145–155; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 7–18; M. Arndt, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej (P)*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 33 (1986), s. 5–21; M. Arndt, *Przymierze z Noem* (Rdz 9, 1–17), „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 12 (1987), s. 99–110; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 245–262; B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 48 (1995) nr 1, s. 1–17.

nie wyklucza charakteru bilateralnego Przymierza. Jest ono bowiem układem zaproponowanym drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub odrzucić, ale nie mogła nic w tym układzie zmienić, czyli angażuje drugą stronę i wymaga reakcji<sup>41</sup>. Owa niemożliwość zmienienia czegokolwiek w Bożej propozycji, tak mocno podkreślana w „Przymierzu obietnicy”, jest niezmiernie ważna dla biblijnej idei Przymierza. Człowiek, któremu Bóg proponuje układ, nie może sam dowolnie zmieniać warunków tego układu. Jeżeli zgodzi się przyjąć Bożą propozycję (jako dar), to musi ją przyjąć w całości, zobowiązując się tym samym do wierności temu Przymierzowi, ale to nie jest Boży wymóg<sup>42</sup>.

Tradycja kapłańska dodaje do Bożych obietnic jeszcze jedną: „będę ich Bogiem” (Rdz 17, 8 powtórzone w Wj 6, 7). Zmienia to akcent i celowość zawieranego układu. Najważniejszym darem w tak rozumianym Przymierzu staje się dar wspólnoty, powstanie wyjątkowej więzi między dwoma kontrahentami, pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lub później z ludem izraelskim. Ten dar wspólnoty zawsze będzie łaskawym gestem, inicjatywą samego Boga, który jednocześnie zobowiązuje się do wierności, ale i stałości w okazywaniu błogosławieństwa. Kapłańska koncepcja Przymierza wyraźnie więc odbiega od starszych tradycji, chodzi tu raczej o obietnice lub o uroczyste zapewnienie, których inicjatorem jest sam Jahwe<sup>43</sup>. W „Przymierzu obietnicy” Bóg, zawierając Przymierze, nakłada przede wszystkim na siebie pewne zobowiązania. Dlatego dla człowieka takie Przymierze jest „obietnicą” ze strony Boga, dla Boga zaś „zobowiązaniem” się wobec człowieka. Przymierze w tradycji kapłańskiej jest wyłącznie darem i wyrazem łaskawości Boga, bo nie jest oparte na żadnych warunkach<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Por. T. Jelonek, *Biblia w kulturze świata*, s. 80.

<sup>42</sup> Por. W. Barclay, *Diatheke*, s. 42; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 55.

<sup>43</sup> Por. L. Stachowiak, *Przymierze a przykazania noachickie* (Rdz 9, 1–17), „Zeszyty Naukowe KUL” 25 (1982) nr 1, s. 19; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 13–14.

<sup>44</sup> Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 163; M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 5–7; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 57.

## 4. Wnioski

Skonfrontowanie biblijnej idei Przymierza z powyższymi rozważaniami pozwala uchwycić wyjątkowość zbawczej relacji Boga i Jego ludu.

### 4.1. Przymierze biblijne na tle bliskowschodnich traktatów

Autorzy biblijni, chcąc przedstawić relację pomiędzy Bogiem a Izraelem, świadomie nawiązują do starożytnych traktatów. Zazwyczaj kształtowały one stosunki między władcami, czasami równymi sobie władzą i siłą, choć częściej pomiędzy władcą i jego wasalem. Ten drugi rodzaj kontraktu mógł się wydawać jednostronny, gdyż mocniejszy narzucał warunki słabszemu, domagał się lojalności i wypełniania nałożonych zobowiązań, a sam zobowiązywał się do okazywania wszelkiej pomocy i opieki. Właśnie to zobowiązanie wobec słabszego czyni z owego przymierza układ dwustronny. To podobieństwo do paktów, w których wasal przysięgał wierność swojemu królowi w podziękowaniu za okazaną łaskawość, przypominało iż Przymierze angażuje obie strony, niezależnie od statusu kontrahentów<sup>45</sup>. Tak więc przymierza zawsze były układami dwustronnymi, gdyż obie strony przyjmowały na siebie jakieś zobowiązania. Także Przymierze biblijne miało taką formę, choć jego partnerem jest sam Bóg<sup>46</sup>. Tak jak w starożytnych traktatach inicjatorem układu jest strona silniejsza, tak w biblijnej idei Przymierza mocno jest podkreślona inicjatywa samego Jahwe, który stawia warunki<sup>47</sup>. A zatem w zależności od rozłożonego akcentu Przymierze biblijne raz jawi się jako jednostronne obdarowanie, innym razem jako dwustronne nałożenie wzajemnych zobowiązań.

### 4.2. Przymierze biblijne w kontekście terminologii

Analiza etymologii *berit* i *diathéke* wykazuje, że oba te terminy podkreślają różne aspekty tego samego Przymierza. Termin *berit* podkreśla charakter dwustronności Przymierza oraz wzajemne zobowiązania

<sup>45</sup> Por. J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, s. 83; W. Smereka, *Przymierze*, s. 44.

<sup>46</sup> Por. S. Łach, *Testament czy przymierze?*, s. 388.

<sup>47</sup> Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 11.

jego kontrahentów. Natomiast termin *diathéke* wydobywa na pierwszy plan cechę rozporządzenia, podkreślając tym samym, iż Przymierze jest wyrazem zbawczej woli Boga i Jego bezinteresownym darem. Zatem w zależności od tego, która z cech Przymierza jest bardziej uwypuklona, można mówić o „Przymierzu warunków” i o „Przymierzu obietnic”. Wynikające z Przymierza zobowiązania nie są jednak warunkiem jego zawarcia, a jedynie sposobem trwania we wspólnocie z Bogiem. Trwanie to jest zatem dynamicznym, a nie jednorazowym aktem zawarcia układu. Widać więc, że autorzy biblijni niezwykle świadomie używają tych terminów, a samo użycie wyrazu *diathéke* poszerza rozumienie hebrajskiego terminu *berit*. Przymierze biblijne to już nie tylko układ dwustronny, obwarowany pewnymi warunkami (jak sugeruje termin *berit*), ale przede wszystkim Boże rozporządzenie, Boża decyzja wobec człowieka lub ludu (według terminu *diathéke*)<sup>48</sup>. Przymierze zainicjowane przez Boga wymaga od człowieka wysiłku, by w tym układzie wytrwać. Jednak użycie terminu *diathéke* wskazuje, iż człowiek, który ma wypełniać warunki Przymierza (strzec przykazań), nie może ich zmieniać. I tu odkrywamy kolejny zamysł użycia zamiennie terminów *berit* i *diathéke*, czyli niezmienność zaoferowanego paktu. Człowiek nic nie może zmienić w Przymierzu, musi je przyjąć takim jakim jest. Łaskawe działanie Boga wobec ludu jest niezmiennie, choć w pewnym sensie zależy od jego postawy<sup>49</sup>. To przekonuje, iż oddanie słowa *berit* przez *diathéke* nie jest błędem czy niedopatrzaniem tłumaczy Septuaginty, lecz uwypukleniem treści teologicznej Przymierza (darmowość, niezmienność i niezmiennalność).

#### 4.3. Przymierze biblijne w świetle różnych modeli

Autorzy natchnieni, ukazując więź między Bogiem a Izraelem, celowo korzystają z różnych modeli Przymierza. Nie trzymają się jednak niewolniczo żadnej z koncepcji, gdyż w zależności od tego, co chcą wyakcentować, posługują się właściwym do tego modelem. Według tradycji niekapłańskich Przymierze jako układ dwustronny to prawa

<sup>48</sup> Por. H. Witczyk, *Przymierze*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 749.

<sup>49</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14; H. Witczyk, *Przymierze*, s. 749.

i zobowiązania Izraela, zaś w dokumencie kapłańskim jest obietnicą i zobowiązaniem Jahwe, czyli układem jednostronnym (autor kapłański przenosi instytucję Przymierza do czasów przedizraelskich, a nawet przedpatriarchalnych)<sup>50</sup>. Niewątpliwie kapłański model „Przymierza obietnicy” jest odmienny od modelu „Przymierza warunków” i ukazuje zupełnie nowe rozumienie tego, czym jest Przymierze. Autor kapłański, używając znanego terminu *berit*, przedstawia unikalne i niespotykane nigdzie indziej jego znaczenie. Jest to koncepcja przymierza jednostronnego, bo nie ma tu warunków, od których Bóg uzależniałby spełnienie swego zobowiązania. Nie ma rytu, poprzez który człowiek mógłby wyrazić zgodę na zawarcie układu, ani wyliczenia powinności, jakie z niego wynikają. Zatem tak rozumianego Przymierza nie da się zerwać ani złamać, nie trzeba go też odnawiać<sup>51</sup>. Widzimy więc zasadniczą różnicę w rozumieniu Przymierza – raz jako jednostronne, innym razem jako dwustronne. Jednak to rozróżnienie nie wprowadza dwóch Przymierzy, bo relacja z Bogiem jest tylko jedna, a modele tej relacji służą wyłącznie do zaakcentowania jej właściwości.

## Podsumowanie

Zapoznanie się z etymologią terminów określających biblijne Przymierze oraz różnymi jego koncepcjami nieuchronnie prowadzi do jednego wniosku. Otóż rozróżnienie „Przymierze warunków” i „Przymierze obietnic” oparte na etymologii nie wprowadza dwóch rodzajów Przymierza, podkreśla jedynie różne aspekty tej samej rzeczywistości. Przymierze biblijne jest bowiem autorskim, unikatowym modelem relacji Boga z Izraelem, nie odtwarza wprost traktatów hetyckich czy asyryjskich, choć do nich nawiązuje. Autor natchniony wprawdzie skorzystał ze znanych mu formuł, wyraził jednak własną wizję zbawczej więzi ludu izraelskiego ze swoim Bogiem. Lud ten bowiem dopiero na mocy Przymierza staje się narodem wybranym i szczególną Bożą własnością.

---

50 Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 200.

51 Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 199.

Może liczyć na zbawcze dary, ale wie też, że dary te będą dostępne tylko w przypadku wypełnienia warunków Przymierza<sup>52</sup>.

Nurtująca jest także kwestia: czy „Przymierze obietnic” wyklucza jakiegokolwiek warunki i czy „Przymierze warunków” neguje darmowość łaski? Oczywiście, że nie. Prawo, które łączy się ze starotestamentalną ideą Przymierza nie wyklucza aspektu darmowości i łaski, bo inicjatorem układu z Izraelem jest Bóg. Przymierze jako Boża inicjatywa jest wcześniejsze niż przykazania, które są wtórne w stosunku do samego Przymierza. Dlatego Przymierze opisane w innych tradycjach niż kapłańska, choć było obwarowane przykazaniami, nie zostało pozbawione aspektu daru i nadal jest wyrazem Bożej łaskawości<sup>53</sup>. Podobnie i obietnica dana w ramach Przymierza nie jest wolna od zobowiązań czy też warunków. Przede wszystkim staje się ona zobowiązaniem dla Boga. Bóg daje obietnicę swej łaskawości, a w ten sposób zobowiązuje się do jej zrealizowania. Człowiek także ma do spełnienia pewne warunki – przynajmniej jeden, czyli trwanie we wspólnocie Przymierza. Prawo w przymierzu staje się jego naturalnym elementem, jest określeniem zobowiązań, które z niego wynikają. Łaska zaś jest wyrazem postawy Boga względem człowieka, a zarazem zobowiązaniem się do wykonania danej obietnicy. W „Przymierzu obietnicy” zaakcentowana jest niezależność Boga jako Tego, który zainicjował Przymierze. Jednak, mimo iż Przymierze jest łaską udzieloną człowiekowi, potrzebna jest do jego zaistnienia zgoda obu stron. Wspomniana Boża inicjatywa wymaga więc dobrowolnego przyjęcia (por. Wj 19, 8; 24, 3.7), a wybór dokonany przez Jahwe musi spotkać się z wyborem Izraela<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 12.

<sup>53</sup> Por. M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 16.

<sup>54</sup> Por. F. Gryglewicz, *Nowe Przymierze*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 1, s. 51; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 11.

## Bibliografia

- Arndt M., Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) z. 1, s. 5–18.
- Arndt M., Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej (P), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 1, s. 5–21.
- Arndt M., Przymierze z Noem (Rdz 9, 1–17), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12 (1987), s. 99–110.
- Barclay W., Diatheke—Przymierze między Bogiem a człowiekiem, tłum. M. Bajerowicz, „W Drodze” (1984) nr 2, s. 42–43.
- Buis P., *La notion d’alliance dans l’Ancien Testament*, Paris 1976 (Lectio Divina, 88).
- Douglas J. D., Tenney M. C., Pacto, w: *Diccionario biblico Mundo Hispano*, El Paso 2003, s. 83.
- Filipiak M., Przymierze w Piśmie Świętym, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 3, s. 145–155, <https://doi.org/10.21906/rbl.3491>.
- Gryglewicz F., Nowe Przymierze, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 1, s. 49–57.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
- Jasnos R., Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 27–42.
- Jelonek T., *Biblia w kulturze świata*, Kraków 2007.
- Kosek W., Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu, w: *Biblia w kulturze świata. Między Biblią a kulturą*, t. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2011, s. 9–11.
- Kudasiewicz J., Nowe Przymierze, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1964), s. 335–342.
- Kutsch E., *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testament*, Berlin–New York 1973 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 131).
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Lemański J., „Strzec” (šmr) słów Przymierza—deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, „Verbum Vitae” 13 (2008), s. 17–28.
- Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.

- Łach S., Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962) nr 5, s. 257–265, <https://doi.org/10.21906/rbl.2889>.
- Łach S., Testament czy przymierze?, w: List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy, Poznań 1959, s. 385–395 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 10).
- Majewski M., Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31; 35–40), Kraków 2008.
- Majewski M., Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu, Kraków 2018.
- McCarthy D. J., berit in Old Testament. History and Theology, „Biblica” 53 (1972), s. 110–121.
- Mendenhall G. E., Covenant forms in Israelite tradition, w: Biblical archaeologist reader, t. 3, ed. E. F. Campbell, Jr., D. N. Freedman, Garden City (NY) 1970, s. 25–53.
- Nagórny J. K., Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza, Lublin 1989.
- Nicholson E. W., Covenant in a century of study since Wellhausen, w: Crises and perspectives: Studies in ancient Near Eastern polytheism, biblical theology, Palestinian archaeology and intertestamental literature, ed. J. C. de Moor, Leiden 1986, s. 54–69 (Oudtestamentische Studiën. Old Testament Studies, 24).
- Pietkiewicz R., Przymierze, wybranie i lud Boży, w: Teologia Starego Testamentu, t. 2: Księgi historyczne, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119–192.
- Sauer G., šmr hüten, w: Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament, t. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 982–987.
- Smereka W., Przymierze, w: Vademecum biblijne, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 43–57.
- Stachowiak L., Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9, 1–17), „Zeszyty Naukowe KUL” 25 (1982) nr 1, s. 17–26.
- Szłaga J., Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków, Lublin 1979.
- Torrance J. B., The covenant concept in Scottish theology and politics and its legacy, „Scottish Journal of Theology” 34 (1981) no. 3, s. 225–243, <https://doi.org/10.1017/S0036930600013971>.
- Uglorz M., Zarys teologii Starego Testamentu, Jasienica 2020.

- Valeton J., *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 12 (1982), s. 1–22.
- Wächter L., *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, „Theologische Literaturzeitung” 99 (1974) Nr. 11, s. 801–816.
- Weinfeld M., *The covenant of grant in the Old Testament and in the ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 184–203.
- Weinfeld M., *The loyalty oath in the ancient Near East*, „Ugarit-Forschungen” 8 (1976), s. 379–414.
- Wells P., *Covenant, humanity, and Scripture: some theological reflections*, „Westminster Theological Journal” 48 (1986) no. 1, s. 17–45.
- Williamson P. R., *Convenant: The beginning of a biblical idea*, „Reformed Theological Review” 65 (2006) no. 1, s. 1–14.
- Wiseman D. J., „Is it peace?—Covenant and diplomacy”, „Vetus Testamentum” 32 (1982), s. 311–326.
- Witczyk H., *Przymierze*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 748–754.
- Witczyk H., *Przymierze—więź i zobowiązanie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994), s. 245–261.
- Wodecki B., *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 1, s. 1–17, <https://doi.org/10.21906/rbl.739>.
- Woźniak M., *Geneza krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków*, Częstochowa 2024.
- Wstęp do *Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003.

## Marcin Wojnicki

 <https://orcid.org/0009-0005-7215-6690>  
wojnicki.marcin@gmail.com

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
 <https://ror.org/0583g9182>

## Komunia duchowa jako pragnienie komunii. Skuteczność i dyspozycja w świetle tradycji teologicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.30305>

Marcin Wojnicki OCD — mgr lic., karmelita bosy, doktorant na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (nauki teologiczne), dyrektor Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie oraz prowadzący podcast „Smak Karmelu”.

---

**Article history** • Received: 17 Feb 2026 • Accepted: 30 Mar 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

*Komunia duchowa jako pragnienie komunii. Skuteczność i dyspozycja w świetle tradycji teologicznej*

Artykuł podejmuje problem skuteczności komunii duchowej oraz dyspozycji koniecznej do jej przyjęcia. Metoda łączy historyczno-teologiczną rekonstrukcję doktryny od scholastyki po adhortacje współczesnych papieży z fenomenologiczną analizą struktury aktu komunii duchowej jako pragnienia komunii. Głównym wnioskiem jest teza, że pragnienie komunii pozwala na realizację istotnego skutku sakramentu („res sacramenti”) — zjednoczenia z Chrystusem — nawet poza widzialnym znakiem. W sytuacjach braku aktualnej dyspozycji szczerze pragnienie może stać się narzędziem żalu doskonałego i dynamizować proces nawrócenia. Choć komunია duchowa z natury zmierza ku dopełnieniu w komunii sakramentalnej, to w udzielaniu łaski Bóg nie jest związany ekonomią sakramentalną.

**Słowa kluczowe:** komunია duchowa, pragnienie, zjednoczenie, sakramenty

---

## Abstract

*Spiritual communion as the desire for communion. Effectiveness and disposition in the light of theological tradition*

The article addresses the issue of the effectiveness of spiritual communion and the disposition necessary to receive it. The method combines a historical-theological reconstruction of the doctrine from scholasticism to the exhortations of contemporary popes with a phenomenological analysis of the structure of the act of spiritual communion as a desire for communion. The main conclusion is that the desire for communion allows for the realisation of the essential effect of the sacrament (“res sacramenti”) — union with Christ — even beyond the visible sign. In situations where the actual disposition is lacking, a sincere desire can become an instrument of perfect contrition and dynamise the process of conversion. Although spiritual communion naturally tends towards completion in sacramental communion, God is not bound by sacramental economy in the granting of grace.

**Keywords:** spiritual communion, desire, union, sacraments

---

Choć początki nauczania o komunii duchowej datuje się od starożytności, a świadectwa tej praktyki znajdują się zarówno w tekstach Soboru Trydenckiego, jak i u klasyków duchowości, to w podręcznikach teologii duchowości poświęca się jej zaskakująco mało miejsca<sup>1</sup>. W ostatnich latach temat nabrał nowej aktualności. Pierwszym z powodów była pandemia, podczas której niedostępność sakramentalnej komunii stała się doświadczeniem powszechnym. Drugim okazała się dyskusja wokół dostępu do sakramentów osób znajdujących się w sytuacjach nieregularnych. Tradycyjna praktyka pobożnościowa powróciła nieoczekiwanie jako przedmiot teologicznej kontrowersji. Tym bardziej konieczne jest nie tylko zbadanie historycznych źródeł czy stosowanych pojęć, co miało miejsce w dotychczasowych polskich opracowaniach<sup>2</sup>, ale również przeprowadzenie pogłębionej analizy samego aktu komunii duchowej jako pragnienia komunii<sup>3</sup>.

W artykule staram się odpowiedzieć na dwa powiązane ze sobą pytania. Pierwsze dotyczy skuteczności komunii duchowej w odniesieniu do komunii sakramentalnej, a drugie – wewnętrznej dyspozycji koniecznej do przyjęcia komunii duchowej.

W celu udzielenia odpowiedzi w pierwszej kolejności rekonstruuje rozwój refleksji teologicznej dotyczącej komunii duchowej, skupiając się zwłaszcza na tekstach Magisterium Kościoła. Następny krok stanowi próba fenomenologicznego uchwycenia istoty samego aktu komunii duchowej od strony jego subiektywnego przeżywania. Uzyskany w ten sposób syntetyczny obraz pozwala zmierzyć się z postawionymi wyżej pytaniami.

1 Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2014, s. 494; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003, s. 177, 326; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2: *Rozwój doskonałości w człowieku*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1996, s. 96.

2 Por. B. Nadolski, *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004) nr 39, s. 53–59; G. Bachanek, *Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–58; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 298; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 143–162.

3 Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96.

## 1. Dwa sposoby przyjmowania komunii

Według Katechizmu Kościoła katolickiego z 1992 roku „sprawowanie Ofiary eucharystycznej jest całkowicie nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię”<sup>4</sup>. Sam Chrystus zachęca nas do przyjmowania Go w postaci sakramentalnej, ukazując spożywanie Jego ciała i krwi jako warunek życia: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53–54). Dlatego też „jest rzeczą właściwą, by wierni, jeśli tylko spełniają wymagane warunki, przyjmowali Komunię, gdy uczestniczą we Mszy świętej”<sup>5</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno Chrystus w „mowie eucharystycznej” oraz innych tekstach, jak i Kościół w swoich zaleceniach, mówią o spożywaniu materialnej Eucharystii. W tradycji Kościoła pojawiło się jednak rozróżnienie na duchowy i sakramentalny sposób przyjmowania Eucharystii. Jego teologiczne tło stanowi rozróżnienie sakramentalnego znaku (*sacramentum*) oraz właściwego skutku w porządku łaski (*res*)<sup>6</sup>. Augustyn rozumiał *res sacramenti* jako duchowy skutek przyjęcia widzialnego znaku sakramentalnego<sup>7</sup>. Schemat został przejęty i rozwinięty przez teologię scholastyczną. Idąc za Piotrem Lombardem, Innocenty III rozróżnia trzy sposoby przyjęcia sakramentu: *sacramentum et non res*, gdy za materialnym znakiem nie podąża duchowy skutek; *sacramentum et res*, gdy obecny jest zarówno materialny znak, jak i skutek działania sakramentu; wreszcie *res et non sacramentum*, gdy duchowy skutek dokonuje się bez materialnego znaku<sup>8</sup>.

Określenie *res* sugeruje, że to duchowy skutek stanowi istotną rzeczywistość sakramentu, która jest udzielana za pośrednictwem materialnego znaku. Jednocześnie może być ono mylące, ponieważ wydaje

4 Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2012, 1382.

5 Katechizm Kościoła katolickiego, 1388.

6 Por. G. Strzelczyk, Sakrament Eucharystii, s. 298.

7 Por. M. Uniżycki, Historia sakramentologii, w: Znaki Tajemnicy, s. 22; C. Bartnik, Dogmatyka katolicka, t. 2, Lublin 2012, s. 589–590.

8 Por. H. Bourgeois, Ukształtowanie się teologii sakramentów (od XII do XIV wieku), w: Historia dogmatów, t. 3: Znaki zbawienia, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 114–115; H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Freiburg 2009, nr 783.

się urzeczowiać sakramentalną łaskę. W przypadku Eucharystii *res sacramenti* stanowi zjednoczenie z Chrystusem w wierze i miłości, na co wskazuje nawet sam termin „komunii świętej” (łac. *communio* – wspólnota, udział, uczestnictwo): odnosi się do spotkania z Osobą i ma wymiar wybitnie personalistyczny<sup>9</sup>. I choć łaską każdego sakramentu jest spotkanie z żywym Bogiem, w Eucharystii dokonuje się to w sposób szczególny<sup>10</sup>.

Zaprezentowany powyżej teologiczny schemat posłużył św. Tomaszowi z Akwinu do wypracowania koncepcji dwóch sposobów przyjmowania Eucharystii. Odróżnia on „samo przyjęcie sakramentu (*ipsam sacramentum*) oraz skutek tego przyjęcia (*effectus ipsius*)”<sup>11</sup>. Skutkiem przyjęcia sakramentu jest zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę i miłość. Mogą jednak zaistnieć przeszkody, które sprawiają, że komunია nie wywoła skutku w osobie, która ją przyjmuje. Można stąd wnosić, że ze strony wiernego konieczna jest odpowiednia dyspozycja (łaska uświęcająca), by przyjęta sakramentalnie komunია przyniosła swój owoc. Św. Tomasz określa to doskonałym przyjęciem Eucharystii.

Dla zagadnienia komunii duchowej kluczowa jest odpowiedź św. Tomasza na trzeci zarzut dotyczący tego, że nikt nie może spożywać Eucharystii duchowo bez przyjęcia jej w sposób sakramentalny. Inaczej spożywanie sakramentalne byłoby zbędne.

Pragnienie sakramentu, jak wiemy, może być uwieńczone skutkiem właściwym danemu sakramentowi także i wtedy, kiedy nie zostało zrealizowane. Zdarza się, że ze względu na pragnienie chrztu ludzie zostają ochrzczeni chrztem ognia zanim polano ich wodą chrztu. Są też tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakramentalnie. [...] Mówimy, że są chrzczeni lub komunijką duchowo a nie sakramentalnie, ci co pragnąc sakramentu, który już został ustanowiony, mają zdecydowaną wolę jego przyjęcia. [...] A jednak spożywanie sakramentalne Eucharystii nie jest czymś zbytecznym; przyjmując sakrament

<sup>9</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 360; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 726–729.

<sup>10</sup> Por. R. J. Woźniak, *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy*, s. 60–61.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974 [dalej: *STh*], s. 143, III, q. 80, a. 1, ad 3.

pełniej wykorzystujemy jego działanie, niż przez samą tylko wolę przyjęcia sakramentu<sup>12</sup>.

Zawiera się tu kilka istotnych stwierdzeń. Po pierwsze, jest możliwość, że istotny skutek sakramentu (*effectum*) zostaje osiągnięty bez przyjęcia samego sakramentu. Przywołany zostaje przykład chrztu pragnienia, który odnosi swój skutek bez faktu polania wodą. Dotyczy to sytuacji wyjątkowych i domaga się sakramentalnego dopełnienia, gdy pojawi się możliwość. Najistotniejsze jest tu dla nas samo stwierdzenie możliwości działania łaski sakramentalnej poza normalną drogą jej udzielania (poprzez materialne znaki).

Św. Tomasz określa też, na czym polega możliwość duchowego przyjęcia sakramentu: kluczowe jest skierowane ku niemu pragnienie. Ono otwiera człowieka na przyjęcie sakramentalnej łaski nawet w sytuacji, gdy materialne przyjęcie sakramentu nie jest możliwe. Tomasz stwierdza też, że przyjęcie sakramentalne pozwala pełniej wykorzystać jego działanie (*effectum*) niż sama tylko wola (*desiderium*) takiego przyjęcia. Komunia duchowa pozostaje więc formą zastępczą, która zmierza do swojej pełni w sakramentalnym zjednoczeniu z Chrystusem.

Naukę Tomasza podejmuje Sobór Trydencki, który w „Dekrecie o Eucharystii” wspomina o trzech możliwych sposobach przyjęcia komunii:

Oдноśnie do korzystania z tego świętego sakramentu ojcowie nasi słusznie i mądrze rozróżnili trzy sposoby jego przyjmowania. Uczyli, że: jedni przyjmują go tylko sakramentalnie (*sacramentaliter*), jak grzesznicy; inni tylko duchowo (*spiritualiter*), mianowicie ci, którzy w pragnieniu (*voto*) spożywając ów podawany niebiański chleb—żywą „wiarą, która działa przez miłość”—odczuwają jego owoc i pożytek (*fructum eius et utilitatem*); inni wreszcie przyjmują go zarówno sakramentalnie, jak i duchowo, a są to ci, którzy tak się wpierw badają i przygotowują, że do tego Bożego Stołu przystępują odziani w weselną szatę<sup>13</sup>.

Zasadnicza myśl pozostaje więc niezmienna. Jakkolwiek pełną i doskonałą formą komunii jest sakramentalne przyjęcie Eucharystii

<sup>12</sup> STh III, q. 80, a. 1, ad 3.

<sup>13</sup> Sobór Trydencki, Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii, 8, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 452–455.

z właściwą duchową dyspozycją, istnieje także możliwość przyjęcia jej w sposób duchowy, który dokonuje się poprzez pragnienie<sup>14</sup>.

Warto zauważyć, że przywołana w liście Innocentego III teoria Piotra Lombarda stanowi wyraźne tło teologiczne dla soborowego orzeczenia. Przedstawiony schemat odpowiada trójpodziałowi *sacramentum et non res, sacramentum et res, res et non sacramentum*<sup>15</sup>. Jednak sama terminologia – a przynajmniej termin *res* – nie jest w tekście dekretu obecna. Zamiast tego pojawia się termin *fructum* (owoc), który wyraża tę samą myśl, nie odwołuje się jednak do konkretnej teorii będącej przedmiotem teologicznej debaty<sup>16</sup>.

Zwyczaj komunii duchowej rozpowszechnił się w okresie potrydenckim, zwłaszcza że wierni świeccy (niekapłani) zasadniczo nie mieli możliwości codziennego przyjmowania Eucharystii<sup>17</sup>. Komunia pragnienia dotyczyła więc nie tylko przypadków drastycznego odcięcia dostępu do sakramentów. Stała się praktyką duchową związaną z ówczesną dyscypliną liturgiczną. Świadectwo i zachętę do niej zostawiła św. Teresa od Jezusa:

Ale i w te dni, w które nie jest wam dane przystąpić do Stołu Pańskiego, nikt wam nie broni w czasie Mszy świętej komunikować duchowo. Tak samo jak przed rzeczywistą Komunią, możecie tu wzbudzać w sobie gorące pożądanie przyjęcia Pana, zapraszać Go do siebie i zamknąć się z Nim w przybytku waszego serca. Tak czyniąc, odniesiecie dla duszy wielki pożytek. Dziwnie głęboko bowiem przez taką duchową Komunię miłość Pana Jezusa do serca wchodzi i ile razy przysposabiamy się do przyjęcia Go, nigdy On nie zaniecha, różnymi sposobami, dla nas niezrozumiałymi, udzielić nam swoich łask i darów<sup>18</sup>.

Opis praktyki komunii duchowej znajdujemy w encyklice *Mediator Dei* Piusa XII. Gdy wierny nie ma możliwości przystąpienia do komunii sakramentalnej, papież zachęca, „aby chrześcijanie, zwłaszcza gdy

<sup>14</sup> Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96.

<sup>15</sup> Grzegorz Strzelczyk, referując orzeczenie Soboru Trydenckiego, wprost odwołuje się do tego schematu. Zob. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 298.

<sup>16</sup> Por. H. Bourgeois, *Ukształtowanie się teologii sakramentów*, s. 114–115.

<sup>17</sup> Grzegorz Bachanek prezentuje krótką syntezę historycznych świadectw dotyczących praktyki komunii duchowej. Zob. G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 45–48.

<sup>18</sup> Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 2014, s. 240–241.

trudno im przyjąć eucharystyczny pokarm w rzeczy samej, przyjmowali go przynajmniej pragnieniem (*votis saltem*); mianowicie w ten sposób, by wzbudziwszy żywą wiarę i sercem w czci pokornym oraz całkowicie ufnym wobec woli Boskiego Odkupiciela, zjednoczyli się z nim najpłomienniejszym jak tylko mogą uczuciem miłości<sup>19</sup>. Dalej następuje jednak wyraźne przypomnienie nauki Soboru Trydenckiego, że—gdy jest to możliwe—należy komunikować w sposób sakramentalny.

W czasach współczesnych praktyka komunii duchowej została przywołana przez Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*:

W Eucharystii „w odróżnieniu od każdego innego sakramentu tajemnica komunii jest tak doskonała, iż prowadzi do szczytu wszelkich dóbr: to tu znajduje swój kres wszelkie ludzkie pragnienie, ponieważ tu otrzymujemy Boga i Bóg wchodzi w doskonałe zjednoczenie z nami”. Właśnie dlatego warto pielęgnować w duszy stałe pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka „komunii duchowej”, szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego<sup>20</sup>.

Do praktyki komunii duchowej w kontekście braku możliwości przyjęcia jej w sposób sakramentalny odwołuje się również Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*<sup>21</sup>.

## 2. Analiza aktu komunii duchowej

Zatrzymajmy się teraz nad samym aktem, przez który dokonuje się komunია duchowa. Źródła są w tym względzie enigmatyczne, tymczasem określenie istoty aktu komunii duchowej wydaje się kluczowe dla rozstrzygnięcia interesujących nas problemów.

W miarę rozwoju doktryny ustalił się pogląd, że komunია duchowa dokonuje się przez pragnienie<sup>22</sup>. Nie chodzi zatem o wyobrażanie sobie,

<sup>19</sup> Pius XII, *Mediator Dei et hominum. O świętej liturgii*, Warszawa 2010, s. 49.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003, 34.

<sup>21</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, 55.

<sup>22</sup> Por. J. Misiurek, *Komunია duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Mógut, Lublin 2002, kol. 494; A. Marchetti *Zarys teologii życia duchowego*, cz. 2, s. 96. Obszerną analizę zarówno aktu pragnienia jako takiego, jak i samego pragnienia Boga przed-

że przystępuje się do komunii. Choć może ono pomóc we wzbudzeniu właściwego pragnienia, nie należy do istoty komunii duchowej. Nie jest to również wspomnienie ani aktualizacja skutków przyjętej niegdyś komunii sakramentalnej<sup>23</sup>; jako pragnienie kieruje się ku przyszłemu zaspokojeniu w komunii sakramentalnej. Nie jest to jednak również antycypacja jej skutków. Odwołując się do Tomaszowej analogii z sakramentem chrztu, należy zauważyć, że chrzest pragnienia odnosi skutek sam przez się w momencie dokonania, nawet jeśli katechumen nie do czeka przed śmiercią sakramentalnego dopełnienia. Można wyobrazić sobie osobę, która nie mając przez całe życie możliwości przyjęcia komunii sakramentalnej, jednoczy się z Chrystusem wyłącznie przez komunię duchową. Idąc za logiką Tomasza, należy przyjąć, że przez pragnienie ta osoba również korzysta z owoców sakramentalnego zjednoczenia.

Korzeniem każdego pragnienia jest niezaspokojona potrzeba. Sama potrzeba nie zakłada jeszcze świadomości. Skutki jakiegoś braku (choćby niedoboru ruchu) mogą ukazać się dopiero po dłuższym czasie. Można żyć bez zaspokojenia nawet poważnej i obiektywnej potrzeby, zupełnie nie zdając sobie z tego sprawy.

Warunkiem zaistnienia pragnienia jest uświadomienie sobie braku. Pragnienie powstaje w momencie, gdy odczucie niezaspokojenia pojawia się w polu świadomości oraz konkretyzuje się jako brak konkretnego obiektu. O ile samo doświadczenie braku ma kierunek wsobny – koncentruje osobę na niej samej – o tyle pragnienie oznacza skierowanie się na zewnątrz: intencjonalny zwrot ku obiektowi, który może potrzebę zaspokoić. Osoba nieodczuwająca żadnych potrzeb stanowiłaby zamkniętą monadę, której nic nie skłaniałoby do wyjścia poza siebie. Pragnienie stanowi więc podstawową kategorię pozwalającą zrozumieć intencjonalny związek osoby z otaczającym ją światem.

Im silniej daje o sobie znać potrzeba, tym bardziej intensywny jest zwrot ku przedmiotowi pragnienia. W skrajnym przypadku pragnienie staje się płomiennym pożądaniem, a jego obiekt pochłania całą uwagę

---

stawia Marian Zawada. Zob. M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.

<sup>23</sup> „Są też tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakramentalnie” (STh III, q. 80, a. 1, ad 3).

osoby i staje się dominantą jej życia wewnętrznego<sup>24</sup>. Może stać się ob-sesją, która podporządkowuje sobie wszelkie inne cele. Niesie w sobie zarówno potencjał realizacji osoby, jak i jej destrukcji. Tak więc pragnienie, choć nie jest u źródła impulsem racjonalnym, musi zostać podporządkowane prymatowi rozumu, który pozwala rozpoznać drogę do autentycznej realizacji osoby oraz ustalić właściwą hierarchię potrzeb.

Pragnienie pociąga za sobą wolę. Pojawia się zamiar, czyli skłonność do działania pod wpływem doświadczanego pragnienia oraz decyzja będąca świadomym i wolnym opowiedzeniem się za konkretną formą działania prowadzącego do zaspokojenia pragnienia.

Antropologia teologiczna ukazuje człowieka jako istotę z natury ukierunkowaną na nadprzyrodzoność<sup>25</sup>. W tym sensie można mówić o fundamentalnej potrzebie Boga, która dochodzi do głosu w pragnieniu. Sam fakt powołania do istnienia konstytuuje nierozzerwalną relację między Bogiem i człowiekiem:

Duchowa istota człowieka jest już z góry stwórczo ustanowiona przez Boga, ponieważ Bóg chce udzielić samego siebie: [...] transcendencja człowieka jest już z góry zamierzona jako miejsce samoudzielania się Boga<sup>26</sup>.

W Piśmie Świętym i pomnikach chrześcijańskiej mistyki pragnienie Boga jest doświadczeniem powszechnym. Jego wypełnieniem jest tylko sam Bóg – nic mniejszego od Niego samego nie może człowieka zaspokoić. Doskonale ukazuje to św. Jan od Krzyża, który z jednej strony opisuje w *Pieśni duchowej* płomienne pragnienie duszy szukającej swojego Oblubieńca, z drugiej zaś w *Drodze na Górę Karmel* odrzuca po kolei wszelkie materialne i duchowe dobra, które nie są samym Bogiem. Nie mogą one dać duszy zaspokojenia, którego całą sobą pragnie<sup>27</sup>.

W pełnej i ostatecznej formie dopełnienie tego pragnienia dokona się dopiero w *visio beatifica*. Jakkolwiek Bóg jest w człowieku zawsze obecny jako źródło i dawca jego istnienia, a także (o ile grzech nie stoi na

24 „Dusza więcej żyje w tym, co kocha, niż w ciele, które ożywia” (Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 688).

25 H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 38.

26 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 107.

27 Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 646.

przeszkodzie) poprzez łaskę, nie zakłada to świadomości tej obecności i tego głębokiego zjednoczenia<sup>28</sup>. Pragnienie nadal kieruje się ku pełnemu i nieodwołalnemu zjednoczeniu wizji uszczęśliwiającej.

Komunia duchowa jest aktem pragnienia. Ku czemu konkretnie kieruje się ten akt? Przeanalizowane wcześniej źródła są zgodne, że dotyczy spożywania ciała i krwi Chrystusa w postaci sakramentalnego znaku<sup>29</sup>. Tę samą myśl wyraża św. Teresa od Jezusa: „możecie tu wzbudzać w sobie gorące pożądanie przyjęcia Pana, zapraszać Go do siebie i zamknąć się z Nim w przybytku waszego serca”<sup>30</sup>. Akcent jest tu położony nie tyle na eucharystyczne postacie, co na osobowe spotkanie z żywym Chrystusem. Kontekst nie pozostawia jednak wątpliwości, że dokonuje się ono w eucharystycznej komunii. W podobnym kierunku idzie Benedykt XVI: „Kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, [...] dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem za pomocą [...] praktyki komunii duchowej”<sup>31</sup>. Przedmiotem pragnienia jest zjednoczenie z Chrystusem, które najpełniej wyraża się i dokonuje w komunii eucharystycznej.

Warto nawiązać do wprowadzonego wcześniej rozróżnienia na sakrament (*sacramentum*) i jego rzeczywistość (*res*) rozumianą jako duchowy skutek jego przyjęcia. W przypadku Eucharystii skutkiem łaski sakramentalnej jest osobowe zjednoczenie z Chrystusem<sup>32</sup>. To właśnie ono jest przedmiotem pragnienia tego, kto przystępuje do Eucharystii. Oczywiście nie można przeciwstawiać sobie sakramentu i jego rzeczywistości. Pełna i doskonała komunია realizuje się, gdy znak sakramentalny jest przyjmowany z właściwą dyspozycją (*sacramentum et res*). Św. Tomasz z Akwinu ujął to w związanej formule:

Nie przeciwstawiamy sakramentalnego spożywania Eucharystii spożywaniu duchowemu, jeżeli ono do duchowego doprowadza i ściśle się z nim łączy. Prze-

<sup>28</sup> Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, s. 698–699.

<sup>29</sup> Por. STh III, q. 80, a. 1, ad 3; Sobór Trydencki, Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii, 8; Pius XII, *Mediator Dei et hominum*, s. 49; Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 34.

<sup>30</sup> Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, s. 241.

<sup>31</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

<sup>32</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 726–727.

ciwstawiamy je natomiast, jeżeli nie osiąga swego celu, jak to co niedoskonałe wskutek niedorozwoju, przeciwstawiamy temu co doskonałe<sup>33</sup>.

Nie jest więc przedmiotem pragnienia samo fizyczne spożycie Eucharystii; komunია sakramentalna jest przedmiotem pragnienia o tyle, o ile stanowi sposób zjednoczenia z Chrystusem. Sytuacja jest jednak inna niż w przypadku pozostałych sakramentów. Woda chrzcielna, olej chorych, czy krzyżmo są tylko zewnętrznymi znakami, poprzez które działa łaska sakramentalna. W Eucharystii mamy do czynienia nie z samym tylko znakiem, ale z prawdziwie i substancjalnie obecnym w nim Chrystusem. Bóg dotyka duszy człowieka, ale zarazem jednoczy się z jego fizycznością w fizycznych postaciach chleba i wina, ogarniając tym samym całą duchowo-cielesną strukturę ludzkiego bytu, co nie realizuje się w komunii duchowej. Eucharystyczne postacie nie są jedynie środkiem prowadzącym do duchowego zjednoczenia, ale fizycznym wymiarem obecności samej Osoby, z którą zjednoczenia pragniemy. Pragnienie komunii sakramentalnej oznacza więc pragnienie najpełniejszej formy zjednoczenia z Chrystusem, jaka jest na ziemi możliwa<sup>34</sup>.

### 3. Skuteczność komunii duchowej

Rozważając skutki komunii duchowej, przyjmuję za punkt wyjścia dwie tezy. Z jednej strony jest to absolutna wyjątkowość eucharystycznej formy obecności Chrystusa, a co za tym idzie sakramentalnego zjednoczenia z Nim. Z drugiej zaś Sobór Trydencki wyraźnie stwierdza, że skutkiem przyjmowania komunii duchowej jest „owoc i pożytek” komunii sakramentalnej, czyli – stosując scholastyczne określenie – *res sacramenti*. Te dwa twierdzenia stanowią warunki brzegowe rozważań chroniące nas z jednej strony przed deprecjonowaniem komunii sakramentalnej i stwierdzeniem, że duchowe przyjmowanie komunii jako forma zastępcza jest całkowicie wystarczające, z drugiej zaś – przed

<sup>33</sup> STh III, q. 80, a. 1, ad 2.

<sup>34</sup> Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 299; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa* s. 157. Na temat powiązania materialności Eucharystii z wcieleniem zob. także: R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995, s. 49–52.

sprowadzeniem zjednoczenia z Bogiem do przyjęcia samego tylko materialnego znaku.

Pomocne może okazać się odniesienie do klasycznego rozróżnienia dotyczącego działania *ex opere operato* oraz *ex opere operantis*. Jeśli chodzi o komunię sakramentalną, jest ona skuteczna „*ex opere operato*, czyli sprawia zjednoczenie z Chrystusem u osoby odpowiednio dysponowanej przez sam fakt spożycia Ciała lub Krwi Pańskiej”<sup>35</sup>. A zatem *res sacramenti* jest udzielana każdemu, kto przyjmuje sakramentalny znak, jeśli tylko ma konieczną dyspozycję. Nie można jednak mówić o działaniu automatycznym, gdyż to oznaczałoby traktowanie sakramentu w sposób magiczny. Osobiste uświęcenie człowieka nie jest wprost proporcjonalne do ilości spożytych przez niego komunii<sup>36</sup>.

Do komunii duchowej należy zastosować zasadę działania *ex opere operantis*<sup>37</sup>. Skuteczność nie jest zagwarantowana akcją działającego w imieniu Kościoła szafarza, ale wyłącznie pragnieniem i dyspozycją ze strony osoby komunikującej.

Komunia – czy to sakramentalna czy duchowa – zawsze jest spotkaniem z Osobą. Pewność skuteczności sakramentu nie opiera się na magicznym działaniu formuł, ale na wierności Tego, który sakrament ustanowił. On sam zobowiązał się do działania, jeśli szafarz w imieniu Kościoła dokonuje sakramentalnej celebracji. Owoc sakramentu wymaga jednak przyjęcia go. Nie zjednoczy się z Chrystusem ktoś, dla kogo Najświętszy Sakrament jest tylko kawałkiem opłatka. I nie zjednoczy się z Nim ten, kto swoim życiem radykalnie zaprzecza pragnieniu wyrażanemu zewnętrznymi znakami<sup>38</sup>.

Dochodzimy tu do sedna zagadnienia skuteczności duchowej komunii. Respektując zarysowane wcześniej „warunki brzegowe”, musimy zarazem stwierdzić, że nie mamy żadnej skali, która pozwalałaby te skutki zmierzyć. Nie ma innego kryterium weryfikacji zjednoczenia z Panem,

<sup>35</sup> G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 296.

<sup>36</sup> Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 296.

<sup>37</sup> Por. G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 51; K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa*, s. 156; D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa, „Christianitas”* 59 (2015), s. 35.

<sup>38</sup> Mowa oczywiście o zjednoczeniu w przywołanym wcześniej sensie *res sacramenti*.

jak tylko doświadczenie przemiany, jaką zjednoczenie to sprawia w naszym życiu. Objawiona miłość Boga pozwala wierzyć, że Jego działaniu wobec człowieka nie brakuje niczego, co pozwalałoby człowiekowi na dopełnienie zjednoczenia (por. Rz 8, 28). To od współpracy człowieka zależy, jak dalece dokona się w nim przeobótwienie – przeobrażenie przez łaskę.

Akt komunii duchowej jako pragnienie jest otwarciem się człowieka na Boże działanie. I choć sakramenty stanowią najpełniejszy jego wyraz (dlatego akt komunii duchowej zawsze ma w perspektywie pragnienie sakramentalnego spotkania z Panem), Bóg nie jest związany w udzielaniu swojej łaski sakramentalną ekonomią<sup>39</sup>. Różnicy skuteczności między komunią sakramentalną i duchową nie da się zmierzyć. Świetnie oddają to słowa św. Elżbiety od Trójcy Świętej, karmelitanki bosej, która ze względu na stan zdrowia została pozbawiona dostępu do Eucharystii. Jej świadectwo jest dowodem, że prawdziwej miłości i pragnieniu Boga nic nie może stanąć na przeszkodzie.

Jestem pozbawiona kościoła, pozbawiona Komunii Świętej, ale [...] Pan Bóg nie potrzebuje Sakramentu, aby przyjść do mnie. Wydaje mi się, że i tak mam Go całego. [...] Właśnie tam, w samej głębi, w niebie mej duszy lubię Go znajdować, ponieważ On nigdy mnie nie opuszcza. Bóg we mnie, a ja w Nim, och, to jest moje życie!<sup>40</sup>.

#### 4. Problem dyspozycji

Problem dyspozycji koniecznej do przyjęcia komunii duchowej wywołał szczególnie ożywione dyskusje w kontekście możliwości dostępu do komunii dla wiernych żyjących w stałych związkach niesakramentalnych<sup>41</sup>. Wobec ich zakładanej niedyspozycji do komunii sakramentalnej

<sup>39</sup> Por. D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska*, s. 33.

<sup>40</sup> Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. 1: *Listy młodościowe*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2006, s. 249.

<sup>41</sup> Dyskusję podjęli m.in. kard. Walter Kasper i kard. Paul Cordes. Pierwszy uznał, że kto nie może zostać dopuszczony do komunii sakramentalnej, nie może też przyjmować jej w sposób duchowy, co drugi z adversarzy uznał za zasadniczy błąd. Zob. P. J. Cordes, „Komunia duchowa” uwolniona od patyny wieków, *Przemyśl* 2015, s. 18–19, za: G. Bachanek, *Komunia duchowa*, s. 56. Wacław Świerżawski usilnie zachęca do praktyki komu-

pojawiło się pytanie, czy można zalecać im praktykę komunii duchowej. Dość radykalne spojrzenie na tę kwestię prezentuje Grzegorz Strzelczyk:

W ramach dyskusji dotyczących sytuacji osób żyjących w związkach niesakramentalnych pojawiają się czasem sugestie, by osoby te – nie mogąc przyjmować komunii sakramentalnie – praktykowały komunię duchową. Należy podkreślić, że jest to opinia błędna i szkodliwa, bowiem skutki komunii duchowej mogą dokonać się jedynie w osobie dysponowanej do komunii sakramentalnej (w stanie łaski uświęcającej). Trzeba bardzo wyraźnie odróżnić komunię pragnienia (komunię duchową) od pragnienia komunii, czyli wyrażanego Bogu przez osobę nie będącą w stanie łaski uświęcającej pragnienia zjednoczenia. Pragnienie takie nie pociągnie za sobą skutków sakramentalnych, może jednak – jako że jest pewnym otwarciem na łaskę – przyczynić się do nawrócenia tej osoby<sup>42</sup>.

Jego stanowisko wydaje się znajdować potwierdzenie w adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI:

Nie można oczekiwać czynnego uczestnictwa w liturgii eucharystycznej, jeśli przystępuje się do niej w sposób płytki, bez stawiania sobie pytań dotyczących własnego życia. Takiej wewnętrznej dyspozycji sprzyja, [...] jeśli to jest konieczne, spowiedź sakramentalna. Serce pojednane z Bogiem uzdalnia do prawdziwego uczestnictwa<sup>43</sup>.

W dalszej części tego samego punktu adhortacji czytamy jednak:

Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji, dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej<sup>44</sup>.

---

nii duchowej tych, którzy nie mogą przystąpić do komunii sakramentalnej przez brak łaski uświęcającej. Zob. W. Świerżawski, *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984, s. 236.

<sup>42</sup> G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, s. 298.

<sup>43</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

<sup>44</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 55.

Nie ma tutaj mowy o stanie łaski uświęcającej. Kontekst wydaje się wręcz wskazywać, że właśnie w sytuacji, kiedy udział w komunii eucharystycznej nie jest możliwy ze względu na brak dyspozycji, warto przynajmniej wzbudzić w sobie pragnienie zjednoczenia.

Wracając do tekstu Strzelczyka, autor twierdzi po pierwsze, że skutki komunii duchowej są warunkowane dyspozycją przyjmującego; po drugie, oddziela wyraźnie „komunię pragnienia” od „pragnienia komunii”.

Zacznijmy od drugiego twierdzenia. Rozpatrując komunię duchową od strony jej aktu, trudno zrozumieć wprowadzone rozróżnienie. Wszak istotą komunii pragnienia jest właśnie pragnienie komunii. Jeśli osoba jest obiektywnie dysponowana do jej przyjęcia, łaska sakramentu działa bez sakramentalnych znaków i pragnienie dopełnia się w zjednoczeniu z obecnym przez łaskę Chrystusem. Komunia pragnienia jawi się zatem jako zrealizowane pragnienie komunii. Nie każde pragnienie komunii staje się komunią pragnienia, ale każda komunია duchowa zakłada i dokonuje się przez pragnienie komunii sakramentalnej.

Z pierwszym stwierdzeniem należy się zgodzić, dodając kilka zastrzeżeń. Rzeczywiście, nie może zjednoczyć się z Bogiem ten, kto swoją postawą wyraża *explicite* lub *implicite* dążenie przeciwne. Zatwardziałość serca stanowi przeszkodę dla jakiegokolwiek formy komunii (*Tomaszowe sacramentum et non res*). Trudno jednak zrozumieć, dlaczego teologiczne stwierdzenie dotyczące skuteczności komunii duchowej miałoby przekładać się na dyscyplinarny zakaz pragnienia przystąpienia do sakramentu. W świetle powyższego rozróżnienia można co najwyżej stwierdzić, że jeśli brakuje koniecznej dyspozycji, komunია duchowa nie odnosi pełnego skutku. Nawet jednak samo pragnienie, które nie osiąga wszak swojego celu, może stać się – jak słusznie zauważa Strzelczyk – przyczyną nawrócenia. Jaki cel miałoby mieć zakazywanie wzbudzania pragnienia komunii sakramentalnej? Po co zakazywać czegoś, co w przypadku braku dyspozycji okaże się po prostu nieskuteczne?

Warto dodać, że akt komunii duchowej dokonuje się przez pragnienie zjednoczenia. Pragnienie dotarcia do celu zakłada *implicite* pragnienie usunięcia wszystkich przeszkód, które od niego oddzielają. Przeszkodą, która udaremnia zjednoczenie z Bogiem, jest grzech i przywiązanie do niego. Jeśli pragnienie jest mocne i rodzi się z łaski Ducha Świętego porciągającego osobę do nawrócenia, już w samym płomiennym pragnieniu

Boga może zawierać się – nawet nieuświadomiony w sposób wyraźny – akt żalu doskonałego. Jeśli zaś żal nie jest doskonały – może skłaniać do nawrócenia i zachęcać do spowiedzi sakramentalnej. Szczere pragnienie może zatem samo przez się dysponować pragnącego do osiągnięcia spełnienia pragnienia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Nie chodzi przy tym o psychologiczną intensywność doznania czy własny wysiłek człowieka, ale o głęboką postawę będącą skutkiem działającej w sercu łaski Bożej. Efektów jej działania nie da się empirycznie zweryfikować. Tylko Bóg wie, jak głębokie zjednoczenie jest aktualnie możliwe. Z naszej strony możemy przez pragnienie otworzyć się na nie tak bardzo, jak potrafimy – i ufać, że On dokona reszty.

## Podsumowanie

Praktyka komunii duchowej posiada mocne ugruntowanie w rozwoju teologicznej doktryny o skuteczności działania sakramentów. Stanowi zarazem przypadek szczególny, jako że sakramentalny znak nie tylko pośredniczy w działaniu łaski, ale sam staje się sposobem obecności działającego w sakramentach Chrystusa. Pewne napięcie zawarte jest w samej doktrynie: owocem pragnienia komunii jest istotny skutek sakramentu (*res et non sacramentum*), lecz zarazem zmierza ona ku dopełnieniu w komunii sakramentalnej jako najpełniejszej formie zjednoczenia (*sacramentum et res*). Różnicy głębi zjednoczenia nie da się jednak zmierzyć, a Bóg nie jest w swoim działaniu związany sakramentami. Kluczowe znaczenie ma konkluzja, że samo pragnienie zjednoczenia może mieć wartość jednoczącą, a istotą aktu komunii pragnienia jest pragnienie komunii osadzone antropologicznie na fundamentalnym pragnieniu Boga.

Problem dotyczący dyspozycji wydaje się wynikać ze zbyt jurydycznego podejścia. Centralne staje się pytanie: „Co mi wolno?”. Tymczasem dużo ważniejsza wydaje się kwestia: „Co mogę zrobić, by w danym momencie i w danych okolicznościach mojego życia otworzyć się na zjednoczenie z Bogiem tak bardzo, jak to teraz dla mnie możliwe?”. Nie ma potrzeby, by z góry przesądzać o niepowodzeniu takich starań, gdyż szczere pragnienie może *implicite* zawierać w sobie żal doskonały. Nawet zaś gdy zjednoczenie faktycznie jest niemożliwe, samo pragnienie

stanowi krok grzesznika w kierunku kochającego Ojca i daje nadzieję, że doprowadzi go ono do pełnego pojednania.

## Bibliografia

- Bachanek G., Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–58, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.03>.
- Bartnik C., Dogmatyka katolicka, t. 2, Lublin 2012.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007.
- Błaza M., Kowalczyk D., Traktat o sakramentach, w: Dogmatyka, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 213–553.
- Bourgeois H., Ukształtowanie się teologii sakramentów (od XII do XIV wieku), w: Historia dogmatów, t. 3: Znaki zbawienia, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, 97–125.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Freiburg 2009.
- Elżbieta od Trójcy Świętej, Pisma wszystkie, t. 1: Listy młodzieńcze, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2006.
- Garrigou-Lagrange R., Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2014.
- Gogola J. W., Teologia komunii z Bogiem, Kraków 2001.
- Jan od Krzyża, Dzieła, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003.
- Jaworski K., Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 143–162.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012.
- Kowalczyk D., Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa, „Christianitas” 59 (2015), s. 23–36.
- Lubac de H., O naturze i łasce, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Marchetti A., Zarys teologii życia duchowego, cz. 2: Rozwój doskonałości w człowieku, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1996.

- Misiurek J., *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2002, kol. 494.
- Nadolski B., *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004) nr 39, s. 53–59.
- Pius XII, *Mediator Dei et hominum. O świętej liturgii*, Warszawa 2010.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 445–455.
- Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 269–300.
- Świerzawski W., *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.
- Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- Uniżycki M., *Historia sakramentologii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 16–42.
- Woźniak R. J., *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 43–72.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.



**ks. Jan Dziedzic**

 [jan.dziedzic@upjp2.edu.pl](mailto:jan.dziedzic@upjp2.edu.pl)

<https://orcid.org/0000-0002-7229-8657>

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

## Kościół we współczesnej debacie na temat eutanazji i samobójstwa wspomaganego

 <https://doi.org/10.15633/ps.30306>

ks. Jan Dziedzic — prof. dr hab., kierownik Katedry Psychologii Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

---

**Article history** • Received: 30 Mar 2026 • Accepted: 30 Jun 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

Kościół we współczesnej debacie na temat eutanazji i samobójstwa wspomaganego

Debata wokół eutanazji i samobójstwa wspomaganego ujawnia głębokie napięcie między dążeniem do maksymalnej autonomii jednostki a przekonaniem o nienaruszalnej wartości ludzkiego życia. Procesy legalizacyjne zachodzące w części państw europejskich i pozaeuropejskich, działalność środowisk proeutanatycznych oraz intensywna obecność tematu w mediach sprawiają, że dyskusja ta nie ma już wyłącznie charakteru teoretycznego, lecz bezpośrednio wpływa na systemy prawne, praktykę medyczną i świadomość społeczną. W tym kontekście stanowisko Kościoła katolickiego pozostaje wyraźne i konsekwentne. Sprzeciw wobec eutanazji i samobójstwa wspomaganego wynika z przekonania o godności osoby ludzkiej, której życie od poczęcia do naturalnej śmierci ma wartość niezależną od stanu zdrowia czy poziomu cierpienia. To Bóg jest Panem życia i śmierci. Jednocześnie Kościół odróżnia eutanazję od rezygnacji z uporczywej terapii, dopuszczając odstępienie od środków nadzwyczajnych, gdy nie przynoszą one proporcjonalnych korzyści. W tym świetle rozwój opieki paliatywnej i hospicyjnej jawi się jako istotna odpowiedź na dramat cierpienia proponująca towarzyszenie choremu zamiast przyspieszania jego śmierci.

**Słowa kluczowe:** eutanazja, samobójstwo wspomagane, legalizacja, etyka katolicka, opieka paliatywna, uporczywa terapia, śmierć

---

## Abstract

*The Church in the contemporary debate on euthanasia and assisted suicide*

The debate surrounding euthanasia and assisted suicide reveals a profound tension between the desire to maximize individual autonomy and the belief in the inviolable value of human life. Legalization processes taking place in some European and non-European countries, the activities of pro-euthanasia groups, and the intense media coverage of the topic mean that this discussion is no longer merely theoretical in nature but directly impacts legal systems, medical practice, and public awareness. In this context, the Catholic Church's position remains clear and consistent: opposition to euthanasia and assisted suicide stems from a belief in the dignity of the human person, whose life—from conception to natural death—has value independent of health status or the level of suffering. God is the Lord of life and death. At the same time, the Church distinguishes euthanasia from the abandonment of aggressive treatment, allowing for the renunciation of extraordinary measures when they do not provide proportionate benefits. In this light, the development of palliative and hospice care

appears as an important response to the drama of suffering, offering support to the patient instead of hastening his death.

**Keywords:** euthanasia, assisted suicide, legalization, Catholic ethics, palliative care, persistent therapy, death

---

Debata na temat eutanazji i samobójstwa wspomaganego należy dzisiaj do najbardziej kontrowersyjnych sporów etycznych i społecznych. W wielu krajach obserwujemy proces stopniowej legalizacji tych praktyk, czego przykładem są rozwiązania przyjęte m.in. w Holandii oraz w Belgii. Równocześnie dynamicznie rozwijają się towarzystwa pro-eutanatyczne, które postulują uznanie prawa człowieka do decydowania o momencie i sposobie zakończenia życia w sytuacji nieuleczalnej choroby i cierpienia. Dyskusja ta jest szeroko obecna w mediach zarówno tradycyjnych, jak i społecznościowych, gdzie ścierają się argumenty zwolenników podkreślających autonomię jednostki, prawo do godnej śmierci i ograniczenie cierpienia, z głosami przeciwników wskazujących na nienaruszalność życia, ryzyko nadużyć oraz presję społeczną wobec osób chorych i starszych.

Istotnym elementem sporu pozostaje problem tzw. uporczywej terapii, czyli stosowania środków medycznych przedłużających życie bez realnej nadziei na poprawę stanu zdrowia pacjenta. W tym kontekście coraz większą rolę odgrywa rozwój opieki paliatywnej i hospicyjnej, której celem jest łagodzenie bólu oraz zapewnienie choremu wsparcia psychicznego i duchowego bez przyspieszania śmierci.

Szczególne miejsce w tej debacie zajmuje stanowisko Kościoła katolickiego, który konsekwentnie sprzeciwia się eutanazji i samobójstwu wspomaganemu, uznając je za moralnie niedopuszczalne, jednocześnie dopuszczając rezygnację z terapii nadzwyczajnych, gdy nie przynoszą one współmiernych korzyści. Spór ten nie dotyczy jedynie kwestii prawnych, lecz porusza fundamentalne zagadnienia dotyczące godności człowieka, sensu cierpienia i granic ludzkiej autonomii.

Aby ukazać rolę Kościoła katolickiego we współczesnej debacie dotyczącej eutanazji i samobójstwa wspomaganego, artykuł podejmuje następujące zagadnienia: (1) rozumienie eutanazji i wspomaganego

samobójstwa, (2) konsekwencje legalizacji eutanazji i samobójstwa wspomaganego, (3) etyka katolicka wobec eutanazji i samobójstwa wspomaganego, (4) opieka paliatywna i zasada podwójnego skutku, (5) rezygnacja z uporczywej terapii i prawo do śmierci.

## 1. Rozumienie eutanazji i wspomaganego samobójstwa

Etymologicznie eutanazja oznacza łagodną, dobrą śmierć (gr. *eu* – dobry, łagodny, godny; *thanatos* – śmierć). Jest to sposób postępowania lub działanie sprowadzające śmierć jako uwolnienie od bólu. Eutanazja w tym znaczeniu jest często nazywana „zabijaniem z litości” lub nawet „śmiercią z godnością”. Może ona być dokonana za zgodą lub bez zgody osoby poddanej śmierci. Gdy chory samodzielnie wyraża świadome żądanie pozbawienia go życia, mówimy o eutanazji dobrowolnej. Eutanazja niedobrowolna to spowodowanie śmierci człowieka chorego, gdy ten nie jest w stanie wyrazić swojej woli, ponieważ np. jest nieprzytomny. Katechizm Kościoła katolickiego mówi o eutanazji bezpośredniej, która – niezależnie od motywów i środków – polega na położeniu kresu życiu osób upośledzonych, chorych lub umierających<sup>1</sup>.

Według encykliki *Evangelium vitae* „przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia”<sup>2</sup>. W tym kontekście rozróżnia się eutanazję czynną i bierną. Terminu „eutanazja czynna” używa się w odniesieniu do tych metod leczniczych, których bezpośrednim celem jest skrócenie ludzkiego życia. „Eutanazja bierna” oznacza nieuzasadnione medycznie zaprzestanie leczenia w celu przyspieszenia śmierci.

Eutanazja może mieć charakter zabójstwa lub samobójstwa. Samobójstwo z kolei może być samodzielne lub wspomagane przez osoby z zewnątrz. Samobójstwo wspomagane definiowane jest jako sytuacja, w której lekarz lub inna uprawniona osoba dostarcza pacjentowi środków umożliwiających zakończenie życia, przy czym akt finalny wykonuje sam pacjent. W odróżnieniu od eutanazji kluczowa jest tu aktywna

1 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, 2277.

2 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia, 25.03.1995, 66.

rola samego chorego. Zwolennicy podkreślają znaczenie autonomii i prawa do uniknięcia nieakceptowalnego cierpienia. Krytycy wskazują na ryzyko nadużyć oraz trudności w zapewnieniu podjęcia realnie wolnej i świadomej decyzji<sup>3</sup>.

Samobójstwo wspomagane polega zatem, jak czytamy w *Evangelium vitae*, na udziale osoby trzeciej w akcie samobójczym poprzez dostarczenie środków (np. przepisanie śmiertelnej dawki leku) lub stworzenie warunków umożliwiających jego dokonanie. Choć bezpośrednim sprawcą śmierci pozostaje sam pacjent, dokument z punktu widzenia moralnego zrównuje tę praktykę z eutanazją, wskazując na wspólną intencję: spowodowanie śmierci jako rozwiązania cierpienia<sup>4</sup>.

Od eutanazji i samobójstwa wspomaganego należy odróżnić moralnie dopuszczalną rezygnację z tzw. „uporczywej terapii” oraz działań, których pierwszorzędnym celem jest złagodzenie cierpienia przez tzw. „terapię paliatywną”. Zaniechanie środków nadzwyczajnych lub nieproporcjonalnych nie stanowi eutanazji, jeśli nie ma na celu spowodowania śmierci, lecz akceptację jej nieuchronności<sup>5</sup>. Intencją nie jest wówczas skrócenie życia, a uniknięcie nieproporcjonalnego obciążenia terapeutycznego. Rozróżnienie to ma fundamentalne znaczenie dla prawidłowego rozumienia pojęć używanych w debacie bioetycznej oraz dla uniknięcia błędnej kwalifikacji działań medycznych jako eutanazji czy samobójstwa wspomaganego.

## 2. Konsekwencje legalizacji eutanazji i samobójstwa wspomaganego

Do państw, które zalegalizowały eutanazję, należą m.in. Holandia (2002)<sup>6</sup>, Belgia (2002), Luksemburg (2009), Hiszpania (2021), Francja (2023). W niektórych krajach, np. w Belgii, zakres dopuszczalności

3 Por. M. A. Hodel, P. Hoff, S. A. Irwin, N. Biller-Andorno, F. Riese, M. Trachsel, Attitudes toward assisted suicide requests in the context of severe and persistent mental illness: A survey of psychiatrists in Switzerland, „Palliative and Supportive Care” 17 (2018), s. 621–627.

4 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 66.

5 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus* o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia, 22.09.2020, V.

6 Por. R. Cohen-Almagor, *Euthanasia in the Netherlands*, Dordrecht 2004, s. 21–38.

eutanazji został rozszerzony także na osoby nieletnie, co spotkało się z wyraźną i mocną krytyką. Samobójstwo wspomagane jest legalne m.in. w: Szwajcarii, USA (1997, w stanach takich jak: Oregon, Kalifornia), niektórych częściach Kanady (2016), Australii (2017) oraz w Niemczech (2020)<sup>7</sup>.

W większości państw eutanazja oraz samobójstwo wspomagane pozostają czynami karalnymi. Przykładem jest Polska, gdzie zabójstwo na żądanie stanowi przestępstwo, choć ustawodawstwo dopuszcza odstąpienie od tzw. terapii uporczywej. Podobne rozwiązania funkcjonują w wielu krajach Europy Środkowo-Wschodniej.

Legalizacja eutanazji i wspomaganego samobójstwa jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej bioetyki, prawa i medycyny. Chociaż jednym z głównych argumentów zwolenników jest złagodzenie cierpienia osób terminalnie chorych, w praktyce funkcjonowanie systemów legalizujących tego typu procedur może wiązać się z nadużyciami<sup>8</sup>. Mówi się tu o tzw. argumentcie „równi pochyłej” (slippery slope) polegającym na tym, że ograniczone w zamyśle wyjątki od zasady nienaruszalności życia mogą prowadzić z czasem do rozszerzenia praktyki na kolejne grupy osób, co zwiększa ryzyko nadużyć i utraty ochrony życia ludzkiego jako wartości podstawowej<sup>9</sup>.

Przykładem może tu być choćby Holandia i Belgia. Początkowo praktyka eutanazji i wspomaganego samobójstwa była tam ograniczona do osób terminalnie chorych. Z czasem zakres ten rozszerzono m.in. na osoby cierpiące z powodu zaburzeń psychicznych, demencji we wczesnym stadium czy cierpienia określanego jako „nie do zniesienia” bez jednoznacznej choroby terminalnej<sup>10</sup>. Analizy danych z Belgii wyka-

7 Por. L. F. Vañó, A. Sanchís-López, C. Arce-Recatalá, *Comparative legal and bioethical perspectives on euthanasia and assisted suicide: a systematic review of european frameworks*, “BMC Medical Ethics” 27 (2026), artykuł nr 97, <https://doi.org/10.1186/s12910-026-01410-w>; *Aktive, passive und indirekte Sterbehilfe – was heißt das?*, NDR, 19.11.2025, <https://www.ndr.de/kultur/Sterbehilfe-Was-ist-in-Deutschland-straftbar-und-was-ist-erlaubt,sterbehilfe386.html> (12.01.2026).

8 Por. J. Pereira, *Legalizing euthanasia or assisted suicide: The illusion of safeguards and controls*, „Current Oncology” 18 (2011) nr 2, s. 38–45.

9 Por. B. Wach, *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, cz. 1, „Analiza i Egzystencja” (2018) nr 42, s. 98–102.

10 Por. Regional Euthanasia Review Committees, *Annual Report 2022*, <https://english.euthanasiecommissie.nl/site/binaries/site-content/collections/documents/annual-re->

zały wzrost liczby przypadków obejmujących pacjentów z chorobami psychicznymi jako główną przesłanką. Krytycy wskazują, że rozszerzanie interpretacji kryterium „nieznośnego cierpienia” może osłabiać pierwotne zabezpieczenia prawne. Zwolennicy odpowiadają, że jest to raczej doprecyzowanie niż liberalizacja przepisów<sup>11</sup>.

Nadużycia przy dokonywaniu pomocy w umieraniu (*Medical Assistance in Dying*) są widoczne także w Kanadzie. W raportach urzędów w Ontario stwierdzono, że niektórzy pacjenci byli poddawani eutanazji głównie z powodów społecznych lub egzystencjalnych (np. lęk przed bezdomnością, izolacja), a nie z powodu nieuleczalnej choroby, mimo że prawo wymaga medycznego uzasadnienia takiego kroku. Około 2% przypadków nie spełniało formalnie wymogów i mimo to nie doszło do postępowań karnych. Wycieki z prywatnych forów wśród kanadyjskich lekarzy ujawniły, że praktyka legalnej eutanazji budzi poważne wątpliwości etyczne, szczególnie gdy pacjenci są biedni, społecznie izolowani lub niepełnosprawni, a ich prośby o eutanazję mają charakter bardziej społeczny niż medyczny<sup>12</sup>.

W literaturze społeczno-prawnej wskazuje się, że w niektórych krajach zakres stosowania procedur wspomaganego zakończenia życia rozszerzano poza pierwotnie przyjęte ramy terminalnej choroby osób dorosłych, obejmując nim również dzieci czy osoby z chorobami psychicznymi. Przykładowo w Belgii prawo zostało rozszerzone na eutanazję dzieci, a w Quebecu w Kanadzie jest możliwe wcześniejsze złożenie wniosku o wspomagane zakończenie życia przy poważnych nieuleczalnych schorzeniach, takich jak choroba Alzheimera<sup>13</sup>.

Systemy oparte na samoreportowaniu lekarzy mogą być podatne na niedoszacowanie liczby przypadków lub nieprawidłowości. Analizy

---

ports/archive/annual-report/annual-reports/RTE\_JV2022\_ENGELS.pdf(09.01.2025).

<sup>11</sup> Por. K. Dierickx, L. Deliens, J. Cohen, K. Chambaere, *Euthanasia for people with psychiatric disorders or dementia in Belgium: analysis of officially reported cases*, „BMC Psychiatry” 17 (2017) artykuł nr 203, <https://doi.org/10.1186/s12888-017-1369-0>.

<sup>12</sup> Por. M. Cheng, A. Wang, *Private forums show Canadian doctors struggle with euthanizing vulnerable patients*, AP News 16.10.2024, <https://apnews.com/article/euthanasia-ethics-canada-doctors-nonterminal-nonfatal-cases-dfe59b1786592e31d9eb3b-826c5175d1> (10.01.2026).

<sup>13</sup> Por. K. Raus, *The extension of Belgium's euthanasia law to include competent minors*, „The Journal of Bioethical Inquiry” 13 (2016) nr 2, s. 305–315.

porównawcze wskazują, że skuteczność kontroli zależy od transparentności procedur oraz niezależności komisji nadzorczych. W praktyce trudne jest wykrycie subtelnych form nacisku rodzinnego lub błędnej oceny klinicznej. Procedury oparte na dokumentacji medycznej mogą nie oddawać pełnego kontekstu decyzji<sup>14</sup>.

W badaniach nad amerykańską polityką legalizacji samobójstwa wspomagane go zwraca się uwagę, że instytucjonalne wsparcie takiego rozwiązania może pogłębiać nierówności społeczne i wpływać szczególnie na osoby z niepełnosprawnościami. Autorzy tej krytyki podkreślają brak przejrzystości, słabe mechanizmy kontroli i ryzyko, że prawo może być wykorzystywane w sposób sprzeczny z intencjami pacjenta lub społeczeństwa<sup>15</sup>.

Jednym z najczęściej podnoszonych problemów jest możliwość wywierania subtelnej presji na osoby starsze, przewlekłe chore lub niepełnosprawne. Presja ta może mieć charakter ekonomiczny, który jest związany z kosztami leczenia i opieki długoterminowej, a także relacyjny, wynikający z poczucia bycia „ciężarem” dla rodziny oraz systemowy, związany z niedostatecznym wsparciem socjalnym. Badania prowadzone w Oregonie wskazują, że częstymi motywacjami pacjentów ubiegających się o receptę na środki śmiertelne były utrata autonomii oraz obawa przed utratą godności, a nie wyłącznie ból fizyczny. Krytycy interpretują to jako sygnał, że decyzja może wynikać z czynników psychospołecznych, a nie tylko medycznych. Niektórzy bioetycy argumentują, że w społeczeństwach starzejących się i obciążonych kosztami opieki zdrowotnej istnieje ryzyko normalizacji przekazu, iż „racjonalnym” wyborem jest rezygnacja z dalszego życia w obliczu choroby<sup>16</sup>.

---

14 Por. S. Mroz, L. Deliens, J. Cohen, K. Chambaere, *Developments under assisted dying legislation: The experience in Belgium and other countries*, „Deutsches Ärzteblatt International” 119 (2022), s. 829–835.

15 Por. L. Ganzini, H. D. Nelson, T. A. Schmidt, D. F. Kraemer, M. A. Delorit, M. A. Lee, *Physicians’ Experiences with the Oregon Death with Dignity Act*, „New England Journal of Medicine” 342 (2000) nr 8, s. 557–563.

16 Por. M. Battin, A. van der Heide, L. Ganzini, G. van der Wal, B. D. Onwuteaka-Philipsen, *Legal physician-assisted dying in Oregon and the Netherlands: Evidence concerning the impact on patients in „vulnerable” groups*, „Journal of Medical Ethics” 33 (2007) nr 10, s. 591–597.

Kolejnym potencjalnym nadużyciem systemowym jest sytuacja, w której pacjent wybiera samobójstwo wspomagane z powodu braku dostępu do profesjonalnej opieki paliatywnej. Światowa Organizacja Zdrowia podkreśla, że dostęp do leczenia bólu i wsparcia paliatywnego jest nierównomierny globalnie. Jeśli alternatywy terapeutyczne są ograniczone, decyzja o zakończeniu życia może nie być w pełni autonomiczna, lecz wynikać z braku realnych opcji. Z tego względu część autorów postuluje, by rozwój opieki paliatywnej był warunkiem wstępnym ewentualnej legalizacji samobójstwa wspomaganego<sup>17</sup>.

### 3. Etyka katolicka wobec eutanazji i samobójstwa wspomaganego

List *Samaritanus bonus* określa eutanazję jako czyn wewnętrznie zły: działanie, którego zło tkwi w przedmiocie czynu i które nie może być uzasadnione żadnymi intencjami czy okolicznościami<sup>18</sup>. Eutanazja jako bezpośrednie pozbawienie życia osoby niewinnej zawsze jest sprzeczna z dobrem osoby i jest moralnie nie do przyjęcia. Osoba jest podmiotem, którego nigdy nie można redukować do kategorii przedmiotu<sup>19</sup>. Osoba ma wartość ontologiczną, której nic nie może podważyć – ani choroba, ani cierpienie, ani utrata funkcji psychofizycznych<sup>20</sup>. Tak pojmowana godność nie jest zależna od subiektywnej oceny stanu zdrowia czy stopnia sprawności. W ujęciu personalistycznym człowiek nie jest nigdy środkiem do celu, lecz zawsze celem sam w sobie, co implikuje, że życia ludzkiego nie można traktować jako dobra podlegającego kalkulacjom efektywności czy użyteczności<sup>21</sup>. Życie ludzkie nie jest ideą lub abstrakcją, ale konkretną rzeczywistością istoty, która żyje, działa i rozwija się. Każdy człowiek jest stworzony z miłości na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 20).

17 Por. World Health Organization, Palliative care, 5.08.2020, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care> (09.01.2026).

18 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, V.

19 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 81.

20 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, I–II.

21 Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, 29.

Eutanazja jest zatem nie do zaakceptowania z punktu widzenia moralnego. Kościół postrzega eutanazję jako przestępstwo przeciwko życiu ludzkiemu, ponieważ tym aktem człowiek decyduje się bezpośrednio spowodować śmierć innej niewinnej istoty ludzkiej. *Evangelium vitae* ocenia eutanazję jako gwałt zadany prawu Bożemu, obrazę godności osoby ludzkiej, zbrodnię przeciw życiu, działanie przeciw ludzkości, niepokojące wynaturzenie<sup>22</sup>. Tylko Bóg może decydować o życiu człowieka w sposób absolutny. Człowiek nie może rozporządzać dobrowolnie swoim życiem, ponieważ jest on tylko użytkownikiem, a nie właścicielem życia.

W świetle takiej koncepcji człowieka eutanazja – zarówno czynna jak i bierna – jawi się jako działanie niedopuszczalne i jest sprzeczna z obiektywną normą moralną. Do żadnej formy eutanazji zarówno dobrowolnej, jak i niedobrowolnej nie upoważnia też litość wobec terminalnie chorych, dzieci upośledzonych, chorych umysłowo, osób starszych czy dotkniętych przez nieuleczalne choroby. Według Karty Pracowników Służby Zdrowia „nie chodzi w tym wypadku o udzielenie choremu pomocy, ale o zamierzone zabójstwo człowieka”<sup>23</sup>. Lekarze i pielęgniarki nie mogą pomagać w żadnej praktyce eutanazji. Nie może być ona nigdy usprawiedliwiona, nawet wówczas gdy jest dokonywana na żądanie pacjenta<sup>24</sup>.

Również wspomagane samobójstwo jest oceniane negatywnie, choć jego formalny charakter różni się od eutanazji. Mimo tego, że to chory sam podejmuje śmiertelny akt, odpowiedzialność moralna lekarza lub innej osoby polega na dostarczeniu mu środków do popełnienia samobójstwa. Taki udział jest współsprawstwem w akcie, który niszczy życie, i jako taki jest moralnie niedopuszczalny<sup>25</sup>.

Z klinicznego punktu widzenia czynnikami, które w największym stopniu powodują żądanie eutanazji lub samobójstwa wspomaganego, jest ból, brak nadziei oraz niewystarczająca pomoc psychologiczna i duchowa ze strony osób opiekujących się chorym. Nauczanie Kościoła

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 66.

<sup>23</sup> Papieska Rada do spraw Służby Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995, nr 117.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 66.

<sup>25</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Samaritanus bonus*, V.

podkreśla, że „prośby ciężko chorych, niekiedy domagających się śmierci, nie powinny być rozumiane jako wyrażenie prawdziwej woli eutanazji; prawie zawsze chodzi o pełne niepokoju wzywanie pomocy i miłości. Oprócz opieki medycznej, chory potrzebuje miłości, gorącego uczucia ludzkiego i nadprzyrodzonego, którymi mogą i powinni go otoczyć bliscy, rodzice i dzieci, lekarze i służba zdrowia”<sup>26</sup>. Chory, który doświadcza obecności drugiego człowieka oraz chrześcijańskiego wsparcia, może przezwyciężyć wszelkie formy depresji i nie popada w lęk charakterystyczny dla tych, którzy czują się osamotnieni i pozostawieni swemu przeznaczeniu w cierpieniu i śmierci<sup>27</sup>.

List *Samaritanus bonus* odnosi się również do duszpasterskich sytuacji, w których osoba dąży do eutanazji lub samobójstwa wspomaganego i chce przyjąć sakramenty, szczególnie sakrament pojednania oraz sakrament namaszczenia chorych czy wiatyk. Kościół przypomina, że aby otrzymać rozgrzeszenie w sakramencie pokuty, wierny musi okazać szczerą skruchę, czyli żal za grzechy i wolę ich porzucenia oraz postanowienie poprawy wiążące się z intencją, że penitent nie będzie popełniał grzechu w przyszłości. Jeżeli ktoś wyraźnie poprosił o eutanazję lub samobójstwo wspomaganie, to brakuje takiej osobie dyspozycji do przyjęcia sakramentu pokuty z rozgrzeszeniem, namaszczenia chorych, a także wiatyku do momentu, gdy penitent nie zmieni intencji i nie wycofa prośby o eutanazję lub samobójstwo wspomaganie<sup>28</sup>.

W przypadkach gdy osoba utraciła świadomość, duchowny może udzielić sakramentów warunkowo, jeżeli istnieją dostateczne przesłanki, by sądzić, że osoba żałuje i pragnie sakramentu i jeśli można domniemywać żal na podstawie jakiegoś znaku danego wcześniej przez chorą osobę. List jasno stwierdza, że obecność kapłana w momencie wykonania eutanazji lub wspomaganego samobójstwa jest niedopuszczalna, gdyż mogłaby być zrozumiana jako aprobowanie czynu albo współudział w grzechu, co samo w sobie jest sprzeczne z powołaniem duszpasterza<sup>29</sup>.

26 Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 5.05.1980, 2.

27 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, V.1.

28 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, V.11.

29 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, V.11.

## 4. Opieka paliatywna i zasada podwójnego skutku

Wskazywaną alternatywą wobec eutanazji i samobójstwa wspomaganego jest opieka paliatywna, czyli całościowe podejście do pacjenta, które uwzględnia fizyczne, emocjonalne, społeczne i duchowe aspekty cierpienia<sup>30</sup>. *Samaritanus bonus* zdecydowanie promuje rozwój opieki paliatywnej, która łagodzi ból bez intencji skracania życia<sup>31</sup>.

Zgodnie z Deklaracją o eutanazji chory może złagodzić swoje cierpienie, stosując środki przeciwbólowe, również narkotyki. „Nie byłoby roztropnym kłaść jako normę zasadniczą heroiczne znoszenie cierpień. Przeciwnie, roztropność ludzka i chrześcijańska sugeruje dla większej części chorych używanie leków, które mogą zmniejszyć cierpienie”<sup>32</sup>. Środki te, choćby nawet ograniczały świadomość i pośrednio skracają życie, można stosować pod warunkiem zachowania wymogów prawa moralnego. *Evangelium vitae* podkreśla, że nie należy traktować terapii paliatywnych jako eutanazji.

Trzeba zaznaczyć, że stosowanie środków uśmierzających ból nie może bezpośrednio godzić w życie człowieka. Jeśli stosuje się środki analgetyczne, aby skrócić życie chorego, to mamy do czynienia z eutanazją czynną, czyli zabiciem człowieka. Kiedy jednak stosowanie środków uśmierzających powoduje samo przez się dwa różne skutki, z jednej strony ulżenie w bólu, a z drugiej skrócenie życia, to jest ono dozwolone<sup>33</sup>. Chodzi tu o zamierzenie pośrednie i opartą na nim zasadę podwójnego skutku. Mówi ona, że wolno podjąć działanie, z którego wynika nawet śmierć człowieka, jeżeli podmiot owego działania nie zamierza tej śmierci, lecz jedynie ją dopuszcza lub toleruje jako skutek niemożliwy do uniknięcia<sup>34</sup>. W tym przypadku jest bowiem jasne, że śmierć nie była chciana ani też poszukiwana. Ryzykuje się z powodów rozumowych: należy po prostu łagodzić ból skutecznie, używając w tym

30 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Samaritanus bonus*, IV.

31 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Samaritanus bonus*, II.

32 Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 3.

33 Pie XII, *Réponses à trois questions religieuses et morales concernant l'analgesie*, 24.02.1957, „*Acta Apostolicae Sedis*” 49 (1957), s. 146.

34 Por. T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978, s. 505.

celu środków uśmierających, jakimi dysponuje medycyna<sup>35</sup>. Ponadto ważne jest postawienie pytania, czy aktualny stan wiedzy nie pozwoli na to, by osiągnąć taki sam rezultat przy pomocy innych środków.

U kresu ludzkiego życia konieczne jest zapewnienie choremu wsparcia. Obejmuje ono opiekę psychosocjalną i duchową, pielęgnację oraz poprawę jakości życia. Istotną rolę pełni tu obecność przy chorym, umiejętność słuchania i rozmowy, a także wsparcie rodziny. Człowiek wierzący nie odbiera doświadczenia bólu tylko w kategoriach zła, lecz dzięki zbawczej śmierci Chrystusa widzi w nim sens. „Można powiedzieć, że wraz z męką Chrystusa całe ludzkie cierpienie znalazło się w nowej sytuacji (...). W Krzyżu nie tylko odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione”<sup>36</sup>. Szczególną rolę w przekazywaniu tych prawd pacjentom odgrywają duszpasterze posługujący w hospicjach i szpitalach<sup>37</sup>.

Nauczanie Kościoła podkreśla konieczność towarzyszenia osobom w cierpieniu i umieraniu w sposób pełen pocieszenia, nadziei i współczucia. Duszpasterstwo winno pomagać choremu w odnalezieniu sensu cierpienia i godności życia aż do naturalnego końca. Ważne jest prowadzenie dialogu z różnymi środowiskami społecznymi w języku zrozumiałym poza kręgiem religijnym, akcentując fundamentalne wartości: solidarność, godność i wspólnotę<sup>38</sup>.

## 5. Rezygnacja z uporczywej terapii i prawo do śmierci

Od zamierzonego dokonania eutanazji i samobójstwa wspomaganego należy odróżnić zezwolenie na śmierć. Z eutanazją nie jest równoznaczna rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych<sup>39</sup>. Lekarz nie jest zobowiązany do stosowania środków nieproporcjonalnych, a jego postępowanie nie jest wówczas eutanazją. Gdy stan chorego nie daje

35 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 3.

36 Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, 19.

37 Por. J. Dziedzic, *Eutanazja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 158.

38 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, II.

39 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 65.

nadziei na poprawę, lekarz ma moralne prawo nie stosować intensywnej terapii ani reanimacji, lecz pozwolić pacjentowi spokojnie umrzeć.

Ochrona godności umierania oznacza wykluczenie zarówno przyspieszania śmierci, jak i jej opóźniania przy pomocy tzw. „uporczywej terapii”. Dzisiejsza medycyna dysponuje środkami, które mogą sztucznie opóźniać śmierć, bez rzeczywistych korzyści dla pacjenta w takich przypadkach. Dlatego w obliczu nieuchronnej śmierci uzasadnione jest zgodne z wiedzą i sumieniem podjęcie decyzji o rezygnacji z zabiegów, które spowodowałyby jedynie nietrwałe i bolesne przedłużenie życia. Nie należy jednak przerywać normalnych terapii, jakich wymaga chory w takich przypadkach<sup>40</sup>.

Dozwolona jest rezygnacja z uporczywych terapii oraz nieproporcjonalnych środków, które jedynie przedłużają cierpienie bez realnej perspektywy poprawy. W odróżnieniu od eutanazji rezygnacja z uporczywej terapii nie ma na celu spowodowania śmierci, ale jest akceptacją naturalnego procesu umierania<sup>41</sup>. Istnieją również granice, do jakich pacjent jest zobowiązany poddać się leczeniu. Najbardziej oczywiste i podstawowe ograniczenie dotyczy efektywności leczenia i jego uciążliwości. Jeżeli szanse wyleczenia, przywrócenia sprawności są małe lub żadne, pacjent nie musi poddawać się leczeniu. Może on też odrzucić leczenie, gdy nie jest w stanie zapłacić ceny bólu lub okaleczenia, jakich ono wymaga.

Przedłużanie funkcji biologicznych za wszelką cenę nie zawsze służy dobru osoby. Jan Paweł II podkreśla, że wartość życia nie polega wyłącznie na jego wymiarze biologicznym, lecz na jego osobowym charakterze<sup>42</sup>. „Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, niebezpiecznych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa uporczywej terapii. Nie zamierza się w ten sposób spowodować śmierci; przyjmuje się, że nie można jej przeszkodzić”<sup>43</sup>.

W tym kontekście szczególnie dyskutowanym przypadkiem jest trwały stan wegetatywny i kontynuowanie odżywiania i nawadniania.

40 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Samaritanus bonus*, nr V.2.

41 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Samaritanus bonus*, nr V.2.

42 Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, 65.

43 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2278.

Zdaniem Kongregacji Nauki Wiary sztuczne odżywianie i nawadnianie jest co do zasady środkiem zwyczajnym i moralnie obowiązkowym, o ile spełnia swoją funkcję i nie powoduje nadmiernych obciążeń<sup>44</sup>. Etyka katolicka dopuszcza możliwość zaprzestania sztucznego odżywiania i nawadniania, gdy: 1) organizm nie jest już zdolny do przyswajania pokarmu, 2) pojawiają się poważne powikłania, 3) środek nie spełnia swojego celu, 4) stanowi nadmierne obciążenie dla chorego. Takie stanowisko wynika z ogólnych zasad zawartych w *Iura et bona* (IV) oraz w *Katechizmie*<sup>45</sup>. List *Samaritanus bonus* doprecyzowuje, że w fazie agonii, gdy organizm nie jest w stanie przyjąć pokarmu i płynów, ich podawanie może stać się nieproporcjonalne<sup>46</sup>.

Zaliczając odżywianie i nawadnianie do form opieki, trzeba stwierdzić, że „gdy dostarczanie składników odżywczych i płynów fizjologicznych nie przynosi żadnej korzyści pacjentowi, ponieważ jego organizm nie jest już w stanie ich wchłonąć czy przyswoić, należy wstrzymać ich podawanie. [...] Obowiązkowy charakter [...] pielęgnacji chorego poprzez odpowiednie nawadnianie i odżywianie może wymagać w niektórych przypadkach zastosowania sztucznych metod, pod warunkiem że nie jest ono szkodliwe dla chorego oraz nie powoduje niedopuszczalnego cierpienia dla pacjenta”<sup>47</sup>.

Papież Franciszek, powołując się na Deklarację o eutanazji, podkreśla, że jest moralnie dozwolone zrezygnowanie ze stosowania środków terapeutycznych lub zawieszenie ich stosowania, kiedy ich użycie nie jest zgodne z etycznym i humanistycznym kryterium, które w dalszym ciągu będzie określane jako „proporcjonalność terapii”<sup>48</sup>.

W celu ustalenia, czy dana interwencja medyczna jest rzeczywiście proporcjonalna, potrzebne jest uważne rozeznanie uwzględniające

44 Kongregacja Nauki Wiary, Odpowiedzi na pytania Konferencji Episkopatu USA dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania, 01.08.2007, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070801\\_risposte-usa\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_pl.html) (09.01.2026).

45 Katechizm Kościoła katolickiego, 2278.

46 Por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, nr V.

47 Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus*, V. 3; por. P. Sułko, *Problemy moralne dotyczące odżywiania i nawadniania terminalnie chorych w uporczywej terapii*, Kraków 2025, s. 139–172.

48 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 4.

przedmiot moralny, okoliczności oraz intencje podmiotów, których to dotyczy. Trzeba wziąć pod uwagę, że to przede wszystkim pacjent – jak zauważa katechizm – jest uprawniony do tego, by wraz z lekarzem ocenić proponowane mu leczenie i osądzić jego faktyczną proporcjonalność w konkretnej sytuacji, zobowiązując do rezygnacji z niego w wypadku rozeznania braku tej proporcjonalności (terapia daremna). Uwzględniając współczesną działalność medyczną, w której relacja terapeutyczna staje się coraz bardziej fragmentaryczna, a czynność medyczna musi uwzględniać różnorakie mediacje, jakich wymaga kontekst technologiczny i organizacyjny, ocena ta jest niełatwa<sup>49</sup>.

Równocześnie wobec pacjenta znajdującego się w stanie terminalnym powinno się stosować zwykłe metody leczenia (środki proporcjonalne) i towarzyszyć mu w umieraniu. W obliczu nieuchronnej śmierci pacjenta ważne jest przesunięcie nacisku z leczenia na zapewnienie komfortu i polepszenie jakości pozostałego mu jeszcze czasu. Człowiek ma prawo do umierania i śmierci we własnym domu, w otoczeniu najbliższej rodziny.

## Zakończenie

Współczesna debata nad eutanazją i samobójstwem wspomaganym ujawnia głębokie napięcie pomiędzy afirmacją autonomii jednostki a nienaruszalnością życia ludzkiego. Analiza definicji obu zjawisk pokazuje, że precyzja pojęciowa nie ma jedynie znaczenia terminologicznego, lecz stanowi fundament dalszej argumentacji etycznej i prawnej. Kościół katolicki konsekwentnie podtrzymuje stanowisko, iż zarówno eutanazja, jak i samobójstwo wspomagane są moralnie niedopuszczalne, ponieważ zakładają spowodowanie śmierci, która staje się sposobem rozwiązywania problemu cierpienia. Tym samym wpisują się w logikę działania sprzeczną z personalistycznym rozumieniem godności osoby ludzkiej.

---

49 Por. Franciszek, *Lekarz nie może nigdy opuścić chorego*. Przesłanie do uczestników regionalnego europejskiego spotkania poświęconego kwestii końca życia, 07.11.2017, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/koniec\\_zycia\\_07112017](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/koniec_zycia_07112017) (09.01.2026).

Procesy legalizacyjne obserwowane w niektórych państwach stanowią istotne wyzwanie dla tej wizji antropologicznej. Argumentacja na rzecz legalizacji najczęściej odwołuje się do kategorii autonomii, jakości życia oraz współczucia wobec cierpiących. Kościół wskazuje jednak na ryzyko przekształcenia prawa do ochrony życia w prawo do jego zakończenia, co prowadzi do zmiany paradygmatu medycyny z opieki i towarzyszenia choremu aż do naturalnej śmierci do działania powodującego śmierć na życzenie pacjenta, a nawet bez jego zgody. W tym kontekście debata nie dotyczy jedynie indywidualnych wyborów, lecz kształtu kultury prawnej i etycznej całych społeczeństw.

Szczególne znaczenie w argumentacji Kościoła zajmuje rozwój terapii paliatywnych. Medycyna paliatywna, właściwie rozumiana i dostępna, stanowi realną alternatywę wobec eutanazji i samobójstwa wspomaganego, gdyż odpowiada na cierpienie poprzez profesjonalną opiekę, łagodzenie bólu oraz wsparcie psychologiczne i duchowe. Ukazuje ona, że odpowiedzią na doświadczenie bólu i cierpienia nie musi być eliminacja życia, lecz solidarne towarzyszenie osobie chorej. W tym sensie troska paliatywna wpisuje się w „kulturę życia” przeciwstawioną „kulturze odrzucenia” i marginalizacji najsłabszych.

Jednocześnie Kościół wyraźnie odróżnia eutanazję od rezygnacji z uporczywej terapii. Akceptacja naturalnego kresu życia, gdy środki medyczne stają się nieproporcjonalne lub nadzwyczajne, nie oznacza intencji spowodowania śmierci, lecz uznanie jej za nieuchronną. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie dla zachowania równowagi między obowiązkiem ochrony życia a unikaniem uporczywego przedłużania procesu umierania. Pozwala ono zachować zarówno szacunek dla godności osoby, jak i realizm wobec granic medycyny.

Kościół we współczesnej debacie nad eutanazją i samobójstwem wspomaganym nie ogranicza się do normatywnego sprzeciwu. Przedstawia on integralną propozycję antropologiczną i etyczną, w której centralne miejsce zajmuje godność osoby ludzkiej. Kościół naucza, że człowiek nie może dowolnie rozporządzać życiem, ponieważ nie jest jego właścicielem, ale tylko użytkownikiem. Panem życia i śmierci jest bowiem Bóg. W obliczu dynamicznych przemian prawnych i kulturowych stanowi to pozostaje wyzwaniem, ale i zaproszeniem do pogłębionej refleksji

nad granicami wolności, sensem cierpienia oraz społeczną odpowiedzialnością za najbardziej bezbronnych.

## Bibliografia

- Aktive, passive und indirekte Sterbehilfe – was heißt das?, NDR, 19.11.2025, <https://www.ndr.de/kultur/Sterbehilfe-Was-ist-in-Deutschland-straftbar-und-was-ist-erlaubt,sterbehilfe386.html> (12.01.2026).
- Battin M., van der Heide A., Ganzini L., van der Wal G., Onwuteaka-Philipsen B. D., *Legal physician-assisted dying in Oregon and the Netherlands: Evidence concerning the impact on patients in „vulnerable” groups*, „Journal of Medical Ethics” 33 (2007) nr 10, s. 591–597, <https://doi.org/10.1136/jme.2007.022335>.
- Cheng M., Wang A., *Private forums show Canadian doctors struggle with euthanizing vulnerable patients*, AP News, 16.10.2024, <https://apnews.com/article/euthanasia-ethics-canada-doctors-nonterminal-nonfatal-cases-dfe59b1786592e31d9eb3b826c5175d1> (10.01.2026).
- Cohen-Almagor R., *Euthanasia in the Netherlands*, Springer Dordrecht 2004.
- Dierickx K., Deliëns L., Cohen J., Chambaere K., *Euthanasia for people with psychiatric disorders or dementia in Belgium: analysis of officially reported cases*, „BMC Psychiatry” 17 (2017) artykuł nr 203, <https://doi.org/10.1186/s12888-017-1369-0>.
- Dziedzic J., *Eutanazja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 153–159.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 24.05.2015.
- Franciszek, *Lekarz nie może nigdy opuścić chorego. Przesłanie do uczestników regionalnego europejskiego spotkania poświęconego kwestii końca życia*, Watykan, 07.11.2017, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/koniec\\_zycia\\_07112017](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/koniec_zycia_07112017) (09.01.2026).
- Ganzini L., Nelson H. D., Schmidt T. A., Kraemer D. F., Delorit M. A., Lee M. A., *Physicians' experiences with the Oregon death with dignity act*, „New England Journal of Medicine” 342 (2000) nr 8, s. 557–563, <https://doi.org/10.1056/NEJM20000224342080>.
- Hodel M. A., Hoff P., Irwin S. A., Biller-Andorno N., Riese F., Trachsel M., *Attitudes toward assisted suicide requests in the context of severe and per-*

- sistent mental illness: A survey of psychiatrists in Switzerland, „Palliative and Supportive Care” 17 (2018), s. 621–627.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia, 25.03.1995.
- Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, 11.02.1984.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 5.05.1980.
- Kongregacja Nauki Wiary, List *Samaritanus bonus* o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia, 22.09.2020.
- Kongregacja Nauki Wiary, Odpowiedzi na pytania Konferencji Episkopatu USA dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania, 01.08.2007, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070801\\_risposte-usa\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_pl.html) (09.01.2026).
- Mroz S., Deliens L., Cohen J., Chambaere K., *Developments under assisted dying legislation: The experience in Belgium and other countries*, „Deutsches Ärzteblatt International” 119 (2022), s. 829–835, <https://doi.org/10.3238/arztebl.m2022.0378>.
- Papieska Rada do spraw Służby Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995.
- Pereira J., *Legalizing euthanasia or assisted suicide: The illusion of safeguards and controls*, „Current Oncology” 18 (2011) nr 2, s. 38–45, <https://doi.org/10.3747/co.v18i2.883>.
- Pie XII, *Réponses à trois questions religieuses et morales concernant l’anal-gésie*, 24.02.1957, „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957), s. 129–147.
- Raus K., *The extension of Belgium’s euthanasia law to include competent minors*, „Journal of Bioethical Inquiry” 13 (2016) nr 2, s. 305–331, <https://doi.org/10.1007/s11673-016-9705-5>.
- Regional Euthanasia Review Committees, *Annual Report 2022*, [https://english.euthanasiecommissie.nl/site/binaries/site-content/collections/documents/annual-reports/archive/annual-report/annual-reports/RTE\\_JV2022\\_ENGELS.pdf](https://english.euthanasiecommissie.nl/site/binaries/site-content/collections/documents/annual-reports/archive/annual-report/annual-reports/RTE_JV2022_ENGELS.pdf) (09.01.2025).
- Ślipko T., *Życie i płęć człowieka. Przedmatrzeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978.
- Sułko P., *Problemy moralne dotyczące odżywiania i nawadniania terminalnie chorych w uporczywej terapii*, Kraków 2025.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I.

Vañó L. F., Sanchís-López A., Arce-Recatalá C., *Comparative legal and bio-ethical erspectives on euthanasia and assisted suicide: a systematic review of european frameworks*, "BMC Medical Ethics" 27 (2026), artykuł nr 97, <https://doi.org/10.1186/s12910-026-01410-w>.

Wach B., *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, cz. 1, „Analiza i Egzystencja” (2018) nr 42, s. 95–113, <https://doi.org/10.18276/aie.2018.42-05>.

World Health Organization, *Palliative care*, 5.08.2020, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care> (09.01.2026).

**Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM**

 <https://orcid.org/0000-0002-6947-8593>  
egidiusz@wp.pl

---

Bernardine Theological Seminary in Kalwaria Zebrzydowska

## **The Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska as an example of outdoor preaching**

 <https://doi.org/10.15633/ps.30307>

Doctor of Theology (Homiletics), member of the Association of Polish Homilists, graduate of the Rhetoric Studies Program at the Jagiellonian University in Kraków, lecturer, author of a regular series of biblical reflections on the Polish Radio Channel Two, and since 2023, Provincial Minister of the Province of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary of the Order of Friars Minor in Poland.

---

**Article history** • Received: 4 May 2026 • Accepted: 30 Jun 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstract

*The Sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska as an example of outdoor preaching*

The Sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska was established in the early 17<sup>th</sup> century. As the first Polish replica of the holy sites in Jerusalem, it very quickly became a pilgrimage destination. To this day, it remains popular as a place of prayer, meditation, preaching, and listening to the Word of God. The aim of this article is to provide a synthetic presentation of the phenomenon of outdoor preaching of the Word of God at this sanctuary, both during liturgy and outside of it. The addressed problem might be summarised in a question: Is the Word of God preached here outside the sacred buildings, and what are the distinctive features of this form of preaching? The analysis covers the following issues: the circumstances of preaching the Word of God, used forms, the person of a preacher, and the content of the sermons. An attempt was also made to indicate the advantages and disadvantages of this type of ministry. The historical method, analysis, and synthesis were used as a method. The results of the analysis show that the Word of God is also preached outdoors at this sanctuary and has its own specificity.

**Keywords:** Kalwaria Zebrzydowska, outdoor sermons, Word of God, preaching

---

## Abstrakt

*Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej jako przykład przepowiadania plenerowego*

Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej powstało w pierwszych latach XVII wieku. Jako pierwsza polska kopia miejsc świętych w Jerozolimie bardzo szybko stało się celem pielgrzymek. Do dzisiaj nie traci na popularności jako miejsce modlitwy, medytacji, głoszenia i słuchania słowa Bożego. Celem niniejszego artykułu jest syntetyczne przedstawienie zjawiska plenerowego głoszenia słowa Bożego w tym sanktuarium: podczas liturgii i poza nią. Podjęty problem można zamknąć w pytaniu: Czy słowo Boże jest tu głoszone poza obrębem obiektów sakralnych i jakie szczególne cechy posiada ta forma głoszenia? W ramach analizy omawianego zjawiska uwzględniono następujące zagadnienia: okoliczności głoszenia słowa Bożego, praktykowane formy, osobę głoszącego i treści zawarte w wystąpieniach. Podjęto także próbę wskazania atutów i mankamentów tego rodzaju posługi. Posłużono się metodą historyczną, analizą i syntezą. Wynikiem analiz jest stwierdzenie, że słowo Boże w tym sanktuarium jest głoszone także w plenerze i posiada swoją specyfikę.

**Słowa kluczowe:** Kalwaria Zebrzydowska, głoszenie plenerowe, słowo Boże, kaznodziejstwo

---

For over four centuries, the Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska has been a place of preaching the Word of God. This rich, multifaceted and yet insufficiently explored issue continues to invite scholarly investigation. The purpose of following paper is to examine to what extent the Word of God is preached beyond the confines of sacred buildings and to identify the characteristics of the outdoor preaching practiced in this place.

Searching for answers to these questions, we shall look at Kalwaria as a sanctuary that has extended beyond the walls of its original church from the very inception by subsequent devotional structures, liturgical celebrations and—notably by preaching. A distinction will be drawn between outdoor preaching within liturgical context and beyond it. Each form will be examined with reference to circumstances, modes of expression, preachers and content. Finally, an evaluative reflection will be conducted highlighting the strengths and limitations of outdoor preaching.

## **1. The outdoor shape of the Sanctuary in Kalwaria**

### **1.1. The territorial expansion of the Sanctuary**

From the very beginning of the Sanctuary in Kalwaria it was evident that the piety and generosity of the founder of that site—Mikołaj Zebrzydowski—would bear fruit in more than a single structure. Already on 4 October 1601—the day the Church of the Crucifixion on Mount Żarek was consecrated—Zebrzydowski was seriously considering the construction of additional chapels modelled on those erected in Jerusalem and commemorating the events that there had taken place.<sup>1</sup> In the founding act of Kalwaria, issued on 1 December 1602 at Wawel Castle, Zebrzydowski, referring to the first church he had built, wrote among other things: “Beside this church, if God allows, we intend to build, also in imitation of Jerusalem, [...] a chapel of the Holy Sepulchre.” Entrusting the site to the care of the Franciscan Observants—known in Poland as the Bernardines—he added: “These same brothers [...] shall also assume

<sup>1</sup> See H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich Drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, p. 94.

responsibility for the administration of this entire place and for the churches and chapels we shall build in the future.”<sup>2</sup> Eventually, Mikołaj Zebrzydowski erected (besides the original church and monastery) seventeen structures<sup>3</sup>, his son Jan added sixteen, while two erected by his father expanded.<sup>4</sup> In later centuries, seven additional chapels were built (two in the XVIII, four in the XIX and one in the XX century). Thus, the complex of Kalwaria, apart from its main church and monastery, consists of over forty structures scattered across an area of approximately 6 km<sup>2</sup> along a 5 km long pilgrimage route.<sup>5</sup>

## 1.2. Religious services celebrated outside the church

The increasing number of pilgrims was associated with the fact that the liturgy, religious services and prayers were celebrated not only within the main church but also beyond its confines. The pastoral ministry—in a broad sense—extended beyond the church walls encompassing other sacred buildings as well as the surrounding space. It resulted from two primary reasons. The first was the nature of major celebrations which attracted large groups of pilgrims who could not be all accommodated within any single structure. The second reason was the specific character of certain religious services typically conducted outdoors—such as processions or distinctive prayers along so-called *Dróżki* (The Paths) during which participants follow a route linking successive chapels.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, pp. 459–460.

<sup>3</sup> See W. F. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska. Informator-przewodnik po zabytkach architektury sakralnej*, Kraków 1974, pp. 64–83.

<sup>4</sup> W. F. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska...*, pp. 64–83.

<sup>5</sup> See R. A. Gajczak, *Tryptyk kalwaryjski*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, p. 69.

<sup>6</sup> Developed largely during the first years of the sanctuary's existence, the order of the devotions is presented in prayer books from Kalwaria, systematically published and compiled by various authors, e.g. S. Podworski, *Drogi kalwaryjskie czyli książka do nabożeństwa służąca do użytku pobożnych Kalwarię Zebrzydowską zwiedzających z dodatkiem historii o cudownym obrazie Matki Boskiej oraz historii klasztoru i kościoła*, Kalwaria Zebrzydowska 1938; A. Chadam, *Modlitewnik kalwaryjski*, Kalwaria Zebrzydowska 1971; E. A. Obruśnik, *Na kalwaryjskich drogach. Modlitewnik na Dróżki*, Kalwaria Zebrzydowska 2010; R. Pancerz, *Z Jezusem i Maryją na Kalwarii. Rozważania i modlitwy na Dróżki*, Kalwaria Zebrzydowska 2019; and the most recent one: F. Kuśnierz, *Pielgrzymi nadziei—modlitewnik na Dróżki kalwaryjskie*, Kalwaria Zebrzydowska 2025.

As soon as the decision was made to build the Polish Jerusalem, as the new sanctuary came to be called, the route of the future Paths was marked out by means of a plough under the direction of Zebrzydowski. Stakes were set in the places designated for the chapels and these were later replaced by crosses painted red. This *novum* drew the attention of local inhabitants and travellers alike. They were informed by the monks that was the beginning of a future Calvary and that site had been endowed by the Holy Father with numerous indulgences so people felt a desire to pray there. Some did it individually, while others sought the assistance of the monks. That marked the beginning of the *paths* devotions, which—gradually refined and codified in the Calvarian prayer books—became an integral part of the sanctuary's spiritual life: the Paths of Our Lord Jesus, the Paths of the Blessed Virgin Mary, and, from 1840 onward, the Paths for the Dead.<sup>7</sup>

The celebration of Holy Mass outdoors is evidenced, among other things, by the balcony with an altar located on the facade of the basilica, constructed at the close of the seventeenth century. One of the early accounts describes this site as follows:

Here Holy Masses are celebrated during major indulgences, for the church, however spacious it may appear, is scarcely able to accommodate one-tenth, and quite often merely one-twentieth or one-thirtieth, of the pilgrims. When, however, the priest celebrates the Holy Mass on this gallery, several tens of thousands of people can simultaneously see him and participate in the Holy Sacrifice.<sup>8</sup>

Among the many events that necessitated the celebration of services outdoors, one should mention the coronation of the image of the Blessed Virgin Mary in 1887. For the 300<sup>th</sup> anniversary jubilee of Kalwaria, celebrated in 1902, the Bernardine friars obtained from Cardinal Puzyna permission to erect a field altar in the Rajski Square, beside the column with a statue of St. Francis, raised especially for this occasion.<sup>9</sup> Another site of major celebrations was the altar occasionally set up at the top of

7 See H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, p. 102.

8 *Święta Kalwaria Zebrzydowska. Na podstawie kronik i dokumentów klasztornych*, Kraków 1939, p. 12.

9 See H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, p. 325.

the stairs in front of the basilica, and later, from 1984 onward, the field altar constructed directly opposite the descent from Mount Calvary. The amphitheatrical formation of this area enables all participants in the liturgy to observe the place of celebration and to take part in the services more fully.<sup>10</sup>

### 1.3. Preaching the Word of God outside sacred structures

A natural consequence of the territorial expansion of the sanctuary, the impressive attendance of pilgrims, and the celebration of liturgical services for them outside the sacred structures was the open-air preaching the Word of God – both during and beyond the liturgy. The rich spiritual life of the sanctuary and the abundance of initiatives undertaken by the friars serving there provided numerous occasions for such preaching.

Already at the consecration of the first structure by the nuncio Claudio Rangoni, a sermon was delivered under the open sky. The author of the nineteenth-century history of the sanctuary, quoting an excerpt from the sermon given by the Jesuit Kasper Sawicki, begins with the following words:

The rite of consecration commenced. When Rangoni had completed the ceremony, Father Kasper Sawicki ascended a pulpit prepared under the open sky and began his speech with these prophetic words.<sup>11</sup>

Having established the Paths called *Dróżki* (the devotional paths), the Bernardine friars, accompanying the pilgrims, not only led them in prayer but also explained to them the mysteries of redemption. This was a response to the faithful's own invitation, who – wishing to celebrate this new devotion with faith – asked: "Reverend Fathers, come with us now to the crosses and to Calvary, and, we beseech your reverences, speak to us of the Passion of our Savior."<sup>12</sup>

<sup>10</sup> H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, p. 205.

<sup>11</sup> See J. Łepkowski, *Kalwaria Zebrzydowska i jej okolice pod względem dziejowym i archeologicznym*, Kraków 1850, pp. 19–20.

<sup>12</sup> See C. Bogdalski, *Kalwaria Zebrzydowska. Pamiątka dla pobożnych pielgrzymów przybywających na Kalwarię wydana z okazji koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej*,

Due to the increasing number of arriving pilgrims, the local friars were unable to accompany all who desired such guidance. Quite early, already in the second half of the 17<sup>th</sup> century, this accompaniment—combined with open-air ‘narration’ of the events of the Passion and Death of Jesus—was entrusted to designated lay persons.<sup>13</sup>

The fact that outdoor preaching of the Word of God was regarded from the very beginning as an indispensable part of the Calvarian observances is evidenced by the very architecture of the chapels and churches situated along the Paths. The vast majority of them are equipped with external pulpits. These pulpits, intended for delivering sermons or meditations, fulfilled a function analogous to that of those located within church interiors: they rendered the preacher visible even to large crowds and allowed his voice to reach a broader audience. This was particularly important before the sanctuary was equipped with a sound amplification system.

In addition to liturgical and paraliturgical ceremonies conducted in the open air, another setting conducive to preaching the Word of God were the addresses delivered by the guardians of the sanctuary to the pilgrims—words of welcome and farewell. Such ceremonies often took place outdoors, by the cross in front of the church or near the Chapel of St. Raphael the Archangel. Occasionally, upon the pilgrims’ arrival, a priest accompanying them—or even one of the pilgrims themselves—would address words of encouragement to the gathered faithful. The first chronicler of the monastery, Father Ludwik Boguski, recorded that when the pilgrims reached the sanctuary, “they were accustomed to arrange themselves in pairs in a semicircle—men separately, women separately. Then they would fall prostrate, and the parish priest or the most distinguished pilgrim would deliver an appropriate address. Rising again, they would extend their hands to one another in a gesture of peace and, with a hymn upon their lips, enter the church.”<sup>14</sup>

It should also be noted that the open-air preaching the Word of God at Kalwaria, beyond its purely practical dimension, also possesses

---

Kraków 1887, p. 20; A. Chadam, *Kalwaria Zebrzydowska. Rys historyczny*, Kalwaria Zebrzydowska 1995, p. 7.

<sup>13</sup> See H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, p. 360.

<sup>14</sup> H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, p. 312.

a symbolic one. Since this sanctuary is— to some extent— a reflection of the Homeland of Christ—a remembrance of the places and events inscribed in the life of the Savior—the preaching of the Word of God under the open sky evokes yet another memory: in the preachers of the Good News walking the paths of Calvary, one may perceive Christ Himself—the itinerant Teacher who delivered most of His teachings beneath the open heavens.

## 2. Liturgical outdoor preaching

### 2.1. Circumstances

Preaching the Word of God outside the church, within the context of the liturgy, most frequently takes place during the major indulgence celebrations (the Holy Week and the Assumption of the Blessed Virgin Mary), during so-called field Masses and outdoor Vespers.

In the program of the Holy Week indulgence, two occasions can be found when the Word of God is preached outdoors. The first occurs on Holy Thursday during the rite of the washing of the apostles' feet, which inaugurates the Passion Procession. At 1:00 p.m., pilgrims gather on the slope of Mount Calvary, directly opposite the field altar. The ceremony begins with the singing of Lenten Lamentations (*Gorzkie żale*) followed by the *mandatum*—the washing of feet. This rite should be regarded as liturgical, even though it is not combined with the Mass of the Lord's Supper and does not take place between the homily and the Prayer of the Faithful, as suggested by the Roman Missal.<sup>15</sup> The presiding priest wears liturgical vestments—an alb and a cope. The Gospel passage assigned for the occasion is read, followed by a homily. During the evening Mass of the Lord's Supper celebrated in the basilica, the rite is not repeated. The second occasion is Good Friday, when the Liturgy of the Lord's Passion is celebrated at the conclusion of the Passion Play on Mount Calvary. It is presided over by one of the auxiliary bishops of the Archdiocese of Kraków, who also delivers the homily after the proclamation of the Passion narrative.

---

<sup>15</sup> See *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, 2<sup>nd</sup> revised edition, Poznań 2012, p. 127.

The second major feast in Kalwaria is the indulgence of the Assumption of the Blessed Virgin Mary. Its program includes several outdoor celebrations at which a homily is preached. The first of these is the solemn Vespers inaugurating the Procession of the Dormition of the Blessed Virgin Mary, held on the podium in front of the Chapel of the Holy House of Our Lady. Vespers are presided over by an invited bishop, who also delivers the homily. The solemn conclusion of the Dormition Procession is the field Mass celebrated in front of the Church of the Tomb of the Blessed Virgin Mary. This liturgy, too, is presided over by a bishop—either the ordinary of the Archdiocese of Kraków or an invited guest—who likewise preaches the homily. A field Mass, with its accompanying homily, also marks both the beginning (celebrated at 6:30 a.m. in front of the Church of the Tomb of the Blessed Virgin Mary) and the end (celebrated at 11:00 a.m. at the field altar) of the Procession of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, the latter constituting the culminating moment of the entire indulgence. All these celebrations take place regardless of weather conditions. When the weather is favourable for outdoor prayer, two additional Masses are celebrated in the *Rajski Square* in front of the basilica: on Thursday—a Mass with the participation of the Bernardine missionaries, and on Saturday—a Mass for the youth.<sup>16</sup>

A third event that draws a significant number of pilgrims to Kalwaria and includes an outdoor homily is the September pilgrimage of families from the Archdiocese of Kraków, usually held on the Sunday following September 8. At 11:30 a.m., a Mass is celebrated at the field altar, typically presided over by one of the bishops of Kraków under the leadership of the metropolitan, who also delivers a homily. A similar character and course mark the pilgrimage of married couples and families from the Diocese of Bielsko-Żywiec<sup>17</sup>, also organized in September.

Among the outdoor Masses accompanied by a homily, one should also mention the Mass celebrated on the last Saturday of August for the pilgrimage of the *Light-Life Movement* (*Ruch Światło-Życie*) and the altar

<sup>16</sup> See *Program of the Assumption of the Blessed Virgin Mary Pilgrimage in 2025*. See <https://kalwaria.eu/uroczystosci-odpustowe-ku-czci-wniebowzicia-nmp-2025/> (accessed July 21, 2025).

<sup>17</sup> See <https://diecezja.bielsko.pl/aktualnosci/16diecezjalnapielgrzymkarodzindokalwariizebrzydowskiejzaproszenie/> (accessed July 21, 2025).

servers of the Archdiocese of Kraków, as well as the Mass for participants in the pilgrimage of horseback riders and horse-drawn carriages on the next-to-last Sunday of August. The latter, due to the presence of horses, is celebrated on the Paths at the fourth station of the Assumption of the Blessed Virgin Mary.<sup>18</sup>

## 2.2. Forms

The principal form of proclaiming the Word of God during the liturgy—whether celebrated indoors or outdoors—is a homily. It is a mode of preaching that serves to explain, interpret, update, and apply in practice the texts contained within a given liturgical celebration. It is delivered by a person authorized by the Church.<sup>19</sup> The homily reflects the very manner of proclaiming the Good News employed by Christ Himself. Its rightful place within the liturgy was restored by the Second Vatican Council. The homily is intended as an actualization and continuation of what has been expressed in the liturgical readings or contained within the Mass formulary. Inspiration for it may be drawn from the liturgical year, from the fixed elements of the liturgy known as the *Ordinarium*, and from those parts which emphasize the mystery of the day or of the particular celebration (*Proprium*).<sup>20</sup> The conciliar documents state that in the homily, based on the sacred text, the mysteries of faith and the principles of Christian life are to be presented.<sup>21</sup>

One additional form of preaching the Word of God, practiced during the aforementioned outdoor celebrations, is ‘the words of welcome’ delivered at the beginning of the Mass. After the initial greeting—or, more rarely, immediately upon the arrival of the procession at the altar—these words are spoken by the custodian of the sanctuary or by one of the hosts of the celebration. At first glance, this form may seem unrelated to the proclamation of the Word of God and to serve merely as

18 See *Kalendarium uroczystości 2025*, <https://kalwaria.eu/kalendarium-uroczystosci/> (accessed July 21, 2025).

19 See R. Zerfas, *Od perykopy do homilii*, Kraków 1995, p. 11.

20 See H. Simon, *Teksty liturgiczne jako źródło przepowiadania*, in: *Liturgia i przepowiadanie*, ed. W. Przyczyna, Kraków 2010, pp. 172–185.

21 See Second Vatican Council, *Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum Concilium*, 1963, no. 52.

a gesture of courtesy. However, an analysis of these addresses reveals that, in addition to their polite formulas, they also contain elements of instruction and exhortation.<sup>22</sup>

### 2.3. Preachers and content

According to the law of the Church, only an ordained minister may preach a homily, which forms an integral part of the liturgy.<sup>23</sup> Thus, the preachers of outdoor homilies in the Kalwaria sanctuary are bishops, priests, and deacons who preside at or participate in the liturgy. Since, as mentioned above, liturgical preaching outside sacred buildings in Kalwaria takes place primarily during the most solemn celebrations, the homilists are most often bishops. They preside over the liturgy and assume the role of preacher.<sup>24</sup> A similar pattern applies in the case of presbyters, although exceptions sometimes occur.<sup>25</sup> The words of welcome incorporated into outdoor liturgies are typically delivered by the custodian of the sanctuary or his deputy. The homily should comprise three essential elements: biblical (an interpretation of the scriptural

<sup>22</sup> This form evokes an association with the *fervorino* described in homiletic literature, referring to a short, joyful address calling for zeal, adherence to certain principles, and the awakening of greater enthusiasm. See K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, pp. 40–41.

<sup>23</sup> *Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, Legal Status as of 18 May 2022, canon 767.

<sup>24</sup> For example, during the field Mass celebrated on the occasion of the family pilgrimage of the Diocese of Bielsko-Żywiec on 21 September 2024, the homily was delivered by the principal celebrant, Bishop Roman Pindel. See <https://kalwaria.eu/pielgrzymka-rodzin-diecezji-bielsko-zywieckiej-2/> (accessed July 21, 2025). During the field Mass of the family pilgrimage of the Archdiocese of Kraków on 8 September 2024, the main celebrant and preacher was Archbishop Marek Jędraszewski. See <https://kalwaria.eu/xxxii-pielgrzymka-rodzin-archidiecezji-krakowskiej-do-kalwarii-zebrzydowskiej/> (accessed July 21, 2025). Likewise, during the Light-Life Movement pilgrimage on 31 August 2024, the outdoor Mass was presided over and the homily delivered by Archbishop Jędraszewski. See <https://kalwaria.eu/52-pielgrzymka-do-kalwarii-zebrzydowskiej-rekodziekczy-nienie/> (accessed July 21, 2025).

<sup>25</sup> For instance, during the indulgence solemnity on 19 August 2018, the principal celebrant was the Metropolitan Archbishop of Kraków, Marek Jędraszewski, while the homily was delivered by the invited guest, Archbishop Józef Michalik. See <https://kalwaria.eu/19082018-glowne-uroczystosci-ku-czci-wniebowzicia-nmp-w-kalwarii-zebrzydowskiej/> (accessed July 21, 2025).

texts included in the liturgy), existential (an awareness of the current situation and needs of the listeners) and liturgical (an acknowledgment of God's active presence within the liturgical assembly).<sup>26</sup> The content of homilies generally reflects these three dimensions. An illustrative example is the homily delivered by Cardinal Zenon Grocholewski on 18 August 2019, during the solemn field Mass concluding the indulgence of the Assumption of the Blessed Virgin Mary. That year's celebration also marked the 40<sup>th</sup> anniversary of Pope John Paul II's first visit to Kalwaria in 1979. The preacher skillfully intertwined the papal, Marian and eschatological themes derived from the nature of the feast. He first recalled the importance of the Kalwaria sanctuary in the life of John Paul II: "While preparing this sermon, I strove to read more about this centre of Marian devotion. What struck me deeply was how profoundly the Holy Father was attached to this sacred place." He then reflected on the role of Mary in the life of Jesus and the Church: "Here we, too, become aware that Mary is not only the Mother of Jesus, the Mother of God, but also our Mother—the Mother of us all, the Mother of each and every one of us". Finally, referring to the meaning of the feast itself, he emphasized that Mary's greatest desire is the eternal joy of her children: "What else could the Mother of God and our Mother desire for us more fervently than that we might fulfill God's will as perfectly as possible and attain eternal happiness?"<sup>27</sup>

In the case of the family pilgrimage, preachers frequently refer to the motto of that year's gathering. Around this theme are centred the texts of the prayers as well as the content of the homily itself.<sup>28</sup> Similarly, the words of welcome incorporated into the liturgy often refer to the

---

<sup>26</sup> See L. Szewczyk, *Kierunki badań w homiletyce polskiej na podstawie zawartości Bibliografii homiletycznej*, "Polonia Sacra" 21 (2017) no. 2 (47), p. 55.

<sup>27</sup> See the homily by Zenon Grocholewski, cardinal (available as audiorecording), <https://www.radiomaryja.pl/multimedia/homiliaskardzenonagrocholewskiegowygloszonapodczasuroczystosciodпустowychwniebowziescianajswietszejmaryipannywkalwariizebrzydowskiej/> (accessed 21 July 2025).

<sup>28</sup> In 2025 the pilgrimage motto was "Rodzina sanktuarium życia," in 2024 "Maryja – Matka Pięknej Miłości," and in 2023 "Miłość, która jest gotowa oddać życie, nie zginie," – Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska, <https://kalwaria.eu/> (accessed July 16, 2025).

pilgrimage experience, to liturgical texts or to the theological message of the particular celebration.<sup>29</sup>

### 3. Non-Liturgical outdoor preaching

#### 3.1. Circumstances

Non-liturgical outdoor preaching at the Kalwaria Sanctuary, much like the outdoor preaching conducted within the framework of the liturgy, reaches particular intensity during the major indulgence celebrations—Holy Week and the Assumption of the Blessed Virgin Mary. The programs of these events include numerous gatherings organised outside the main church and other sacred structures forming part of the Kalwaria complex. Some of these events are not directly connected with the liturgy.

During Holy Week, the Passion Play (*Misterium Męki Pańskiej*) begins on Palm Sunday. It is a devotional observance combining the dramatization of events from the Passion of Christ with prayer and the proclamation of the Word of God. At 3:00 p.m., the faithful gather to participate in the re-enactment of two Gospel scenes: Christ's entry into Jerusalem and the expulsion of the merchants from the Temple. After the "theatrical" portion concludes, a preacher appears before the gathered

---

<sup>29</sup> As an example, one can cite the welcome address delivered during the 27<sup>th</sup> Family Pilgrimage of the Archdiocese of Kraków on September 8, 2019, by the then custodian of the sanctuary, Fr. Konrad Cholewa OFM. The speech can be divided into two parts. Courteous elements appear in the second part, where the custodian welcomes and thanks the pilgrims, with special attention to families, single individuals, and parents bringing their children to the sanctuary. He also greets the clergy and representatives of state and local authorities. The first part of the address serves as an encouragement based on the pilgrimage motto, "The Bridegroom is with you," taken from John Paul II's letter to families *Gratissimam sane*: "Sisters and Brothers, this is the assurance that Christ is with us, that He has gathered us, that He is with every family, every married couple, and every person, young or old. May this assurance once again bring joy, peace, and hope into our hearts and our lives. 'The Bridegroom is with you.' Christ wishes today, once more, from the hill of Kalwaria, to knock at the doors of our homes. He desires to meet anew with all of us, and with Him—His Mother, the one from the Kalwaria icon." The text is taken from the recording. See <https://www.youtube.com/watch?v=rA8hue3BLYs> (accessed July 21, 2025).

participants at the field altar. He begins with a short prayer, followed by a sermon referring not only to the biblical scenes just presented, but also serving as the inaugural address for the entire indulgence.

Another occasion for outdoor preaching during Holy Week occurs on Holy Thursday. After the *mandatum* rite described earlier, participants in the Passion Play set out along the Paths. The procession's destination is the chapel commemorating the house of the high priest Caiaphas. Before reaching their destination, the pilgrims stop at seven stations. At each one, a short prayer is recited, followed by a sermon focused on the particular theme associated with that station.

The final day of the Passion Play is Good Friday. The observance begins at 6:00 a.m. at the chapel commemorating Caiaphas's house, with the morning trial of Jesus. The participants then proceed along the route leading from that chapel to the hill of Calvary. Along the way, they listen to thirteen sermons delivered at successive stations.

The second major celebration at Kalwaria is the Indulgence of the Assumption of the Blessed Virgin Mary. In its current form, it begins on the Sunday preceding the feast of the Assumption (August 15) and concludes on the following Sunday. The program includes three great processions<sup>30</sup>: on the opening Sunday—the Procession of Mary's Compassion with Jesus; on the Friday of the indulgence week—the Procession of the Dormition (or Funeral) of the Blessed Virgin Mary; on the concluding Sunday—the Procession of the Assumption of the Blessed Virgin Mary.

The Procession of Mary's Compassion with Jesus begins after the Sunday Mass celebrated in the basilica at 3:00 p.m. The faithful, carrying the statue of Our Lady of Sorrows, proceed from the basilica to the Chapel of the Holy House of Our Lady. Along the way, they stop at nine chapels, where a sermon is preached at each station. The second procession—the Procession of the Dormition of the Blessed Virgin Mary—takes place on the Friday of the indulgence week. Dedicated to the mystery of the end of Mary's earthly life, it begins with solemn Vespers at the Chapel of the Holy House of Our Lady. After Vespers, the procession moves

---

<sup>30</sup> For the first time, this order was presented in the prayer book published in 1630 by Fr. Mikołaj ze Skalbierza, custodian of the sanctuary. See Mikołaj ze Skalbierza, *Viarum compassionis, funeris et assumptionis... Virginis Mariae... remonstratio...*, Cracoviae, 1630.

toward the Church of the Tomb of the Blessed Virgin Mary. The statue of Mary, depicted as resting in an open “coffin,” is carried in the procession, which stops at seven locations. At each one, a sermon is delivered. The third procession—the Procession of the Assumption of the Blessed Virgin Mary—takes place on the Sunday after August 15. It is preceded by a Mass celebrated at 6:30 a.m. in front of the Church of the Tomb of the Blessed Virgin Mary. During the procession, the statue of the Assumed Virgin Mary is carried and at seven stations along the route sermons are preached.

In addition to these major celebrations, pilgrims also engage in devotions along the Paths outside the main indulgence periods. Many pilgrimage groups arriving at Kalwaria include this form of prayer in their itineraries. The monastery also regularly organises devotions along the Paths, announcing in advance the dates and times of the planned services. Four main types of devotions are practiced: The Paths of Our Lord Jesus—consisting of two parts (the Way of the Arrest and the Stations of the Cross) encompassing 27 stations located in 22 chapels; The Stations of the Cross comprising the final 14 stations of the Paths of Our Lord Jesus; The Paths of the Blessed Virgin Mary consisting of three parts (the Stations of Mary’s Compassion with Jesus, the Stations of the Dormition and the Stations of the Assumption) encompassing 24 stations in 23 chapels; the Paths for the Dead which include stations belonging to the Paths of the Blessed Virgin Mary. At each station, a reflection is delivered.

Finally, one should mention another circumstance—rare but highly significant—namely, a papal visit. Pope John Paul II, who maintained a special bond with the Kalwaria Sanctuary, visited it on June 7, 1979, during his first pilgrimage to Poland. The meeting with the faithful took place at the site of today’s field altar, at the foot of Mount Calvary. On that occasion, the Holy Father delivered a sermon dedicated to the theme of prayer.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Under similar circumstances, Pope Benedict XVI met with the faithful in Kalwaria on June 27, 2006. However, the Pope addressed the gathered crowd with only a few sentences, which can hardly be considered a homily or reflection. See Jan Paweł II, *Do tronu łaski. Kazania, przemówienia, homilie w sanktuarium pasyjnomaryjnym*

### 3.2. Forms

One of the most commonly practiced forms of outdoor preaching outside the liturgy at the Kalwaria Sanctuary is a sermon. This form may be defined as a salvific event realised through the public proclamation of Revealed Truth, carried out by an authorized servant of the Church in such a way that it shapes the life of the listeners.<sup>32</sup> The sermon differs from a homily in two principal respects. First, it differs in context—a sermon is delivered outside the liturgy—and second, in terms of the preacher—a homily is reserved for those who have received the sacrament of holy orders, whereas sermons may also be preached by laypersons who have received a canonical mission to cooperate with the hierarchy in the official proclamation of the Word of God. The sermon holds an important place in the Church’s preaching ministry; it complements the homily, is equally rooted in Sacred Scripture and was practiced by Christ, the Apostles and the Fathers of the Church.<sup>33</sup> The most frequent forms of outdoor sermons delivered at Kalwaria are the Passion and Marian sermons, preached during the processions along the Paths during the indulgence celebrations of Holy Week and the Assumption of the Blessed Virgin Mary. The content of the Passion sermons, as the name suggests, centres on the work of human redemption, particularly on the Passion and Death of Christ. The Marian sermons, in the Kalwaria context, typically focus on Mary’s companionship with Jesus and on the end of her earthly life highlighting both her death and the heavenly glory bestowed upon her.<sup>34</sup>

---

w Kalwarii Zebrzydowskiej, ed. T. Fułat and A. Bardecki, Kalwaria Zebrzydowska 2020, pp. 267268.

<sup>32</sup> See E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002, p. 11.

<sup>33</sup> See G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków, 2007, pp. 209210, 215.

<sup>34</sup> On Marian preaching using the example of the sanctuary in Kalwaria, K. Panuś wrote, expressing the desire that such preaching “should grow out of the transmitters of revelation, emphasizing Mary’s connection with the history of salvation, and thus her link with Christ and the Church, so as to reveal her personal greatness and the mission she fulfills.” See K. Panuś, *W trosce o dobre kaznodziejstwo maryjne w sanktuarium kalwaryjskim*, in: *Sanktuarium kalwaryjskie w służbie pielgrzymującego Kościoła. Materiały z sympozjum naukowego 4 czerwca 2003 r.*, Kalwaria Zebrzydowska 2003.

Another form of outdoor preaching practiced here is a meditation delivered during the devotions along the Paths. The previously discussed forms—a homily and a sermon—are characteristic of the major indulgence celebrations. They are marked by a more solemn and elevated tone, predefined thematic structure, and the fact that each is usually preached by a different preacher. Meditations, by contrast, occur when a priest, religious, or lay guide leads pilgrims in prayer along the Paths throughout the year. Typically, all meditations during a given devotion are delivered by one person and they are simpler in form than sermons. They often relate the mystery contemplated at a given station to the daily life of the listeners. At times, the person leading the devotion relies on texts from prayer books published specifically for use at Kalwaria.

Yet another form is the welcome and farewell addresses to pilgrims mentioned earlier. In this context, they are delivered outside the liturgy, but their other characteristics remain the same: they are brief speeches addressed by one of the custodians of the sanctuary to the pilgrims as they arrive or depart, serving as a spiritual and hospitable gesture that frames the pilgrims' visit.

### 3.3. Preachers and themes

The first and least numerous group of preachers consists of bishops. An example of a sermon delivered outdoors by a bishop (the Metropolitan Archbishop of Kraków) is the Good Friday homily preached at Pilate's Chapel. This custom was initiated in 1982 by Cardinal Franciszek Macharski and was continued by his successors, Cardinal Stanisław Dziwisz and Archbishop Marek Jędraszewski. The chapel has no pulpit; instead, a balcony on the facade of the building serves as one, from which the preacher addresses the assembled pilgrims.<sup>35</sup>

Among the outdoor preachers, priests constitute the predominant group. The sermon inaugurating the Mystery of the Lord's Passion on Palm Sunday, due to its character and content, is usually delivered by the custodian of the sanctuary. Sermons at the individual stations of the Mystery or during the processions held on the Feast of the Assumption

<sup>35</sup> Some of these sermons have been published. See F. Macharski, *Kazania w Kalwarii, Kalwaria Zebrzydowska*, 1994.

of the Blessed Virgin Mary and are preached by priest-monks from the Calvarian monastery.

A third group of outdoor preachers at Kalwaria includes laypersons known as *Kalwaria guides*. The institution of the lay guide emerged in Kalwaria at an early stage as a response to the increasing number of pilgrims and the insufficient number of monks able to provide them with pastoral care. Owing to the unique structure of the sanctuary and the multitude of sites forming part of the *Paths of the Passion and Our Lady*, the assistance of individuals capable of leading first-time pilgrims along the proper route, and of guiding prayer and song, became indispensable.<sup>36</sup> Church documents affirm the prophetic mission of the laity.<sup>37</sup> Saint John Paul II—an expert on the spirituality and character of this sanctuary—also emphasized the role of these guides.<sup>38</sup> Although this function has evolved over time, it continues to the present day.

What themes are addressed by the preachers of outdoor sermons at Kalwaria? Their subjects are primarily Passion and Marian in nature. As H. Sławiński observes, the long-standing practice of preaching Passion sermons has placed a particular emphasis on emotional engagement and vivid depiction of the realities of Christ's suffering, with the aim of arousing compassion for the suffering Saviour among listeners.<sup>39</sup> In light of the renewal of Passion preaching, however, a biblically and

<sup>36</sup> See H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*..., pp. 311–312.

<sup>37</sup> See Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium*, 1964, no. 35; Second Vatican Council, *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam actuositatem*, 1965, no. 24; *Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, can. 759.

<sup>38</sup> During a meeting of custodians of Marian sanctuaries held in Kalwaria on April 29, 1969, he said: "The Fathers who have guarded the Kalwaria sanctuary for centuries carry out pastoral ministry—they do not guide pilgrimages. These have their own program, passed down from generation to generation in individual parishes. [...] This program is a program of the laity. It struck me years ago, even before the Council, that they lead these pilgrimages themselves, they pray on their own." Speaking about the participation of the People of God in Christ's prophetic mission, he stated: "This participation is connected with a certain form of preaching. Although the guides have their traditional texts, which they read aloud, many of them enrich these traditional texts and add their own commentary, giving the texts a personal and often deeply spiritual character." See Jan Paweł II, *Do tronu łaski*, pp. 62–63.

<sup>39</sup> A 1935 homiletics manual notes that in Passion sermons, the preacher should vividly depict the Lord's Passion, awaken deep religious feelings in the listeners, and influ-

theologically deeper approach to these themes is now desirable, so that the kerygmatic message of the Gospel narratives of Jesus' Passion may be fully apprehended.<sup>40</sup>

To achieve this ambitious objective, the thematic arrangement of sermons must be carefully structured. The topics, determined by the monastery's administration, attempt to combine the content associated with a given chapel with current events in the life of the Church and the lived experience of the faithful. They are frequently aligned with the annual pastoral theme promulgated by the Church or the Polish Episcopal Conference. The year 2025, celebrated by the Church as a Jubilee Year under the motto "Pilgrims of Hope", was announced by Pope Francis with the following desire: "May the Jubilee be for all an opportunity to rekindle hope. The Word of God helps us to find reasons for this," and elsewhere: "It is necessary to ensure that the People of God may fully participate in the proclamation of hope in God's grace and in the signs that confirm its efficacy."<sup>41</sup>

Accordingly, the themes of the sermons delivered along the Paths during Holy Week were devoted to the subject of hope. On Holy Thursday, at successive stations, the following themes were proclaimed:

- "Hope – the strong anchor of the soul";
- "Angels – collaborators in hope";
- "Mary, Mother of unwavering hope";
- "Hope does not disappoint";
- "Building bridges: forgiveness and reconciliation as conditions for restoring hope";
- "Crossing the threshold of hope: St. John Paul II, teacher of hope";
- "The Psalter – the book of hope";
- "Judgment and gossip – the killers of hope."

On Good Friday, similar topics inspired the preachers:

- "Spe salvi: Benedict XVI, teacher of hope";
- "We are enlivened by the hope of eternal life in heaven";
- "Mercy toward the poor – restoring hope";
- "Ave crux spes unica";

---

ence their will, life, and conduct. See *Homiletyka duszpasterska. Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935, p. 321.

<sup>40</sup> See H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997, pp. 15 ff.

<sup>41</sup> See Francis, *Bull Spes non confundit*, 2024, no. 1 and 6.

- “Action and suffering as places of learning hope”;
- “Prayer as the school of hope”;
- “Christian hope is not cheap optimism”;
- “Kindling the torch of hope where darkness reigns”;
- “The Eucharist as the source of hope”;
- “You should not grieve as those who have no hope (1 Thess 4:13)”;
- Rebuilding hope within ourselves and bringing it to the world”;
- “Christ—the source of true hope.”<sup>42</sup>

The thematic plan does not include Pilate’s Chapel, whereas mentioned earlier, the sermon is traditionally delivered by the Metropolitan Archbishop of Kraków, who enjoys freedom in choosing his topic.<sup>43</sup>

A similar structure was adopted for the themes of the sermons delivered along the Paths during the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in 2025. These concerned the theme of hope, as well. During the Procession of the Dormition, the following topics were addressed:

- “The Gospel of the childhood of Jesus as a school of hope”;
- “Angels as heralds of hope”;
- “Mary, the Mother of Jesus, as Mistress of life in hope”;
- “The apostles of Christ as witnesses of hope”;
- “Between illusion and steadfast hope”;
- “The Word of God as a source of consolation and hope”;
- “The holy sacraments—medicine of hope.”

---

<sup>42</sup> See *Tematyka kazań na Drózkach w czasie odpustu Wielkiego Tygodnia 2025*, manuscript without reference number, Archive of the Sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska.

<sup>43</sup> Nevertheless, the preacher generally, while reflecting on the events that took place in Pilate’s praetorium, views current events in the life of the Church or society from that perspective. The same was true in 2025, in the sermon delivered by Archbishop Marek Jędraszewski. He began with the words: “Now is the judgment of this world; now the ruler of this world will be cast out’ (Jn 12:31)—Jesus said to the Jews shortly before His Passion and death on the Cross. Exalted on the Cross, suspended between earth and heaven, He judged the entire world: all people of all generations and nations and each one individually. He judged in the name of the Cross, which became the deepest, most moving, and most powerful expression of God’s merciful love for humanity.” He then referred to the situation in Poland: “Now the judgment of Poland is taking place. The main persecuted and most endangered one today is the small, innocent, and defenseless child, killed by a deadly blow to its heart—killed both literally and metaphorically.” See <https://diecezja.pl/aktualnosci/abp-marek-jedraszewski-w-kalwarii-zebrzydowskiej-teraz-odbywa-sie-sad-nad-tym-swiatem-teraz-odbywa-sie-sad-nad-polska-teraz-odbywa-sie-sad-nad-nami/> (accessed: July 21, 2025).

During the Procession of the Assumption, the themes were as follows:

- “The hope of heaven and eternal glory”;
- “Daily prayer as a means of growth in hope”;
- “Faith and fidelity in everyday life”;
- “The Christian vocation to hope and joy”;
- “Trust in God’s promises as a guarantee of hope”;
- “Forgiveness and the healing of broken relationships as conditions of true hope”;
- “Saints of the past and present as witnesses of hope.”<sup>44</sup>

## 4. The evaluation of outdoor preaching of the Word of God in Kalwaria

### 4.1. Advantages

The outdoor proclamation of the Word of God in Kalwaria has numerous pros, of which only some shall be mentioned here. One of the most significant advantages is the preacher’s ability to engage with an exceptionally large audience—one that could not be accommodated within the confines of a church. Situations in which the faithful exceed the capacity of a church building are rare today. The possibility for the preacher to address such a vast assembly presents both a great opportunity and a profound responsibility. For instance, on Good Friday in 2025, the number of pilgrims present along the Calvarian Paths was estimated at 120,000.<sup>45</sup> The scale of the audience naturally amplifies the potential impact of the preached word. This is confirmed by the reactions in the media, whose representatives, recognizing the significance of the event, often quote and comment upon the sermons—especially those whose content provokes debate or divergent opinions. Few preachers in the world are afforded the chance to reach so many listeners at once. Kalwaria, through its tradition of outdoor preaching, provides precisely such an opportunity, which a wise preacher will not squander. Aware of

---

<sup>44</sup> See *Tematyka kazań na Drózkach w czasie odpustu Wniebowzięcia NMP 2025*, manuscript without reference number, Archive of the Sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska.

<sup>45</sup> See <https://krakow.gosc.pl/gal/spis/9223586.Wielki-Piatek-w-Kalwarii-Zebrzydowskiej-2025> (accessed July 16, 2025).

his responsibility for both the proclaimed word and its hearers, he will seek to offer them what is best.

Another advantage, stemming from the distinctive character of the site, lies in the listeners' capacity to receive a broad range of sensory and aesthetic stimuli conducive to spiritual openness. Kalwaria, in the intention of its founder and builders, was designed to integrate the beauty of nature, architecture<sup>46</sup> and faith—three dimensions that interpenetrate to form a harmonious composition directing the human mind toward the Creator. This conception was fully in accord with the spirituality cultivated by the guardians of the sanctuary—the Friars Minor, commonly known as Franciscans or Bernardines. The founder of their order, St. Francis of Assisi, sought traces of the Creator in the beauty of nature. Sensitive to the “signs” left by the Almighty in creation, he exemplified the proper understanding of humanity’s “dominion” over the world (Gen 1:26), showing what a genuine dialogue with the created world—God’s gift to humankind—should entail.<sup>47</sup>

The enduring relevance of these truths was highlighted by Pope Francis in his encyclical letter *Laudato si'*, whose title was drawn from “The Canticle of the Sun” (also known as “The Canticle of the Creatures”) composed by the Poverello.<sup>48</sup> In the encyclical, the Pope writes that Francis “faithful to Sacred Scripture, invites us to recognize that nature is a magnificent book in which God speaks to us and grants us a glimpse of His infinite beauty and goodness.”<sup>49</sup>

A further pro also connected with the religious affiliation of the sanctuary’s custodians, is the continuation of the tradition of the Franciscan Order, whose members achieved remarkable success as itinerant preachers proclaiming the Word of God under the open sky. One may

---

46 These qualities led to Kalwaria being inscribed in 1999 on the UNESCO World Heritage List as a “Mannerist architectural and landscape complex and pilgrimage park.” See <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/lista-swiatowego-dziedzictwa/europa-i-ameryka-polnocna/polska/> (accessed: July 21, 2025).

47 See P. Anzulewicz, F. H. Lipiński, *Ewangelia rozświeciła jego życie. Święty Franciszek z Asyża i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998, pp. 51–62.

48 See Pisma św. Franciszka i św. Klary, trans. K. Ambrożkiewicz, *Kalwaria Zebrzydowska* 2022, pp. 153–155.

49 See Francis, Encyclical Letter *Laudato si'*, 2015, no. 12.

recall, for instance, the founder of the Bernardine province, St. John of Capistrano, a renowned preacher who came to Kraków in 1453 at the invitation of King Casimir IV Jagiellon.<sup>50</sup> Kantak described his ministry as follows: “He celebrated Mass under a canopy before the Church of St. Adalbert. After Mass, he would climb onto a barrel and preach for two hours. His words moved the listeners to tears, even those who did not understand his language. The people fixed all their attention upon the preacher. They gazed upon his radiant face, heard the voice filled with conviction, and saw in him an angel, a prophet of God. For two hours they stood in place, despite the cold and the storm, men on one side, women on the other.”<sup>51</sup>

Another advantage of outdoor preaching combined with communal prayer is its power to strengthen in the faithful an awareness of belonging to a great community of Christ’s disciples. In daily life, each believer individually confronts the difficulties that accompany the practice of faith—personal weaknesses, challenges in understanding and living according to the teachings of Jesus, external opposition, or even forms of persecution. Such circumstances may give rise to a sense of isolation. Listening to the Word of God and praying together in a large gathering, however, reminds the faithful that they are not destined to solitude. The Church is a community of people who can understand one another—since they face similar struggles—and who are able to offer mutual support through counsel, witness and prayer.

A commendable practice observed during the processions that form part of Kalwaria’s indulgence celebrations is that each sermon is entrusted to a different preacher and addresses a clearly defined theme. This ensures a variety of content and style for the listeners. Each preacher proclaims the Word of God in his own manner, which makes every sermon unique not only in message but also in reasoning, rhetorical approach and argumentation. Such diversity among preachers harmonizes well with the diversity of the audience, who differ in age, perspective on matters of faith, degree of religious commitment and intellectual capacity. Owing to this variety, almost every listener can find something that

---

<sup>50</sup> See T. Słotwiński, M. Damian, *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2003, pp. 471–472.

<sup>51</sup> See K. Kantak, *Bernardyni polscy 1453–1572*, vol. 1, Lwów 1933, p. 6.

corresponds to his or her needs and abilities of perception. To ensure that this multiplicity of preachers does not lead to excessive thematic arbitrariness—or, conversely, to monotonous repetition of the same content—a thematic plan is prepared in advance. Consequently, the delivered sermons do not constitute a collection of spontaneous reflections but rather form thoughtfully composed elements that the listeners can integrate into a coherent and enriching lesson on matters of faith.

## 4.2. Limitations

It is also necessary to acknowledge certain limitations associated with the outdoor preaching of the Word of God in Kalwaria. As noted in the discussion about the advantages of this form of proclamation, Calvarian outdoor preaching enables direct contact with a very large audience. While such a situation may motivate the preacher to exercise diligence and responsibility in his ministry, it also entails the danger of demagoguery. The Comprehensive Dictionary of the Polish Language defines demagoguery as “a method of influencing people, often employed in political activity, consisting in the proclamation of unrealistic slogans and the making of impressive but impossible promises”.<sup>52</sup> The term, originally derived from Greek, once carried a positive connotation, signifying the ability to “lead the people” through the power of words. Over time, however, it acquired a pejorative sense, denoting an act of “leading the people” along paths that benefit not the listeners, but the speaker himself—a form of manipulation. In the context of preaching, this temptation may manifest as the desire to “lead the people” not by the way indicated by God in His Word, but by the way that seems right in the preacher’s own eyes; or as the wish to use the listeners as instruments for achieving one’s personal aims.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> See <https://wsjp.pl/haslo/podglad/69816/demagogia> (accessed July 17, 2025).

<sup>53</sup> The term “crowd” may not be entirely adequate to describe the throng of pilgrims; however, within such a large gathering, phenomena comparable to crowd behaviour occur. One author wrote: “A crowd is something terrible and at the same time magnificent. It is like an element that, once unleashed, cannot be controlled. [...] Those who glorify crowds and those who curse them act unreasonably: just like the ruler who ordered the waves of the sea to be whipped. Understanding the nature of a crowd is as important for a politician and a speaker as understanding the characteristics of the

Another limitation lies in the difficulty faced by listeners in maintaining focus amid numerous external stimuli. The enclosed space of a church provides conditions more conducive to concentration. Participation in a liturgical celebration held outdoors is an unusual experience—one that most participants do not encounter in their daily lives. Fruitful participation in such an event requires a high degree of self-discipline<sup>54</sup>, the ability to control one's gaze and to filter auditory stimuli so as to attend only to those intended by the preacher. In addition to movement and sound, which directly affect attention, the influence of weather conditions must also be taken into account. In the case of the Kalwaria sanctuary, the main celebrations are marked by extreme circumstances: the Holy Week indulgence occurs in late March or early April, when rainfall or even snowfall is common, while the Feast of the Assumption takes place in August, when high temperatures often prevail. Experts in the art of public speaking emphasize that adverse weather conditions create challenges not only for listeners but also for speakers. They recommend adjusting the length of one's address according to the degree of external discomfort. A good orator, therefore, will demonstrate time discipline<sup>55</sup> and show consideration for the fact that the audience, despite the difficulties, desires to listen. An example of such situational awareness and empathy toward the listeners can be found in the closing words of one Good Friday sermon delivered at Pilate's Chapel by Cardinal Franciszek Macharski: "I am well, for I have a roof over my head

---

diverse ocean waves is for a sailor." See A. Wiszniewki, *Sztuka mówienia*, Katowice 2003, p. 107.

<sup>54</sup> Publications addressed to pilgrims encouraged this practice. The repeatedly reissued Kalwaria Prayer Book by Fr. S. Podworski, in the instructions "for devout pilgrims," contains the following note: "Listen to the teachings delivered by the priests with heightened attention." See S. Podworski, *Drogi kalwaryjskie...*, pp. 28–29. In another publication for pilgrims, a warning was given: "While walking the Way of the Passion of the Lord, let us not be as indifferent as many pilgrims who, moving from station to station, talk loudly and discuss various matters unrelated to devotion: they eat, drink, and gawk. [...] Such vain prayer will not obtain any grace for us from the Lord God." See J. F. Peregrinus, *Pielgrzym do Kalwaryi. Na pamiątkę współbraciom i siostronom, aby odnieśli korzyść z pielgrzymki swojej*, Kraków 1902, p. 31.

<sup>55</sup> See A. Wiszniewki, *Sztuka mówienia...*, p. 33.

and do not stand in the mud. So I shall end, for you are in the mud, and an umbrella, however good, protects some while dripping on others.<sup>56</sup>

Listeners' concentration may also be hindered by their inability to see the preacher. This is not insignificant, as research shows that verbal content constitutes only a small fraction of overall communication. A substantial portion of meaning is conveyed through vocal cues such as tone and modulation, while more than 50 percent of the message is transmitted through non-verbal signals—the so-called body language.<sup>57</sup>

Another drawback of outdoor preaching at the sanctuary is the sheer number of sermons delivered during major events. For those who wish to participate in the entire Holy Week observance, the schedule includes: on Holy Thursday, eight sermons and two homilies; on Good Friday, thirteen sermons and one homily. During the Feast of the Assumption, the Procession of the Co-suffering features ten sermons and one homily; the Procession of the Dormition, seven sermons and two homilies; and the Procession of the Assumption, seven sermons and one homily. These numbers are indeed striking. It is difficult to imagine listening to such a multitude of addresses were the preachers to disregard thematic and temporal discipline or were each to act as though his sermon were the sole one delivered that day.

One author, acknowledging the challenges of speaking and listening in open-air settings, also notes that such difficulties can be overcome. Referring to Pope John Paul II, she writes: "When John Paul II preached in Mexico, people climbed trees, loudspeaker poles and even the shoulders of their friends—in short, they did everything they could simply to hear him. They wanted to know what the head of the Church had to tell them and they did not complain about uncomfortable seats. It was a true victory of the spirit over the body."<sup>58</sup> Few church preachers are capable of inspiring such dedication and willingness to make sacrifices as John Paul II did. Yet it remains true that the faith of both listeners and preachers—enabling the "victory of the spirit over the body"—can

---

<sup>56</sup> See F. Macharski, *Kazania...*, p. 41.

<sup>57</sup> One of the first researchers of body language, A. Mehrabian, defined these proportions as follows: 7%—words, 38%—vocal signals, 55%—other nonverbal signals. See A. B. Pease, *Mowa ciała*, Poznań 2007, p. 31.

<sup>58</sup> See J. Detz, *Sztuka przemawiania. Nie co mówić, ale jak mówić*, Gdańsk 2007, p. 135.

overcome many obstacles, allowing the proclaimed word to reach its intended recipients and bear the desired fruit.

## Conclusions

The answer to the question posed in the introduction is as follows: the sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska is a place where the Word of God is proclaimed abundantly – not only within sacred buildings but also beyond them, in the open air. Outdoor preaching conducted within the framework of the liturgy differs little from that practiced in other comparable sites. However, non-liturgical outdoor preaching bears many distinctive features that are unique to this sanctuary and closely connected with its particular character. Although the outdoor proclamation of the Word of God in Kalwaria involves certain difficulties, its numerous advantages makes it a practice fully worthy of continuation.

## References

- Anzulewicz P., Lipiński F. H., *Ewangelia rozświeciła jego życie. Święty Franciszek z Asyżu i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998.
- Bogdalski C., *Kalwaria Zebrzydowska. Pamiątka dla pobożnych pielgrzymów przybywających na Kalwarię wydana z okazji koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej*, Kraków 1887.
- Chadam A., *Kalwaria Zebrzydowska. Rys historyczny*, Kalwaria Zebrzydowska 1995.
- Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, Legal Status as of 18 May 2022.
- Detz J., *Sztuka przemawiania. Nie co mówić, ale jak mówić*, Gdańsk 2007.
- Francis, *Bull Spes non confundit*, 2024.
- Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, 2015.
- Gajczak R. A., *Tryptyk kalwaryjski*, Kalwaria Zebrzydowska 1990.
- Homiletyka duszpasterska. Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935.
- Kantak K., *Bernardyni polscy 1453–1572*, t. 1, Lwów 1933.

- Jan Paweł II, *Do tronu łaski. Kazania, przemówienia, homilie w sanktuarium pasyjno-maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej*, red. T. Fułat, A. Bardecki, Kalwaria Zebrzydowska 2020.
- Łepkowski J., *Kalwaria Zebrzydowska i jej okolice pod względem dziejowym i archeologicznym*, Kraków 1850.
- Macharski F., *Kazania w Kalwarii*, Kalwaria Zebrzydowska 1994.
- Murawiec W. F., *Kalwaria Zebrzydowska. Informator-przewodnik po zabytkach architektury sakralnej*, Kraków 1974.
- Panuś K., *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008.
- Panuś K., *W trosce o dobre kaznodziejstwo maryjne w sanktuarium kalwaryjskim*, in: *Sanktuarium kalwaryjskie w służbie pielgrzymującego Kościoła. Materiały z sympozjum naukowego 4 czerwca 2003 r.*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 73–82.
- Pease A. B., *Mowa ciała*, Poznań 2007.
- Peregrinus J. F., *Pielgrzym do Kalwarii. Na pamiątkę współbraciom i siostrom, aby odnieśli korzyść z pielgrzymki swojej*, Kraków 1902.
- Pilch Z., *Kazania pasyjne*, in: *Homiletyka duszpasterska. Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935, s. 1–20.
- Pisma św. Franciszka i św. Klary [The Writings of St Francis and St Clare], transl. K. Ambrożkiewicz, Kalwaria Zebrzydowska 2022.
- Podworski S., *Drogi kalwaryjskie czyli książka do nabożeństwa służąca do użytku pobożnych Kalwarię Zebrzydowską zwiedzających z dodatkiem historii o cudownym obrazie Matki Boskiej oraz historii klasztoru i kościoła*, Kalwaria Zebrzydowska 1938.
- Second Vatican Council, *Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- Second Vatican Council, *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam actuositatem*, 1965.
- Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium*, 1964.
- Simon H., *Teksty liturgiczne jako źródło przepowiadania*, in: *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Kraków 2010, s. 172–185.
- Siwek G., *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007.
- Sławiński H., *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, Warszawa 1997.

- Słotwiński T., Damian M., *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2003.
- Staniek E., *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002.
- Szewczyk L., *Kierunki badań w homiletyce polskiej na podstawie zawartości „Bibliografii homiletycznej”, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 2, s. 45–62.*
- Święta Kalwaria Zebrzydowska. *Na podstawie kronik i dokumentów klasztornych*, Kraków 1939.
- Tematyka kazań na Drózkach w czasie odpustu Wielkiego Tygodnia 2025, maszynopis bez sygnatury, Archiwum Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej.
- Tematyka kazań na Drózkach w czasie odpustu Wniebowzięcia NMP 2025, maszynopis bez sygnatury, Archiwum Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej.
- Wiszniewki A., *Sztuka mówienia*, Katowice 2003.
- Wyczawski H. E., *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich Drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Zerfas R., *Od perykopy do homilii*, Kraków 1995.



## Adrian Mętel

 <https://orcid.org/0000-0002-0311-0905>  
[adrian.metel@upjp2.edu.pl](mailto:adrian.metel@upjp2.edu.pl)

---

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

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

## Apocalyptic rhetoric and social context: A socio-rhetorical analysis of 2 Peter and the Apocalypse of Peter

 <https://doi.org/10.15633/ps.30308>

Adrian Mętel — Doctor of Theology (Biblical Studies). An assistant at the Pontifical University of John Paul II in Kraków, lecturing on Scripture. His research covers Old Testament exegesis, biblical theology, Second Temple apocalyptic literature, and intertextual analysis.

---

**Article history** • Received: 26 Mar 2026 • Accepted: 30 Jun 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstract

*Apocalyptic rhetoric and social context: A socio-rhetorical analysis of 2 Peter and the Apocalypse of Peter*

This article examines how apocalyptic rhetoric in the Second Epistle of Peter (2 Peter) and the Apocalypse of Peter is mobilized to address crises in early Christian communities. Reading both texts through socio-rhetorical criticism, it traces how ethos, logos, and pathos serve legitimation, boundary-drawing, identity formation, and norm enforcement. In 2 Peter, the delayed Parousia is interpreted as divine patience: this move defends apostolic tradition, delegitimizes rival teachers, and disciplines communal time by framing “waiting” as an ethical practice. In the Apocalypse of Peter, visionary depictions of punishment and reward console the suffering and deter accommodation, while the motif of intercession for the damned complicates retributive imagination with mercy. The comparison argues that Petrine apocalyptic discourse functions as practical theology. It stabilizes communities in crisis by shaping authority, collective memory, communal affect, and moral imagination.

**Keywords:** 2 Peter, Apocalypse of Peter, socio-rhetorical criticism, apocalyptic rhetoric

---

## Abstrakt

*Retoryka apokaliptyczna i kontekst społeczny: analiza socjoretoryczna 2. Listu Piotra i Apokalipsy Piotra*

Artykuł bada społeczną funkcję retoryki apokaliptycznej w 2 Liście Piotra oraz w Apokalipsie Piotra w kontekście kryzysów wspólnotowych. W perspektywie socjoretorycznej analizuje, jak ethos, logos i pathos wspierają legitymizację, wyznaczanie granic, formowanie tożsamości oraz egzekwowanie norm. W 2 P motyw opóźnionej paruzji zostaje przedstawiony jako cierpliwość Boga, zabieg ten broni tradycji apostoelskiej, delegitymizuje konkurencyjne nauczanie i dyscyplinuje „czas wspólnoty”, przekształcając oczekiwanie w praktykę etyczną. Apokalipsa Piotra wykorzystuje wizję sądu jako retorykę pocieszenia i formacji, obietnica zadośćuczynienia umacnia cierpiących, katalog kar odstrasza od kompromisu, a motyw wstawiennictwa za potępionymi wiąże sprawiedliwość z miłosierdziem. Porównanie pokazuje, że apokalipsa „Piotrowa” działa jako teologia praktyczna, stabilizując wspólnotę przez kształtowanie autorytetu, pamięci zbiorowej, emocji i wyobraźni moralnej.

**Słowa kluczowe:** 2 List Piotra, Apokalipsa Piotra, krytyka socjoretoryczna, retoryka apokaliptyczna

---

## 1. Research problem and thesis

The relationship between 2 Peter and the Apocalypse of Peter has been debated for decades. Much of the discussion has centered on provenance, dating, and possible literary dependence. Recent scholarship has sharpened those debates and has proposed broader constellations of related Petrine apocalyptic traditions (sometimes discussed alongside Sibylline Oracles 2), including proposals that locate both writings in an Alexandrian milieu<sup>1</sup>. Yet a functional question is often left implicit: why do these texts mobilize apocalyptic rhetoric, and what social work does it perform in the communities they address?

The point of comparison in this article is not a claim of direct dependence but a shared symbolic repertoire. Both writings speak “in Peter’s name,” recall a mountain revelation of Christ’s glory, and frame final judgment in the idiom of fire. These motifs are not neutral doctrinal data. They operate rhetorically: they authorize certain memories and interpretations, delegitimize others, intensify emotion, and shape practical reasoning about conduct. Apocalyptic discourse here is therefore treated as persuasion through eschatology, oriented toward present problems rather than toward curiosity about the future<sup>2</sup>.

The crises presupposed by the two texts are different. 2 Peter is best read as an intervention into intra-community conflict. The letter depicts influential teachers who challenge apostolic teaching and moral discipline, exploiting skepticism about eschatological fulfillment to weaken communal norms (2 Pet 2:1–3; 3:3–4). The Apocalypse of Peter, by contrast, addresses pressure produced by suffering and hostility (often associated with persecution), while also confronting internal ethical

<sup>1</sup> J. Frey, *Second Peter in new perspective*, in: *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a new perspective*, eds. J. Frey, M. den Dulk, J. G. van der Watt, Leiden–Boston 2019, pp. 7–74; P. Foster, *Does the Apocalypse of Peter help to determine the date of 2 Peter?*, in: *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a new perspective*, eds. J. Frey, M. den Dulk, J. G. van der Watt, Leiden–Boston 2019 pp. 217–260; J. N. Bremmer, *The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II: Alexandrian debates?*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 153–177.

<sup>2</sup> A. Yarbro Collins, *Crisis and catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, pp. 15–16, 21–22, 25–27, 125, 138, 145.

compromise in a morally permissive environment. In each case, apocalyptic language does not function as speculative forecast but as a persuasive means of community formation.

The thesis is twofold. First, 2 Peter uses apocalyptic expectation as an authority-legitimizing and norm-enforcing strategy. By constructing a Petrine ethos (as eyewitness, interpreter of prophecy, and dying testator) and by reinterpreting the perceived “delay” of the Parousia as divine patience (3:8–9), the letter defends inherited teaching, delegitimizes rival discourse, and disciplines communal time: believers are taught how to inhabit the interval between promise and fulfillment. Second, the Apocalypse of Peter uses apocalyptic vision as a rhetoric of consolation and moral formation. Its tour of the afterlife consoles the suffering through promised vindication, warns against accommodation through fear of punishment, and complicates the binary of reward and retribution by introducing intercession for the damned, a motif that situates mercy inside judgment.

The contribution of this article is therefore comparative and functional. It clarifies how Petrine apocalyptic discourse operates as applied theology: it manages authority, memory, and emotion in order to sustain communal identity, discipline, and hope. After a brief review of scholarship and method, the analysis examines 2 Peter and the Apocalypse of Peter in turn, then compares their shared repertoire and divergent crisis-responses.

## 2. Status quaestionis: Previous research and open questions

Research on 2 Peter has moved beyond the older dominance of authorship debates—already visible in early reception—toward analyses of the letter’s rhetoric of authority and boundary maintenance<sup>3</sup>. In these readings, “Peter” is a constructed voice that regulates communal memory and limits interpretive pluralism: Peter appears as eyewitness to

3 On early disputes over 2 Peter, see: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. Tekst grecki i polski*, transl. A. Caba based on transl. A. Lisiecki, ed. H. Pietras, Kraków 2013, VI, 25, 8, p. 283; M. Rosik, M. S. Wróbel, H. Langkammer, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy*, Poznań 2015, pp. 65–78.

Christ's glory (1:16–18), interpreter of prophecy (1:19–21), and final testator (1:14–15). Dvorak's analysis of "plastic words" (2 Pet 2:3) has been influential for describing the letter as a struggle for discursive control, in which rival teachers are delegitimized and apostolic tradition is re-centered as the community's normative story<sup>4</sup>.

The Apocalypse of Peter, widely read in the second and third centuries yet excluded from the canon, has been interpreted as an early Christian "tour of the afterlife" that combines consolation with moral deterrence<sup>5</sup>. Scholarship has emphasized its graphic pedagogy of punishment and reward, its targeting of concrete vices, and the tension between justice and mercy preserved across its textual history<sup>6</sup>. A further debate concerns the relationship between Apoc. Pet. and 2 Peter: proposals range from direct dependence to shared traditions within a Petrine apocalyptic milieu<sup>7</sup>. While these questions remain important, the present study approaches both writings through their rhetorical function in community formation and crisis management.

Against this background, the present article asks what apocalyptic motifs do: how they authorize, exclude, console, warn, and form communal affect in concrete social situations.

---

4 J. D. Dvorak, *Counterhegemonic strategies in 2 Peter: The more reliable prophetic word versus 'plastic' words*, „Dialogismos” 6 (2022), pp. 58–59.

5 *Fragmentum Muratorianum* (Canon Muratori), in: H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Berlin 1933, p. 8; Sozomen, *Historia Kościoła*, VII.19, transl. S. Kazikowski, Warszawa 1989, p. 498.

6 R. J. Bauckham, *The Apocalypse of Peter: An account of research*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” II.25.6 (1988), pp. 4712–4750; E. J. Beck, *Justice and mercy in the Apocalypse of Peter: A new translation and analysis of the purpose of the text*, Tübingen 2019, pp. 32–52.

7 J. Frey, *Second Peter in new perspective*, in: *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a new perspective*, eds. J. Frey, M. den Dulk, J. G. van der Watt, Leiden–Boston 2019, pp. 7–74.

### 3. Methodology: Socio-rhetorical reading of Apocalyptic discourse

The article employs socio-rhetorical criticism to connect rhetorical description with social function<sup>8</sup>. Analytically, it traces ethos, logos, and pathos as they serve legitimation, boundary-drawing, norm enforcement, and identity formation in early Christian groups. Apocalyptic motifs are treated as present-oriented persuasive resources: they authorize claims, frame insiders and outsiders, and form communal affect (fear, indignation, hope, compassion) so as to stabilize belief and practice.

The procedure is comparative and text-driven. Each writing is first analyzed as a rhetorical intervention addressed to a specific crisis; comparison then isolates a shared Petrine repertoire and shows how it is adapted to different pressures and genres. Because the argument concerns function, the analysis does not require a prior decision on direct literary dependence; it asks instead how each text uses apocalyptic discourse to shape communal life.

#### 4. 2. Peter: Apocalyptic rhetoric as legitimation and discipline

2 Peter presupposes an internal struggle over teaching and moral direction<sup>9</sup>. Its opponents are described as “false teachers” (2:1) whose message loosens moral constraint, exploits the community for gain, and seduces believers into practices that contradict apostolic instruction (2:3, 13–15). The crisis crystallizes around eschatology: “scoffers” mock the Parousia and normalize the present (“all things continue as they were,” 3:4). Such skepticism is not treated as an abstract philosophical doubt; it is narrated as a social threat. If the promise of judgment can be dismissed, the motivational force of ethical exhortation can be weakened. The letter therefore intervenes rhetorically to defend the credibility of eschatological promise and to reinforce communal norms.

---

8 V. K. Robbins, *Exploring the texture of texts: A guide to sociorhetorical interpretations*, Valley Forge, PA 1996, pp. 1–7; Robbins V. K., *Sociorhetorical interpretation*, in: *The Blackwell companion to the New Testament*, ed. D. E. Aune, Chichester 2010, pp. 192–195.

9 F. Mickiewicz, *List św. Judy. Drugi list św. Piotra*, (Nowy Komentarz Biblijny, 18), Częstochowa 2018, pp. 269–275; A. C. Thornhill, *2 Peter*, Cambridge 2025, pp. 108–133.

#### 4.1. Ethos: Petrine memory and interpretive authority

The letter's persuasive force begins with ethos. It identifies its speaker as "Simeon Peter" (1:1), invoking the apostolic founder as guarantor of truth. This ethos is strengthened through eyewitness testimony: "we were eyewitnesses of his majesty" (1:16–18). The Transfiguration functions as a privileged memory-scene that does more than validate a doctrine; it authorizes a communal narrative about Christ's future coming by anchoring it in a past epiphany of glory. The claim "we did not follow cleverly devised myths" (1:16) is therefore a claim about epistemic legitimacy: the author presents the community's eschatological expectation as grounded in apostolic witness rather than in imaginative speculation.

A second element of ethos is interpretive authority. The "prophetic word" is said to be "more fully confirmed" (1:19), and prophecy is protected from being a matter of "one's own interpretation" (1:20–21). Socio-rhetorically, this is boundary work: the community's access to Scripture is mediated through apostolic tradition rather than through competing teachers who tailor interpretation to desire. Dvorak's reading of the contrast between apostolic truth and opponents' "plastic words" (2:3) captures the letter's hermeneutical politics: it presents deviant interpretation as morally driven manipulation, while presenting apostolic interpretation as faithful transmission<sup>10</sup>.

A third element of ethos is the letter's appropriation of other authoritative voices. The reference to Paul's letters (3:15–16) functions not only as a gesture of unity but as an extension of interpretive policing: the author aligns the Petrine voice with Pauline authority while depicting misreaders as "ignorant and unstable." The implied logic is that doctrinal deviation is sustained by hermeneutical distortion, and that apostolic authority includes the right to name which readings are faithful and which readings are destructive. In this way, ethos is constructed as a network of authoritative memories—Peter, prophecy, and Paul—mobilized to stabilize a contested community.

Finally, the letter adopts a testamentary posture. Peter speaks as one whose death is imminent (1:14–15) and explicitly aims to secure

<sup>10</sup> J. D. Dvorak, *Counterhegemonic strategies in 2 Peter: The more reliable prophetic word versus 'plastic' words*, „Dialogismos" 6 (2022), pp. 64–65.

communal remembrance after his departure. This form intensifies authority: rejecting the letter becomes symbolically equivalent to rejecting the apostolic founder and the community's origin story. The repeated address to the readers as "beloved" (3:1, 8, 14, 17) complements the strategy by binding hearers affectively to the Petrine voice, even as that voice warns them against seduction.

#### 4.2. Logos: Judgment, delay, and the ethics of time

2 Peter's logos proceeds largely by precedent and typology. A chain of scriptural exempla—the punishment of angels (2:4), the Flood (2:5), and Sodom and Gomorrah (2:6–8)—establishes a moralized pattern: God judges the impious yet rescues the righteous. The conclusion is explicit: "the Lord knows how to rescue the godly from trial, and to keep the unrighteous under punishment until the day of judgment" (2:9). The argument confronts the opponents' normalization of the present by insisting that divine patience is not divine indifference and that present impunity does not entail future safety.

The letter's decisive rhetorical achievement is the reframing of "delay." Rather than offering a chronological calculation, the author offers a theology of time: "with the Lord one day is like a thousand years" (3:8). The interval is interpreted as mercy "not wishing that any should perish" (3:9). This move performs two functions simultaneously. Theologically, it preserves the credibility of judgment while affirming God's patience. Socially, it disciplines communal temporality. The community is trained to inhabit the interval not as emptiness (which invites cynicism) but as moral opportunity (which invites repentance and perseverance). Time is rhetorically moralized.

A further argumentative move reinforces this moralization of time, the scoffers are accused of willful amnesia. They "deliberately overlook" that creation itself depends on God's word and that the world once perished by water (3:5–6). The charge is rhetorically sharp. It frames skepticism not as intellectual sophistication but as culpable forgetting, and it recasts the Flood as a paradigm of divine intervention that contradicts the myth of a self-sustaining, unchanging cosmos. By narrating the opponents' reasoning as deliberate oblivion, the author claims

interpretive superiority and binds communal identity to a shared memory of judgment that demands moral vigilance in the present.

Eschatological imagery intensifies this argument. The world is “stored up for fire” (3:7), the “elements” will be dissolved (3:10–12), and yet the letter concludes with hope for “new heavens and a new earth” where righteousness dwells (3:13). Whatever one concludes about the letter’s cosmological background, its rhetorical aim is clear: it destabilizes complacency by portraying the created order itself as accountable, while also providing a positive horizon that motivates holiness. The ethical logic is explicit: “what sort of persons ought you to be... in holiness and godliness” (3:11). Apocalyptic discourse is thus paraenetic: it redirects doctrinal dispute into ethical urgency.

### 4.3. Pathos: Disgust, fear, and communal cohesion

The letter’s pathos is strategic. Chapter 2 mobilizes disgust and indignation through vilification: opponents are “irrational animals” (2:12) and are compared to a dog returning to its vomit and a sow wallowing in mire (2:22). Such imagery is not merely decorative. It functions as social stigmatization, making deviation emotionally repellent so that imitation becomes less likely.

Alongside disgust stands fear. The “gloom of utter darkness” reserved for the opponents (2:17) and the announcement of a world reserved for fire (3:7) are designed to reorient anxiety: fear should be directed toward divine judgment rather than toward the social influence of rival teachers. Yet the letter does not rely only on negative affect. It also cultivates confidence and vigilance. Believers are urged to “remember” (3:1–2), to interpret delay as mercy (3:9), and to “grow in grace and knowledge” (3:18). The rhetoric thus combines exclusion and exhortation: it polarizes “true” and “false,” but it also aims to keep the faithful from despair by teaching them to live the interval as purposeful and ethically charged.

### 4.4. Social function: Apocalyptic discourse as internal governance

Taken together, ethos, logos, and pathos reveal apocalyptic discourse functioning as internal governance. The Petrine ethos legitimates

authority; the theology of delay disciplines time; vilification and judgment imagery enforce norms and protect boundaries. The letter uses the end to regulate the present: eschatological expectation becomes a mechanism for sustaining cohesion, limiting interpretive competition, and intensifying ethical seriousness under internal contestation. Recent commentary reinforces that 2 Peter's rhetoric is best read as a community-stabilizing intervention rather than as speculative timetable-building<sup>11</sup>. In this perspective, apocalyptic discourse performs "temporal governance": it teaches the community how to live between promise and fulfillment without surrendering either to cynicism or to moral relaxation.

This governance is not only doctrinal but performative: by naming some interpretations as "destructive" (3:16) and by attaching eschatological consequences to present behavior, the letter creates a moral economy in which teaching, interpretation, and conduct are mutually accountable. Apocalyptic rhetoric thus operates as a technology of community maintenance: it produces a disciplined imagination of time in which everyday choices are read in light of an approaching evaluation, and in which patience becomes a communal virtue rather than a sign of disappointment.

## 5. The Apocalypse of Peter: Visionary consolation and moral formation

The Apocalypse of Peter addresses a different rhetorical situation and employs a different genre. Its internal signals suggest a community shaped by tribulation and pressure to accommodate. The text responds by granting Peter a visionary "tour" of post-mortem destinies, in which punishment and reward disclose a moral order that the present world seems to deny<sup>12</sup>. The rhetoric is intentionally affective: it aims to console

11 A. C. Thornhill, *2 Peter*, Cambridge 2025, pp. 38–54; see. J. D. Dvorak, *Counterhegemonic strategies in 2 Peter...*, pp. 58–59.

12 J. N. Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of hell: Observations on the Apocalypse of Peter*, in: *Other worlds and their relation to this world: Early Jewish and ancient Christian traditions*, eds. E. M. M. Eynikel, F. García Martínez, T. Nicklas, J. Verheyden (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 143), Leiden: Martinus

sufferers through promised vindication and to deter accommodation through fear of judgment.

### 5.1. Crisis horizon: Persecution, injustice, accommodation

Many readers locate Apoc. Pet. within an environment of persecution, or at least of sustained hostility and marginalization. The text implies that some have suffered “for my name,” and it interprets such suffering within an eschatological framework of reversal. At the same time, the catalogue of sins indicates a second pressure: ethical drift in a morally permissive environment. The work targets concrete vices—sexual exploitation, unjust wealth, violence, and the killing of children—suggesting that the community faced both the scandal of injustice (in which the wicked seem to prosper) and the temptation of accommodation (in which believers could avoid cost by compromise). Apocalyptic vision becomes a way to interpret both: it assures the oppressed that suffering is neither meaningless nor final, and it warns the tempted that compromise is not harmless.

### 5.2. Ethos and identification: Peter as the audience’s guide

The Apocalypse of Peter constructs ethos through revelatory proximity. Peter is positioned as the recipient of Christ’s disclosure and as a representative observer whose questions and reactions guide the audience’s own responses. The narrative invites identification: the community “sees” the afterlife through the apostle’s eyes. This structure does not merely assert authority; it draws the audience into a shared experience of vision, fear, and compassion. Peter’s shock models the appropriate response to sin’s consequences, while his compassion models the appropriate response to the condemned. The reader is thus formed not only in belief but also in stance.

The dialogue structure strengthens this effect. Peter repeatedly asks what the scenes mean, and Christ provides authoritative explanations. The vision is therefore not uncontrolled spectacle but guided

---

Nijhoff/Brill 2010, pp. 305–321; S. K. Brown, C. W. Griggs, *The Apocalypse of Peter: Introduction and translation*, „Brigham Young University Studies” 15 (1975) no. 2, pp. 131–145.

interpretation. It models for the audience how to see and how to judge: fear is legitimized, but so is compassion; disgust at evil is cultivated, but it is not allowed to become relish in punishment. In socio-rhetorical terms, the apocalypse trains an interpretive habitus: the community learns to read its world—suffering, temptation, injustice—through a Christ-mediated Petrine lens.

### 5.3. Pathos as pedagogy: Fear, horror, and moral imagination

Apoc. Pet. is famous for graphic depictions of punishment, often organized by a logic of fitting recompense. These scenes are deliberately shocking. Their function is pedagogical: the text forms moral imagination through affect. Gray's analysis of punishments associated with abortion and infanticide illustrates how the vision targets concrete social practices and reasserts moral boundaries against surrounding norms<sup>13</sup>. Fear thus becomes catechesis. Instead of merely listing prohibitions, the apocalypse gives the audience an emotionally charged picture of why certain actions are incompatible with fidelity.

The punishments also encode social critique. They expose patterns of exploitation (economic, sexual, and violent) and portray them as ultimately unsustainable. Recent readings of Apoc. Pet. have shown how the damned bodies can be “read” as carceral and socially marked: they register gendered, economic, and status-related anxieties in a community negotiating marginalization and power<sup>14</sup>. Such analyses underscore that the apocalypse does not simply threaten individuals; it maps a moral order onto a social order, unmasking what the surrounding culture may normalize as deadly.

Yet pathos is not only deterrent. The vision also functions therapeutically. By portraying oppressors as finally accountable and by promising reward for sufferers, the text provides symbolic compensation for victims of injustice. Collins's account of apocalypse as “crisis and catharsis”

---

<sup>13</sup> P. T. Gray, *Abortion, infanticide, and the social rhetoric of the Apocalypse of Peter*, „Journal of Early Christian Studies” 9 (2001) no. 3, p. 323.

<sup>14</sup> M. R. Henning, *Socioeconomic status among the damned? Reading the carceral bodies of the Apocalypse of Peter in their ancient context*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 72–92.

is instructive here: apocalyptic narrative can transform anxiety and outrage into a coherent horizon of meaning without requiring the community to seize vengeance in the present<sup>15</sup>. The Apocalypse of Peter thus uses fear and hope to heal as well as to warn, enabling endurance without retaliation.

#### 5.4. Logos and the tension of justice and mercy

Although the Apocalypse of Peter persuades primarily through vision and affect, it also contains a substantive theological logic. Its central claim is that the cosmos is morally ordered and that divine judgment will reverse present injustices. Beyond this, the text introduces a remarkable motif: intercession for the damned. In the Ethiopic tradition, the condemned receive respite; in earlier Greek witness, the horizon appears even more expansive, suggesting release<sup>16</sup>. Bauckham's survey of research and Beck's analysis of justice and mercy have shown how this motif sits at the heart of the work's theological distinctiveness and how it contributed to later controversy around the text<sup>17</sup>.

Socio-rhetorically, the intercession motif has decisive implications. Communities under persecution can form identity through resentment and demonization. Apoc. Pet. acknowledges the desire for justice yet re-directs communal affect: anger is transmuted into prayer. Mercy does not cancel judgment, but it prevents eschatological imagination from becoming a warrant for cruelty. The apocalypse thus constrains boundary-drawing by demanding a Christlike posture even toward enemies. In addition, the motif resonates with liturgical imagination (e.g., the

<sup>15</sup> A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, pp. 141–160.

<sup>16</sup> E. J. Beck, *Justice and mercy in the Apocalypse of Peter...*, pp. 155–167; J. Doehhorn, *Der Acherusische See als Reinigungsort in christlicher und jüdischer Nachdemythologie*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 253–298; M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, vol. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2017, pp. 225–241; M. Starowieyski, *Apokalipsa Piotra*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2 (1984), pp. 48–78.

<sup>17</sup> R. J. Bauckham, *The Apocalypse of Peter: An account of research*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” II.25.6 (1988), pp. 4712–4750; E. J. Beck, *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter...*, pp. 169–178.

Ethiopic “Sunday respite”), suggesting that the community’s experience of time and worship could be connected to the narrative’s hope that mercy has a place even within judgment.

Reception history suggests why this motif mattered. A vision in which the condemned are relieved—or even finally released—can be read as an early form of apokatastasis, and such a horizon would destabilize emerging canonical boundaries by softening the finality of exclusion. This may help explain why the Apocalypse of Peter remained disputed and ultimately did not enter the New Testament canon, even while it continued to be read in some churches. Rhetorically, however, the text does not primarily speculate about the ultimate number saved. Its practical aim is formative: it teaches the living to desire justice without surrendering to hatred, and to imagine divine judgment in a way that does not contradict the Church’s vocation to mercy.

### **5.5. Social function: Narrative therapy and norm reinforcement**

Apoc. Pet. therefore performs social work on two levels. First, it reinforces norms through deterrence: vivid punishments make accommodation emotionally costly and strengthen communal boundaries against vice. Second, it offers narrative therapy: the vision interprets suffering, promises vindication, and shapes communal affect so that fear and hope produce endurance rather than despair. In contrast to 2 Peter’s inward polemic against internal rivals, the Apocalypse of Peter works primarily by forming imagination and emotion, and by pairing judgment with mercy so that the community’s longing for justice does not devolve into hatred.

## **6. Comparative perspective: Shared repertoire, divergent social work**

Both writings draw on a Petrine symbolic repertoire: Peter as privileged witness (linked to a mountain revelation of Christ’s glory) and eschatological fire as the idiom of final judgment. In both texts, eschatology functions pastorally rather than speculatively. It stabilizes communal memory, frames identity, and motivates conduct through accountability.

The divergences follow genre and crisis. In 2 Peter, apocalyptic rhetoric is chiefly disciplinary and inward-facing: it legitimates apostolic tradition, stigmatizes internal deviants, and reinscribes boundaries within the community. In the Apocalypse of Peter, apocalyptic vision is chiefly consolatory and formative: it interprets suffering through future vindication, deters accommodation through fear, and—through intercession for the damned—redirects anger into compassion. Petrine apocalyptic thus appears as an adaptable repertoire: a tool of internal regulation in one context and a narrative therapy that forms resilience and moral imagination in another.

## 7. Conclusions

A socio-rhetorical comparison of 2 Peter and the Apocalypse of Peter shows apocalyptic discourse functioning as practical theology rather than detached speculation. In 2 Peter, the delayed Parousia is reframed as divine patience to legitimate apostolic authority and intensify moral seriousness; eschatology supports boundary maintenance and norm enforcement against internal contestation. In the Apocalypse of Peter, visionary eschatology addresses communal trauma and ethical drift by promising vindication, warning against accommodation, and placing mercy inside judgment as a constraint on communal resentment.

Read together, the texts highlight the formative role of communal affect in apocalyptic rhetoric. Fear and indignation are not merely aroused but redirected: toward vigilance and repentance in 2 Peter, and toward hope and intercessory compassion in the Apocalypse of Peter. Petrine apocalyptic discourse thus stabilizes communities by integrating authority, memory, emotion, and ethics—demonstrating how reflection on the “last things” can serve the present life of the Church without collapsing into either moral panic or moral indifference.

Methodologically, the comparison also illustrates the value of socio-rhetorical reading for theological interpretation. It allows apocalyptic language to be taken seriously as theology while also explaining why such language was persuasive in particular social conditions. Apocalyptic discourse is thus neither reduced to social control nor isolated as abstract doctrine; it is seen as a communicative practice in which

theological claims, communal emotions, and moral formation belong together.

## References

- Bauckham, R. J., *The Apocalypse of Peter: An account of research*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” II.25.6 (1988), pp. 4712–4750.
- Beck, E. J., *Justice and mercy in the Apocalypse of Peter: A new translation and analysis of the purpose of the text*, Tübingen 2019.
- Bremmer J. N., *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of hell: Observations on the Apocalypse of Peter*, in: *Other worlds and their relation to this world: Early Jewish and ancient Christian traditions*, eds. E. M. M. Eynikel, F. García Martínez, T. Nicklas, J. Verheyden (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 143), Leiden: Martinus Nijhoff/Brill 2010, pp. 305–321.
- Bremmer, J. N., *The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II: Alexandrian debates?*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 153–177.
- Brown S. K., Griggs C. W., *The Apocalypse of Peter: Introduction and translation*, „Brigham Young University Studies” 15 (1975) no. 2, pp. 131–145.
- Collins A. Yarbro, *Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984.
- Dvorak J. D., *Counterhegemonic strategies in 2 Peter: The more reliable prophetic word versus ‘plastic’ words*, „Dialogismos” 6 (2022), pp. 55–74.
- Dochhorn, J., *Der Acherusische See als Reinigungsort in christlicher und jüdischer Nachtodmythologie*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 253–298.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kořcielna. Tekst grecki i polski*, transl. A. Caba based on transl. A. Lisiecki, ed. H. Pietras, Kraków 2013.
- Foster, P., *Does the Apocalypse of Peter help to determine the date of 2 Peter?*, in: *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a new perspective*, eds. J. Frey, M. den Dulk, J. G. van der Watt, Leiden–Boston 2019, pp. 217–260.
- Fragmentum Muratorianum (Canon Muratori)*, in: Lietzmann H., *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Berlin 1933.

- Frey, J., *Second Peter in new perspective*, in: *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a new perspective*, eds. J. Frey, M. den Dulk, J. G. van der Watt, Leiden–Boston 2019, pp. 7–74.
- Gray, P. T., *Abortion, infanticide, and the social rhetoric of the Apocalypse of Peter*, „*Journal of Early Christian Studies*” 9 (2001) no. 3, pp. 313–337.
- Henning, M. R., *Socioeconomic status among the damned? Reading the carceral bodies of the Apocalypse of Peter in their ancient context*, in: *The Apocalypse of Peter in context*, eds. D. C. Maier, J. Frey, T. J. Kraus, Leuven–Paris–Bristol, CT 2024, pp. 72–92.
- Mickiewicz F., *List św. Judy: Drugi list św. Piotra*, (Nowy Komentarz Biblijny, 18), Częstochowa 2018.
- Robbins V. K., *Sociorhetorical interpretation*, in: *The Blackwell companion to the New Testament*, ed. D. E. Aune, Chichester 2010, pp. 192–219.
- Robbins V. K., *Exploring the texture of texts: A guide to sociorhetorical interpretations*, Valley Forge, PA 1996.
- Rosik M., Wróbel M. S., Langkammer H., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy*, Poznań 2015.
- Sozomen, *Historia Kościoła*, VII.19, trans. S. Kazikowski, Warszawa 1989.
- Starowieyski M., *Apokalipsa Piotra*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 2 (1984), pp. 48–78.
- Starowieyski M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, vol. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2017.
- Thornhill A. C., *2 Peter*, Cambridge 2025.



## Maciej Szczepaniak

 <https://orcid.org/0000-0002-5042-0586>  
[ms@amu.edu.pl](mailto:ms@amu.edu.pl)

---

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
 <https://ror.org/04g6bbq64>

## Medialne patronaty świętych. Patroni mediów czy ludzi mediów?

 <https://doi.org/10.15633/ps.30309>

Maciej Szczepaniak — dr hab., profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w dziedzinie homiletyki i komunikacji społecznej. Członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

---

**Article history** • Received: 8 Apr 2026 • Accepted: 11 Aug 2026 • Published: 30 Sep 2026

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

## Abstrakt

*Medialne patronaty świętych. Patroni mediów czy ludzi mediów?*

W historii Kościoła kult świętych związany był ze zwyczajem patronatu, czyli od dawania grup osób – mieszkańców danego terytorium, członków stowarzyszeń czy grup zawodowych – pod opiekę świętego. Patron stawał się ważnym elementem tożsamościowym danej wspólnoty i przypominał o etycznej odpowiedzialności za wykonywaną pracę. W 1923 roku Pius XI ustanowił św. Franciszka Salezego patronem pisarzy katolickich, w 1952 roku ogłoszono św. Gabriela Archanioła patronem telekomunikacji, a w 1958 roku św. Klarę – patronką telewizji. Niniejszy artykuł podejmuje kwestię patronatu w świetle wypowiedzi papieży od jego ogłoszenia. W realizacji zamierzonego celu wykorzystano metodę magisterialną. Głównym motywem ogłaszania tych patronatów miała być nadprzyrodzona opieka świętych. Patronat miał też służyć za pouczenie, święci zostali wskazani jako duchowi przewodnicy dziennikarzy i wzór etycznej odpowiedzialności i wiarygodności w procesie komunikacji społecznej. Nie ulega też wątpliwości, że patronat – nawet jeśli odnoszony jest do urządzeń telekomunikacyjnych – dotyczy osób.

**Słowa kluczowe:** mass media, patronat, święci, dziennikarstwo, Internet

---

## Abstract

*Patron saints of the media. Patrons of the media or of media professionals?*

In the history of the Church, the cult of saints is associated with the custom of patronage, i.e. entrusting groups of people – residents of a given territory, members of associations or professional groups – to the care of a particular saint. The patron became an important element of a community's identity and served as a reminder of their ethical responsibility for their work. In 1923, Pope Pius XI declared St Francis de Sales the patron of Catholic writers; in 1952, St Gabriel was proclaimed the patron of telecommunications; and in 1958, St Clare was designated the patron saint of television. This article addresses the question of these patronages in the light of papal statements issued since their proclamation. The magisterial method was used to achieve the intended goal. The primary motive for establishing these patronages was the protection believed to be offered by the saints. The patronages were also intended to provide moral guidance, as the saints were presented as spiritual guides for journalists and as models of ethical responsibility and trustworthiness in social communication. There is also no doubt that a patronage, even when associated with technological devices, ultimately concerns the people who use them.

**Keywords:** mass media, patronage, saints, journalism, Internet

---

Kult świętych jest jedną z najstarszych praktyk religijnych chrześcijan. Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* potwierdza, że już w II wieku relikwie męczenników otaczano czcią: po śmierci Polikarpa, biskupa Smyrny (zm. 156), „zebraliśmy jego kości, szlachetniejsze od drogich kamieni i cenniejsze od złota, i złożyliśmy je w stosownym miejscu. Tam, o ile to będzie możliwe, będziemy świętować dzień jego męczeńskich urodzin, na pamiątkę również tych, którzy już wyszli zwycięsko z zapasów oraz jako przygotowanie i ćwiczenie przed walkami, jakie czekają nas samych”<sup>1</sup>. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa wywodzący się z prawa rzymskiego zwyczaj patronatu, czyli opieki kogoś znaczącego nad podopiecznymi, upowszechnił się na płaszczyźnie religijnej w odniesieniu do świętych. Początkowo dotyczył głównie praktyki chrztu dzieci i nadawania im imion osób znacznych, zwłaszcza męczenników, które od tam brały je pod swą opiekę i dawały przykład do naśladowania w życiu<sup>2</sup>. W wiekach średnich przyjął się także zwyczaj oddawania osób wykonujących konkretne zawody pod opiekę patronów. Powstawały wówczas stowarzyszenia, cechy, gildie oraz bractwa, którym „obecność” świętego dodawała świetności i „zapewniała” nadprzyrodzoną opiekę. W ten sposób patron i jego atrybut stawały się ważnymi elementami tożsamościowymi danej wspólnoty, przypominały o etycznej odpowiedzialności w wykonywaniu konkretnej pracy, dawały także okazję do świętowania patronalnej uroczystości.

Tradycja uznawania patronatu świętych przez długie wieki pozbawiona była precyzyjnych procedur kościelnych służących ich zatwierdzeniu. Dopiero Święta Kongregacja Obrzędów – za pontyfikatu papieża Urbana VIII, w 1630 roku – wydała Dekret o patronach wybieranych w przyszłości (*Decretum pro Patronis in posterum eligendis*). Stanowił on, że sprawy dotyczące wyboru nowych patronów powinny być przedstawione Świętej Kongregacji Obrzędów i przez nią zbadane, a po rozpoznaniu sprawy zatwierdzone i potwierdzone<sup>3</sup>. Norma z 1630 roku została

1 Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, A. Lisiecki, Kraków 2013, IV, XV, 43–44, s. 259.

2 A. Rutkowski, Patron, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 59; Patron, *Patrocinium*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1161.

3 *Decretum pro Patronis in posterum eligendis*, 23.03.1630, w: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum: ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub*

uznana w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku („Święci są wybierani jako patronowie narodów, diecezji, prowincji, bractw, rodzin zakonnych oraz innych miejsc i osób, i – po uzyskaniu zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej – są ustanawiani Patronami”<sup>4</sup>). W archiwum Świętej Kongregacji Obrzędów znajduje się obszerne *schedario* zawierające imiona świętych patronów zgłaszanych do zatwierdzenia przez dykasterię<sup>5</sup>.

Rozwój środków społecznego przekazu sprawił, że z czasem także dziennikarze i użytkownicy mediów oczekiwali ustanowienia świętych patronów, którym mogliby powierzyć swoją działalność. Niniejszy artykuł podejmuje kwestię wyboru patronów twórców przekazu przez kolejnych papieży. Pytania badawcze dotyczą motywów podejmowanych decyzji, ewolucji patronatu w kontekście transformacji mediów, a także wskazań dla działalności medialnej płynących z przykładu konkretnych świętych. Zadane w tytule pytanie: patroni mediów czy ludzi mediów, stawia też kwestię stosowanego nazewnictwa. W realizacji zamierzonego celu wykorzystano metodę określaną przez Henryka Seweryniaka jako „magisterialną”<sup>6</sup>, opartą na analizie zjawisk i przemian kulturowych dotyczących mediów z punktu widzenia dokumentów Kościoła i refleksji teologicznej.

## 1. Święty Franciszek Salezy — patron pisarzy katolickich

Wynalezienie druku, rozwój wydawniczy i prasowy sprawiły, że przez około 450 lat – od połowy XV do początku XX wieku – media masowe rozwijały się, opierając się na technologii drukowanego pisma i obrazu. Herbert Marshall McLuhan w XX wieku nazwał tę epokę „Galaktyką Gutenberga”. Człowiek wkroczył dzięki niej w „technologiczną fazę postępu”<sup>7</sup>, książki stały się „pierwszymi jednolitymi, powtarzalnymi

auspiciis SS. Domini Nostri Leonis Papae XIII, vol. 1: 1588–1705, Romae 1898, nr 526, s. 129.

4 Codex iuris canonici Pii X Pontificus Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” [dalej: AAS] 9 (1917) pars 2, kan. 1278.

5 Archiwum Świętej Kongregacji Obrzędów (Sacra Congregatio Rituum) znajduje się w Archivio Storico del Dicastero delle Cause dei Santi.

6 H. Seweryniak, *Teologie na „progu domu”*, „Kultura – Media – Teologia” 2010 nr 1, s. 20.

7 M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2019, s. 268.

i produkowanymi na masową skalę przedmiotami na świecie”<sup>8</sup>, a język – „przenośnym towarem”<sup>9</sup>. Publikacje prasowe – periodyczne, masowe i różnorodne w treści – stały się podstawowym narzędziem przekazywania informacji i kształtowania opinii publicznej.

W styczniu 1923 roku – w encyklice *Rerum omnium perturbationem* (Powszechny zamęt)<sup>10</sup> – Pius XI ogłosił św. Franciszka Salezego (1567–1622) niebiańskim patronem pisarzy katolickich (*Catholicorum Scriptorum Caelestis Patronus*). Pochodzący z Sabaudii teolog, kapłan, a następnie biskup Genewy był autorem odznaczających się pięknym językiem i stylem książek o tematyce duchowej. W roku trzechsetnej rocznicy jego kanonizacji i kilkadziesiąt lat po ogłoszeniu go doktorem Kościoła<sup>11</sup> papież wskazywał św. Franciszka jako wzór do naśladowania dla osób zajmujących się rozpowszechnianiem wiadomości drukowanych. Wyrażał też życzenie, by szczególną korzyść z obchodów rocznicowych „odnieśli wszyscy ci katolicy, którzy czy to w prasie, czy to w innych publikacjach objaśniają, propagują i ubezpieczają mądrość chrześcijańską”<sup>12</sup>. Pius XI podkreślał, że podjął decyzję o patronacie „po uzyskaniu wiedzy pewnej i dojrzałym namyśle”<sup>13</sup>. Źródła historyczne nie wskazują jednak na kierowanie do Stolicy Apostolskiej konkretnych prośb o nadanie tego patronatu<sup>14</sup>.

Przyczyną ogłoszenia patronatu był „powszechny zamęt” powodujący pogarszanie się obyczajów i stosunków między narodami. Papież był przekonany, że najskuteczniejszym sposobem przezwyciężenia kryzysu

8 M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, s. 279.

9 M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, s. 276.

10 Pius PP. XI, *Litterae encyclicae Rerum omnium perturbationem*, 26.01.1923, AAS 15 (1923) nr 2, s. 49–63; tłum. pol. Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, tłum. P. Borkowski, „Rocznik Tomistyczny” 12 (2023) 1, s. 283–293.

11 Święty Franciszek Salezy został ogłoszony doktorem Kościoła przez papieża Piusa IX; Pius PP. IX, *Breve Dives in misericordia*, 16.11.1877, „Acta Sanctae Sedis” 10 (1877), s. 411–415.

12 Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 291.

13 Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 292.

14 W *schedario* Archiwum Świętej Kongregacji Obrzędów przy imieniu św. Franciszka Salezego nie ma informacji na temat ewentualnych prośb o nadanie patronatu, znajduje się jedynie odniesienie do encykliki ogłaszającej świętego patronem pisarzy katolickich: „Franciscus Sales – Catholicorum scriptorum – cfr. enciclica *Rerum omnium perturbationem*”.

jest wskazanie przykładu do naśladowania. To właśnie św. Franciszek Salezy, ze względu na swoją duchowość, miał stać się wzorcem aktywności medialnej. Działalność ta – zdaniem papieża – powinna polegać na naśladowaniu i zachowywaniu jego siły oddziaływania połączonej z umiarkowaniem. Święty patron wskazywał metodę działania: „Nie zniekształcać faktów ani ich nie umniejszać i nie przemilczać pod pretekstem unikania obrazy przeciwników; troszczyć się o formę i styl wypowiedzi, a myśli tak odziewać i ozdabiać blaskiem słów, żeby czytelnicy znajdowali przyjemność w poznawaniu prawdy; gdyby zaś wypadło kogoś zwalczać, wówczas niech umiejętnie zbijają błędne poglądy i przeciwstawiają się niegodziwości złych ludzi, w taki jednak sposób, żeby okazywać swoje prawe pobudki, a przede wszystkim względy miłosierdzia”<sup>15</sup>.

Ogłaszając patronat Salezego, Pius XI podkreślał umiejętności pisarskie autora książek ascetycznych – *Filotea*. Wprowadzenie do życia pobożnego<sup>16</sup> oraz *Traktat o miłości Bożej*<sup>17</sup>, wskazywał na jasność przekazu w wyjaśnianiu trudnych zagadnień, posługiwanie się „bogatą w barwy i odcienie paletą słów i znaczeń, która uwyrażnia nauki i czyni je przystępniejszymi dla czytających”<sup>18</sup>. Doceniał też jego pomysłowość i skuteczność, pisał o umiejętności stosowania lekkich, pogodnych uwag przyozdabianych rozmaitością porównań, przykładów i odpowiednich cytatów. Franciszek najpierw uczył, że „powinniśmy stronić od każdego przewinienia, złych skłonności oraz wszelkich rzeczy zbędnych i szkodliwych”<sup>19</sup>, a następnie wskazywał, „jakimi ćwiczeniami należy kształtować ducha”<sup>20</sup>.

Pius XI przypominał także misję 27-letniego księdza Franciszka do ogarniętej kalwinizmem prowincji Chablais w 1594 roku. Niektórzy

<sup>15</sup> Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 292.

<sup>16</sup> Pierwsze wydania drukiem za życia świętego miały miejsce w latach: 1609, 1610 i 1616. Wśród ostatnich wydań polskich: Franciszek Salezy, *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, tłum. H. Libiński, Kraków 2024.

<sup>17</sup> Pierwsze wydanie drukiem: *Traité de l'Amour de Dieu*. Par Mgr François de Sales Evêque & Prince de Genève. A Lyon, Chez Pierre Rigaud, 1616. Wśród ostatnich wydań polskich: Święty Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, tłum. M. B. Bzowska, Kraków 2002.

<sup>18</sup> Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 288.

<sup>19</sup> Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 288.

<sup>20</sup> Pius XI, *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, s. 288.

mieszkańcy „odmawiali słuchania jego mów, dlatego postanowił wykazywać ich błędy w przygotowywanych pomiędzy kazaniami ulotkach, których odpisywane egzemplarze trafiały także do heretyków”<sup>21</sup>. Ulotki sprawiły, że zainteresowano się kazaniami Franciszka: „Sporządzanie tych pism stopniowo ustało, kiedy mieszkańcy zaczęli tłumnie uczęszczać na kazania”<sup>22</sup>. Utwory apologetyczne, pisane w języku francuskim (nie łacińskim) i rozrzucane po domach i przy drzwiach kościołów, były początkowo rozproszone. Później zostały zebrane w księgę i ofiarowane papieżowi Aleksandrowi VII, który beatyfikował, a następnie kanonizował biskupa Genewy. Zbiór ten został wydany po raz pierwszy pod tytułem *Controverses*<sup>23</sup> po śmierci Salezego, w 1672 roku.

Po ogłoszeniu w encyklice *Rerum omnium perturbationem* wspomnianego patronatu we Włoszech powstało Stowarzyszenie Katolickich Pisarzy Włoskich św. Franciszka Salezego (*Associazione di S. Francesco di Sales fra Scrittori Cattolici Italiani*)<sup>24</sup>. W przesłaniu do członków tej organizacji kard. Pietro Gasparri, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, wyrażał nadzieję, że orędownictwo św. Franciszka pomoże pisarzom katolickim przeciwstawić się zamętowi ideowemu i demoralizacji obyczajów<sup>25</sup>.

## 2. Święty Gabriel Archanioł i Święta Klara – patroni telekomunikacji i telewizji

Telegraf, a następnie radio na przełomie XIX i XX wieku „zaatakowały” – jak pisał McLuhan<sup>26</sup> – „galaktykę druku” i otworzyły drzwi do komunikacji masowej pokonującej czas i przestrzeń. Termin

<sup>21</sup> Pius XI, Encyklika *Rerum omnium perturbationem*, s. 289.

<sup>22</sup> Pius XI, Encyklika *Rerum omnium perturbationem*, s. 289.

<sup>23</sup> *Controverses de S. François de Sales, eveque de Geneve* [...] Edition première, A Paris, Chez Frederic Leonard, 1672.

<sup>24</sup> All'Associazione di S. Francesco di Sales. La circolare del Comitato – Statuto – Iscrizioni, „L'Osservatore Romano” 65 (1925) n. 78, s. 2; *Cronaca contemporanea. Cose italiane*, „Civiltà Cattolica” 76 (1925) n. 2, s. 182.

<sup>25</sup> Lettera della Segreteria di Stato, w: E. Baragli, *Comunicazione, comunione e Chiesa*, Roma 1973, s. 443.

<sup>26</sup> Por. M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, s. 411.

„telekomunikacja”, utrwalony w traktacie Édouarda Estaunié z 1904 roku<sup>27</sup>, został powszechnie przyjęty na określenie procesu przekazywania wiadomości na dużą odległość za pośrednictwem sygnałów. W odniesieniu do komunikacji medialnej proces ten skutkował rozwojem radiofonii, telewizji, a następnie Internetu.

Rzeczony rozwój radiofonii sprawił, że twórcy audycji radiowych zaczęli szukać wśród świętych własnego patrona. Z inicjatywą w tym względzie wyszli jako pierwsi polscy radiowcy. W 1937 roku dyrektor naczelny Polskiego Radia Roman Starzyński przedstawił biskupowi Stanisławowi Adamskiemu, odpowiedzialnemu z ramienia Episkopatu za sprawy medialne, propozycję ogłoszenia św. Gabriela Archaniola patronem radiofonii<sup>28</sup>. Gabriel, pośrednik objawienia i interpretator wizji wyzwolenia Jerozolimy w czasach mesjańskich w starotestamentalnej Księdze Daniela (Dn 8, 15–26; 19, 20–27), w Nowym Testamencie pojawia się jako posłany do Maryi zwiastun narodzin Jezusa, Mesjasza z rodu Dawida (Łk 1, 26–38), i posłaniec ogłaszający Zachariaszowi narodzenie syna (Łk 1, 11–20). „Episkopat z wielkim uznaniem przyjął do wiadomości inicjatywę Pana Dyrektora w sprawie oznaczenia patrona dla radiofonii, godząc się równocześnie na św. Gabriela Archaniola”<sup>29</sup> – pisał do dyrektora Starzyńskiego bp Adamski. Biskupi upoważnili kard. Augusta Hlonda do przedstawienia prośby Stolicy Apostolskiej, a korespondencję na temat patronatu z o. Filippo Soccorsim SJ, dyrektorem Radia Watykańskiego, prowadził aszłużony autor audycji dla chorych w Polskim Radiu, ks. Michał Rękas<sup>30</sup>. Według Soccorsiego Pius XI „ustnie i za jego pośrednictwem, wyraził swoją aprobatę dla kroku, który zamierzali podjąć biskupi polscy”<sup>31</sup>. Śmierć papieża, a potem II wojna światowa sprawiły, że dopiero w 1950 roku dyrektor Radia Watykańskiego powrócił do tej idei, podczas Międzynarodowej Konferencji Nadawców Wysokich

27 É. Estaunié, *Traité pratique de télécommunication électrique*, Paris 1904.

28 List bp. Stanisława Adamskiego do dyrektora Polskiego Radia Romana Starzyńskiego, 3.09.1937, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, KBA 82, k. 97.

29 List bp. Stanisława Adamskiego do dyrektora Polskiego Radia Romana Starzyńskiego, k. 97.

30 List bp. Stanisława Adamskiego do kard. Augusta Hlonda, 18.09.1937, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, KBA 82, k. 101.

31 Filippo Soccorsi SJ do kard. Clemente Micara, 20.11.1950, Archivio Storico del Dicastero delle Cause dei Santi, R 56/50.

Częstotliwości we Florencji i Rapallo zebrał podpisy pod tą inicjatywą i wysłał do Piusa XII prośbę o ustanowienie patronatu za pośrednictwem Kongregacji Świętych Obrzędów<sup>32</sup>. Papież w 1952 roku w liście apostolskim *Quoniam omne datum*<sup>33</sup> ogłosił św. Gabriela Archanioła niebiańskim patronem telekomunikacji oraz wszystkich jej pracowników i twórców.

Teologicznym uzasadnieniem nadania tego patronatu było wydarzenie wcielenia. Papież podkreślał, że archanioł Gabriel „rodzajowi ludzkiemu pogrążonemu w ciemnościach i niemal zrozpaczonemu co do własnego zbawienia przyniósł upragnioną wieść o ludzkim Odkupieniu”<sup>34</sup>. Urządzenia telekomunikacyjne – zdaniem Piusa XII – powinny w związku z tym przyczyniać się do umacniania braterskiej wspólnoty ludzi, rozpowszechniania szlachetnych nauk, przekazywania treści religijnych, tworzenia wspólnoty wiary. Szczególną czcią otoczyli swego patrona pracownicy Radia Watykańskiego, upamiętniając go pomnikiem w otwartym w 1957 roku Centrum Nadawczym w Santa Maria di Galeria koło Rzymu.

W tym samym czasie wobec zjawiska gwałtownego rozwoju telewizji franciszkanie z Asyżu wyszli z inicjatywą uznania za jej patronkę św. Klary. Pochodząca z Asyżu Klara (1193–1253), współzałożycielka zakonu klarysek, związała swoje życie duchowe z żyjącym w tym samym czasie św. Franciszkiem, również z Asyżu. Franciszkanie dostrzegali „związek” Świętej z telewizją ze względu na przypisywany jej dar widzenia i słyszenia z celi zakonnej mszy św. odprawianej w kościele. „Czterej ministrowie generalni zakonów franciszkańskich są «wszyscy jednomyślnie i z wielkim entuzjazmem zgodni» i zwrócili się do biskupa Asyżu z prośbą, aby zechciał przedłożyć Ojcu Świętemu stosowną prośbę”<sup>35</sup> – czytamy w aktach Kurii Rzymskiej. Inicjatywa franciszkanów, popierana przez władze włoskiej telewizji publicznej RAI, napotkała wprawdzie głos dezaprobaty ze strony przedstawicieli

<sup>32</sup> Filippo Soccorsi SJ do kard. Clemente Micara, 20.11.1950.

<sup>33</sup> Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Quoniam omne datum*, 12.01.1952, AAS 44 (1952), s. 216–217.

<sup>34</sup> Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Quoniam omne datum*, s. 217.

<sup>35</sup> Nota iniziale, 30.05.1955, Archivio Apostolico Vaticano, Anno 1950 SGG, Curia Romana, pos. 179, k. 2.

Międzynarodowego Katolickiego Stowarzyszenia ds. Radiofonii i Telewizji (UNDA). „Wiadomość ta, docierająca do nas z różnych stron, budzi pewne zdziwienie, ponieważ Jego Świątobliwość Pius XII już wcześniej wyznaczył, na mocy brewe, patrona telekomunikacji w osobie Archanioła Gabriela. Wybór ten był z pewnością trafny, gdyż św. Gabriel jest bezpośrednio związany z tajemnicą wcielenia, której zwiastowanie stanowi w gruncie rzeczy pierwszy i zasadniczy cel apostołatu prowadzonego za pośrednictwem fal radiowych. Ponadto Archanioł Gabriel jest postacią ewangeliczną, a zatem posiada powszechny charakter, uznawany przez wszystkich chrześcijan. Czy nie byłoby więc godne ubolewania oddzielenie telewizji od radiofonii przez ustanowienie patronatu św. Klary?”<sup>36</sup>—pisał do ks. prałata Albino Galletto z Papieskiej Komisji ds. Kinematografii, Radia i Telewizji sekretarz generalny UNDA ks. Joseph Schneuwly.

Papież uznał jednak zasadność prośby bp. Placida Nicoliniego i braci franciszkanów i ogłosił żyjącą w XIII wieku „Świętą Klarę, dziewicę z Asyżu, niebiańską u Boga Patronką wynalazku telewizji”<sup>37</sup>. W liście apostolskim *Clarius explendescit* z 1958 roku papież podkreślał, że „co raz jaśniej rozbłyska dzięki dobrodziejstwu Bożej mądrości ludzki geniusz”<sup>38</sup>, który wydał takie wynalazki jak telewizja. Ponieważ jednak z tego zdumiewającego wynalazku mogą wynikać zarówno wielkie korzyści, jak i największe niebezpieczeństwa Pius XII uznawał, że powinien on być „chroniony pomocą z wysoka, tak aby zło zostało powstrzymane, a właściwe, a nawet zbawienne jego użycie było wspierane”<sup>39</sup>. Uzasadniał swój wybór, przywołując dar widzenia i słyszenia na odległość: „Jak przekazuje tradycja—pewnej nocy w Asyżu, w uroczystość Narodzenia Zbawiciela Jezusa Chrystusa, gdy leżała chora w swoim klasztorze na łożu, usłyszała pobożne śpiewy wykonywane w kościele franciszkańskim podczas świętych obrzędów, jak gdyby była tam obecna, i zobaczyła żłóbek Boskiego Dzieciątka”<sup>40</sup>. Przypominał też związek imienia

36 Ks. Joseph Schneuwly do ks. Albino Galletto, 3.01.1957, Archivio Apostolico Vaticano, Anno 1950 SGG, Curia Romana, pos. 179, k. 7.

37 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, 14.02.1958, AAS 50 (1958), s. 513.

38 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, s. 512.

39 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, s. 513.

40 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, s. 513.

Świętej z symboliką światła (łac. *clarus* – jasny): „Niech więc sztuka telewizyjna pozostaje pod opieką Klary, jaśniejącej chwałą czystości i podającej niebiańskie światło wśród tak wielkich ciemności; niech sprawi, aby dzięki temu przejrzystemu narzędziu jeszcze jaśniej ukazywały się prawda i cnota, na których powinien opierać się porządek społeczny”<sup>41</sup>.

### 3. Utrwalenie patronatu Świętego Franciszka Salezego jako patrona współczesnej komunikacji

Na skutek rozwoju radiofonii i telewizji, a następnie nowych technologii cyfrowych nauczanie papieży na temat mediów zostało istotnie rozwinięte. Dostrzegano w nich „zadziwiające wprost wynalazki techniczne”, które „są darem Boga Stwórcy”<sup>42</sup>, „podziwu godne wynalazki techniki, które geniusz ludzki z pomocą Bożą odkrył w rzeczach stworzonych”<sup>43</sup>. Z inicjatywy Soboru Watykańskiego II biskupi na całym świecie zostali zobowiązani do wyznaczenia jednego dnia w roku na refleksję wokół tematyki medialnej<sup>44</sup>. Tematyczną podstawę tej refleksji wyznaczać miały – publikowane corocznie od 1967 roku – papieskie orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. To właśnie orędziom zawdzięczamy ugruntowanie świadomości patronatu Franciszka Salezego nad szeroko pojętą komunikacją społeczną. Od 1986 roku – za pontyfikatu Jana Pawła II – wspomniane orędzia publikowane są bowiem z datą 24 stycznia, kiedy to przypada liturgiczne wspomnienie Świętego<sup>45</sup>.

Rozwój technologiczny w dziedzinie mediów masowych sprawił jednak, że patronat Franciszka przeszedł swoistą ewolucję. Już za

41 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, s. 513.

42 Pius PP. XII, *Litterae encyclicae De re cinematographica, radiophonica ac televisifica Miranda Prorsus*, 8.09.1957, AAS 49 (1957), s. 765.

43 Sobór Watykański II, Dekret *Inter mirifica* o środkach społecznego przekazywania myśli, 4.12.1963, 1.

44 Sobór Watykański II, Dekret *Inter mirifica*, 18. Konferencje biskupów w większości krajów (za Konferencją Episkopatu Włoch) wyznaczyły na obchód dnia środków przekazu niedzielę przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego. W Niemczech dzień ten obchodzi się w drugą niedzielę września, a w Polsce – w trzecią niedzielę września.

45 Przedtem wydawano je z datą kwietniową lub majową, czyli przed obchodami Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu we Włoszech.

pontyfikatu Pawła VI nastąpiło bardzo wyraźne przesunięcie akcentu z opieki nad pisarzami katolickimi w kierunku wzorca postępowania dla dziennikarzy. W obszernym liście apostolskim z okazji 400. rocznicy urodzin Salezego Paweł VI zachęcał publicystów, by za jego przykładem – „nie ulegając nigdy żądzy zysku ani nie dając się zwieść uprzedzeniom, lecz przeniknięci duchem Chrystusa i uczciwie służący prawdzie – rzetelnie wypełniali swój obowiązek dla dobra wspólnego”<sup>46</sup>. Przymioty Salezego – jasność myśli, elegancja i takt – powinny zdaniem papieża pomóc dziennikarzom wypełniać ich zadania zgodnie z normami określonymi przez Sobór Watykański II w dekrete o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*. Orędownictwo Świętego powinno też przypominać o potrzebie głębokiego życia wewnętrznego, ponieważ każdy dziennikarz z obowiązku jest zmuszony do nieprzerwanej obserwacji świata zewnętrznego, musi „nieustannie stać przy oknie otwartym na świat”<sup>47</sup>, analizując fakty, wydarzenia, opinie. Nie powinien jednak tracić kontaktu z samym sobą, a jego moralne i religijne sumienie, pragnienie czystej prawdy, zamiłowanie do medytacji i zdolność do modlitwy nie powinny ustać. Jan Paweł II w jednym z przemówień skierowanych do dziennikarzy przyzywał opieki ich patrona i prosił o światło Boże w wypełnianiu zawodu: „Wasze drogi powinny się zbiegać. Wspólnie musicie nadal działać, aby szerzyć i umacniać wartości wolności, braterstwa, pokoju, miłości do prawdy, szacunku dla Boga i osoby ludzkiej”<sup>48</sup>. Benedykt XVI w jednym z orędzi zapewniał o swojej modlitwie za dziennikarzy: „Proszę Boga, przez wstawiennictwo św. Franciszka Salezego, patrona pracowników społecznego przekazu, by zawsze umieli oni wykonywać swoją pracę z wielką sumiennością i profesjonalizmem”<sup>49</sup>.

46 Paulus PP. VI, *Epistula apostolica Sabaudiae gemma*, 29.01.1967, AAS 59 (1967), s. 121.

47 Paolo VI, *Discorso ai membri dell'Unione Cattolica Stampa Italiana*, 23.01.1969, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/january/documents/hf\\_p-vi-spe\\_19690123\\_stampa-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/january/documents/hf_p-vi-spe_19690123_stampa-cattolica.html) (20.03.2026).

48 Giovanni Paolo II, *Discorso ad un gruppo di giornalisti cattolici*, 10.02.1989, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/february/documents/hf\\_jp-ii-spe\\_19890210\\_giornalisti-cattolici.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/february/documents/hf_jp-ii-spe_19890210_giornalisti-cattolici.html) (20.02.2026).

49 Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24.01.2011, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) R. 32 (2011) 3, s. 10.

W nauczaniu papieża Franciszka przykład Salezego stał się już nie tylko wzorem dla dziennikarzy, ale inspiracją dla współczesnych twórców przekazów medialnych, w tym także autorów audycji radiowych i programów telewizyjnych, użytkowników mediów cyfrowych, a nawet modelem komunikowania społecznego. W setną rocznicę opublikowania encykliki *Rerum omnium perturbationem* i nadania patronatu Salezego papież Franciszek pisał o jego „dziennikarskiej” intuicji, która przyniosła mu sławę, „szybko wykroczyła poza obręb jego diecezji i trwa nadal po nasze dni”<sup>50</sup>. Papież dostrzegał w Salezym wzór komunikowania: „«Kochając dobrze», św. Franciszek potrafił porozumieć się z głuchoniemym Marcinem, stając się jego przyjacielem; dlatego jest wspominany również jako patron osób z zaburzeniami komunikacji”<sup>51</sup>. Bergoglio zachęcał, by komunikacji medialnej nie sprowadzać do poziomu sztuczności i strategii marketingowej. Zdaniem papieża autentyzm pism i świadectwa życia biskupa Genewy przypominają bowiem, że „jesteśmy tym, co przekazujemy” – to lekcja przeciwna do tendencji mediów społecznościowych, gdzie „komunikacja jest często instrumentalizowana, aby świat widział nas takich, jacy chcielibyśmy być, a nie takich, jacy jesteśmy”<sup>52</sup>. Przypominając określenie Pawła VI, że lektura pism Salezego jest „w najwyższym stopniu przyjemna, pocuczająca i inspirująca”<sup>53</sup>, Franciszek stwierdzał: „Jeśli patrzymy dziś na panoramę komunikacji, czyż nie są to właśnie cechy, jakie powinny posiadać artykuł, reportaż, serwis radiowo-telewizyjny czy post na portalach społecznościowych? Oby osoby pracujące w dziedzinie przekazu inspirowały się tym świętym czułości, poszukując prawdy i opowiadając ją odważnie i z wolnością, a odrzucając pokusę używania wyrażań uderzających i agresywnych”<sup>54</sup>. W jednym z listów apostolskich papież zapewniał też: „Jego pism nie można traktować jako teorii tworzonej przy biurku, z dala od niepokojów zwykłego człowieka. Jego nauczanie

50 Franciszek, Orędzie na LVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (30.12.2025).

51 Franciszek, Orędzie na LVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

52 Franciszek, Orędzie na LVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

53 Paulus PP. VI, *Epistula apostolica Sabaudiae gemma*, s. 120.

54 Franciszek, Orędzie na LVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

istotnie zrodziło się z uważnego wsłuchiwania się w doświadczenie”<sup>55</sup>. Myśl ta była szczególnie bliska papieżowi, który przestrzegał przed niebezpieczeństwem „informacji tworzonych w redakcjach, przed komputerem, w agencjach, w sieciach społecznościowych, bez wychodzenia na ulice, bez «zdzierania butów», bez spotykania osób w celu poszukiwania historii czy zweryfikowania *de visu* niektórych sytuacji”<sup>56</sup>. W komunikacji chodzi bowiem o „wyjście z wygodnego przeświadczenia «już to wiem» i wyruszenie, pójście i zobaczenie, bycie z ludźmi, słuchanie, korzystanie z sugestii rzeczywistości”<sup>57</sup>, bo „jeśli nie otworzymy się na spotkanie, pozostaniemy widzami z zewnątrz, pomimo technologicznych innowacji”<sup>58</sup>.

#### 4. Patronat jako orędownictwo i pouczenie

Żaden z papieży nie przyznał dotąd oficjalnie patronatu świętego nad twórcami treści internetowych, choć dyskusja na ten temat toczy się wśród internautów. Na przełomie XX i XXI wieku hiszpańscy użytkownicy Internetu zaproponowali jako swego patrona św. Izydora z Sewilli (560–636), autora pierwszego słownika encyklopedycznego, postrzeganego jako „bazę danych”, „praprzodka komputera i techniki obliczeniowej”<sup>59</sup>. W Internecie, który sprzyja szybkiemu rozpowszechnianiu także nieścisłych wiadomości, można znaleźć informacje o rzekomym ogłoszeniu patronatu św. Izydora przez Papieską Radę ds. Środków

55 Franciszek, List apostolski *Totum amoris est* w czterechsetną rocznicę śmierci świętego Franciszka Salezego, 28.12.2022, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_letters/documents/20221228-totum-amoris-est.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/20221228-totum-amoris-est.html) (30.12.2025).

56 Franciszek, Orędzie na LV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 23.01.2021, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20210123\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20210123_messaggio-comunicazioni-sociali.html) (30.12.2025).

57 Franciszek, Orędzie na LV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

58 Franciszek, Orędzie na LV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

59 Św. Izydor z Sewilli – patronem Internetu, 16.01.1999 [Depesza Katolickiej Agencji Informacyjnej], [https://serwiskai.pl/\(12.05.2026\)](https://serwiskai.pl/(12.05.2026)).

Społecznego Przekazu<sup>60</sup> czy Jana Pawła II<sup>61</sup>. Włoska witryna santibeatati.it w 2002 roku przeprowadziła głosowanie, w wyniku którego wśród ośmiu tysięcy oddanych głosów pojawiło się aż 2700 kandydatów na patrona Internetu<sup>62</sup>. Po beatyfikacji w 2020 roku i kanonizacji w 2025 roku św. Karola Acutisa (1991–2006), z racji jego aktywności w Internecie, nie brakuje też zwolenników jego patronatu nad użytkownikami nowych mediów cyfrowych<sup>63</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że zwyczaj oddawania osób wykonujących konkretne aktywności pod opiekę patronów jest ciągle aktualny i dotyczy również mediów. Patron przypomina o etycznej odpowiedzialności za pracę, daje także poczucie wsparcia i wstawiennictwa. Przeprowadzona w niniejszym artykule refleksja ukazała proces wyłaniania trzech ogłoszonych przez papieża patronów medialnych – św. Franciszka Salezego, św. Gabriela Archanioła i św. Klary, a także utrwalenia patronatu Franciszka jako orędownika dziennikarzy, a nawet współczesnej

60 „W dniu 4 kwietnia przypada liturgiczne wspomnienie św. Izydora z Sewilli (560–636), Biskupa i Doktora Kościoła, którego w 1997 r. Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu – jako twórcę pierwszej w historii bazy danych – ogłosiła patronem internetu, internautów, informatyków, programistów” (Św. Izydor – patron internetu, internautów, informatyków, programistów, Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy w Łodzi, <https://katolickie.media.pl/index.php/publikacje/komunikaty-i-informacje/9349-w-izydor-p-a-t-r-o-n-internetu-internautow-informatykov-programistow> [24.03.2026]); „Wspominamy dzisiaj św. Izydora, Patrona #Internet i internautów. Uważa się, że uważa [sic!] stworzył pierwszą w dziejach bazę danych. Św. Izydor z Sewilli, biskup i doktor Kościoła, był fundatorem kościołów, klasztorów, szkół i bibliotek” (EpiskopatNews, <https://x.com/EpiskopatNews/status/1510883045653553155> [24.03.2026]).

61 „Dnia 6. lutego 1999 roku Papież Jan Paweł II ogłasza autora pierwszej encyklopedii patronem Internetu, który możemy przyrównać do wielkiej wirtualnej encyklopedii” (1375. rocznica narodzin dla Nieba św. Izydora z Sewilli – Patrona Internetu i Internautów, eKAI, <https://www.ekai.pl/rocznica-narodzin-dla-nieba-sw-izydora-z-sewilli-patrona-internetu-i-internautow/> [24.03.2026]).

62 Włochy: głosowanie na patrona internetu, 2.10.2002 [Depesza Katolickiej Agencji Informacyjnej], <https://serwiskai.pl/> (12.05.2026).

63 „To pierwszy święty z pokolenia millenialsów w historii Kościoła, a zarazem patron Internetu. Mowa o Karolu Acutisie, który 7 września został oficjalnie kanonizowany przez papieża Leona, przyciągając do Rzymu ponad 100 tysięcy wiernych” (E. Moro, *La storia di Carlo Acutis, il santo patrono di Internet [nonché primo santo Millennial della storia della Chiesa]*, Elle, 08.09.2025, <https://www.elle.com/it/magazine/a66010492/storia-carlo-acutis-canonizzato-papa-leone/> [24.03.2026]).

komunikacji w świecie cyfrowym. Głównym motywem ogłaszania tych patronatów miała być ich nadprzyrodzona opieka. Wstawiennictwo Salezego było konieczne – zdaniem Piusa XI – w czasach powszechnego zamętu wywołującego pogarszanie się obyczajów życia społecznego i międzynarodowego. Archanioł Gabriel miał bronić przed niebezpieczeństwem używania urządzeń telekomunikacyjnych na szkodę odbiorców. Św. Klara miała otaczać „pomocą z wysoka” wynalazek o szczególnej sile przyciągania umysłów w obrębie domowych ścian, „tak aby zło zostało powstrzymane, a właściwe, a nawet zbawienne jego użycie było wspierane”<sup>64</sup>. Patronat miał też służyć za pouczenie, a święci mieli stać się wzorem postępowania dla twórców mediów. Franciszek Salezy został wskazany jako duchowy przewodnik dziennikarzy, wzór etycznej odpowiedzialności w procesie komunikacji społecznej, nauczyciel „delikatności i uprzejmości, siły i jasności, zrozumienia i wyrozumiałości”<sup>65</sup>, której wyrazem było stosowanie w polemikach zasady: „mniej octu, a więcej miodu”<sup>66</sup>. Był to nauczyciel stosowania mediów stworzonych do dialogu, przekazu, w którym słowa „nie gubią po ich wypowiedzeniu swojej mocy przekonywania, mnożą się w nieskończoność w tyłu echach, ile jest arkuszy, w których to słowo zostało odbite”<sup>67</sup>. Św. Klara miała przypominać o potrzebie klarowności przekazu telewizyjnego, ukazywaniu prawdy i cnoty, na których powinien opierać się porządek społeczny. Archanioł Gabriel wskazywał wreszcie na potrzebę informacji podnoszącej na duchu i szlachetnej w treści.

Postawione w tytule pytanie: patroni mediów czy ludzi mediów, przypomina wreszcie, że patronat niekiedy kojarzony jest bardziej z urządzeniami niż z osobami. Patronat św. Franciszka Salezego dotyczył pisarzy-dziennikarzy, św. Gabriela Archanioła – telekomunikacji i pracowników radia, św. Klara została ogłoszona patronką wynalazku, jakim jest telewizja, a w XXI wieku poszukuje się patrona Internetu.

64 Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, s. 513.

65 Joannes PP. XXIII, [Allocutiones] *Ad scriptorum collegium ephemeridis „L'Osservatore Romano” aliosque catholicos diurnarios scriptores a Beatissimo Patre coram admissos*, 27.01.1963, AAS 55 (1963), s. 105.

66 Joannes PP. XXIII, [Allocutiones] *Iis qui interfuerunt Conventui III Nationali de catholicorum scriptis, cotidie vel in dies certos vulgatis*, 4.05.1959, AAS 51 (1959), s. 362.

67 Joannes PP. XXIII, [Allocutiones] *Iis qui interfuerunt Conventui III Nationali de catholicorum scriptis*, s. 362.

Nie ulega jednak wątpliwości, że patronat – nawet jeśli odnoszony jest do godnych podziwu urządzeń – dotyczy osób. To osoby w świecie środków społecznego przekazu powinny inspirować się świętymi i doświadczać ich orędownictwa, zwłaszcza w dobie „sztucznej” inteligencji, kiedy „wspaniałe człowieczeństwo stworzone przez Boga staje dziś wobec decydującego wyboru: wznieść nową wieżę Babel albo budować miasto, w którym Bóg i ludzkość zamieszkują razem”<sup>68</sup>.

## Bibliografia

- All'Associazione di S. Francesco di Sales. *La circolare del Comitato – Statuto – Iscrizioni*, „L'Osservatore Romano” 65 (1925) n. 78, s. 2.
- Baragli E., *Comunicazione, comunione e Chiesa*, Roma 1973.
- Benedykt XVI, Orędzie na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2011, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 32 (2011) n. 3, s. 8–10.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917) pars 2, s. 1–593.
- Controverses de S. François de Sales, evesque de Geneve [...] Edition première, A Paris, Chez Frederic Leonard, 1672.
- Cronaca contemporanea. Cose italiane, „Civiltà Cattolica” 76 (1925) n. 2, s. 176–182.
- Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum: ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis SS. Domini Nostri Leonis Papae XIII, vol. 1: 1588–1705, Romae 1898.
- Estaunié É., *Traité pratique de télécommunication électrique*, Paris 1904.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, A. Lisiecki, Kraków 2013.
- Filippo Soccorsi SJ do kard. Clemente Micara, 20.11.1950, Archivio Storico del Dicastero delle Cause dei Santi, R 56/50.
- Franciszek, List apostolski *Totum amoris est* w czterechsetną rocznicę śmierci świętego Franciszka Salezego, 28.12.2022, <https://www.vatican>.

---

<sup>68</sup> Leon XIV, Encyklika *Magnifica humanitas* o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji, 15.05.2026, 1.

- va/content/francesco/pl/apost\_letters/documents/20221228-totum-a-moris-est.html (30.12.2025).
- Franciszek, Orędzie na LV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 23.01.2021, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20210123\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20210123_messaggio-comunicazioni-sociali.html) (30.12.2025).
- Franciszek, Orędzie na LVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (30.12.2025).
- Franciszek Salezy, Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego, tłum. H. Liński, Kraków 2024.
- Giovanni Paolo II, Discorso ad un gruppo di giornalisti cattolici, 10.02.1989, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890210\\_giornalisti-cattolici.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/february/documents/hf_jp-ii_spe_19890210_giornalisti-cattolici.html) (20.02.2026).
- Joannes PP. XXIII, [Allocutiones] Ad scriptorum collegium ephemeridis „L'Osservatore Romano” aliosque catholicos diurnarios scriptores a Beatissimo Patre coram admissos, 27.01.1963, „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963), s. 99–105.
- Joannes PP. XXIII, [Allocutiones] Iis qui interfuerunt Conventui III Nationali de catholicorum scriptis, cotidie vel in dies certos vulgatis, 4.05.1959, „Acta Apostolicae Sedis” 51 (1959), s. 359–362.
- Ks. Joseph Schneuwly do ks. Albino Galletto, 3.01.1957, Archivio Apostolico Vaticano, Anno 1950 SGG, Curia Romana, pos. 179, k. 7.
- Leksykon liturgii, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006.
- Leon XIV, Encyklika Magnifica humanitas o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji, 15.05.2026, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html> (20.05.2026).
- Lettera della Segreteria di Stato, w: E. Baragli, Comunicazione, comunione e Chiesa, Roma 1973, s. 442–443.
- List bp. Stanisława Adamskiego do dyrektora Polskiego Radia Romana Starzyńskiego, 3.09.1937, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, KBA 82, k. 97.

- List bp. Stanisława Adamskiego do kard. Augusta Hlonda, 18.09.1937, Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, KBA 82, k. 101.
- McLuhan M., *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2019.
- Moro E., *La storia di Carlo Acutis, il santo patrono di Internet (nonché primo santo Millennial della storia della Chiesa)*, Elle, 08.09.2025, <https://www.elle.com/it/magazine/a66010492/storia-carlo-acutis-canonizzato-pa-pa-leone/> (24.03.2026).
- Nota iniziale, 30.05.1955, Archivio Apostolico Vaticano, Anno 1950 SGG, Curia Romana, pos. 179, k. 2.
- Paolo VI, *Discorso ai membri dell'Unione Cattolica Stampa Italiana*, 23.01.1969, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/january/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19690123\\_stampa-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/january/documents/hf_p-vi_spe_19690123_stampa-cattolica.html) (20.03.2026).
- Paulus PP. VI, *Epistula apostolica Sabaudiae gemma*, 29.01.1967, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 113–123.
- Pius PP. IX, *Breve Dives in misericordia*, 16.11.1877, „Acta Sanctae Sedis” 10 (1877), s. 411–415.
- Pius PP. XI, *Litterae encyclicae Rerum omnium perturbationem*, 26.01.1923, „Acta Apostolicae Sedis”, 15 (1923) nr 2, s. 49–63; tłum. pol. *Encyklika Rerum omnium perturbationem*, tłum. P. Borkowski, „Rocznik Tomistyczny” 12 (2023) nr 1, s. 283–293.
- Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Clarius explendescit*, 14.02.1958, „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 512–513.
- Pius PP. XII, *Litterae apostolicae Quoniam omne datum*, 12.01.1952, „Acta Apostolicae Sedis” 44 (1952), s. 216–217.
- Pius PP. XII, *Litterae encyclicae De re cinematographica, radiophonica ac televisifica Miranda Prorsus*, 8.09.1957, „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957), s. 765–805; tłum. pol. *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 237–261.
- Rutkowski A., *Patron*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 59–60.
- Seweryniak H., *Teologie na „progu domu”*, „Kultura – Media – Teologia” 2010 nr 1, s. 9–22.
- Sobór Watykański II, *Dekret Inter mirifica o środkach społecznego przekazywania myśli*, 4.12.1963.

Św. Izydor – patron Internetu, internautów, informatyków, programistów, Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy w Łodzi, <https://katolickie.media.pl/index.php/publikacje/komunikaty-i-informacje/9349-w-izydor-p-a-t-r-o-n-internetu-internautow-informatykov-programistow> (24.03.2026).

*Traité de l'Amour de Dieu. Par Mgr François de Sales Evêque & Prince de Genève. A Lyon, Chez Pierre Rigaud, 1616; tłum. pol.: Święty Franciszek Salezy, Traktat o miłości Bożej, tłum. M. B. Bzowska, Kraków 2002.*

1375. rocznica narodzin dla Nieba św. Izydora z Sewilli – Patrona Internetu i Internautów, <https://www.ekai.pl/rocznica-narodzin-dla-nieba-sw-izydora-z-sewilli-patrona-internetu-i-internautow/> (24.03.2026).



# Polonia Sacra

- 7 **ks. Jacek Froniewski**  
The administration of the sacrament of anointing of the sick as a space  
for proclaiming the Gospel: Reality — possibilities — perspectives
- 25 **ks. Hubert Siefert**  
New funeral practices in the context of Catholic theology
- 45 **ks. Michał Wilkosz**  
Polish-language pastoral care in Germany. History, identity, and the role of the Polish  
Catholic Mission in the context of migration, pluralism, and religious transformations
- 77 **ks. Mariusz Woźniak**  
Is the biblical Covenant a 'Covenant of promise' or a 'Covenant of conditions'?
- 97 **Marcin Wojnicki**  
Spiritual communion as the desire for communion.  
Effectiveness and disposition in the light of theological tradition
- 117 **ks. Jan Dziedzic**  
The Church in the contemporary debate on euthanasia and assisted suicide
- 137 **Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM**  
The Sanctuary of Kalwaria Zebrzydowska as an example of outdoor preaching
- 167 **Adrian Mętel**  
Apocalyptic rhetoric and social context: A socio-rhetorical  
analysis of 2 Peter and the Apocalypse of Peter
- 185 **Maciej Szczepaniak**  
Patron saints of the media. Patrons of the media or of media professionals?

