



Polonia Sacra



Janez Vodičar SDB The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity • **Tibor Reimer SDB** The role of lay people in religious education. The competency of correlation of the religious education teacher • **Tadej Stegu** Lay persons in catechesis. Experience and challenges in the case of Slovenia • **Rev. Johannes van Voorst** Participation as “attingere” and Saint Thomas’ commentary on John 6:57 • **ks. Leszek Szewczyk** Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet • **Anna Emmanuela Klich OSU** Pawłowa zachęta do życia poddanego Duchowi Świętemu • **ks. Andrzej Dobrzyński** Oryginalna synteza nauczania Soboru Watykańskiego II • **ks. Piotr Sroczyński** Pielgrzymka jako pozalekcyjna forma katechezy • **ks. Szymon Drzyżdżyk, Karolina Rachwał** Obchody liturgiczne Wielkiego Tygodnia w świetle współczesnych badań nad wydarzeniami paschalnymi

volume
28
2024
1 issue

Polonia Sacra

28 (2024) nr 1

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://db.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/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), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oMi (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – biblioteka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S.T.L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oґmcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoł oґmconv (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

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

Fotografia na okładce

Wzgórze wawelskie (fot. H. Sławiński)

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2024 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. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 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, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

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

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskryptem 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.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.


Zasady wydawnicze

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

Spis treści


- 7 **Janez Vodičar SDB**
The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity
- 29 **Tibor Reimer SDB**
The role of lay people in religious education. The competency of correlation of the religious education teacher
- 41 **Tadej Stegu**
Lay persons in catechesis. Experience and challenges in the case of Slovenia
- 55 **Rev. Johannes van Voorst**
Participation as “attingere” and Saint Thomas’ commentary on John 6:57
- 75 **ks. Leszek Szewczyk**
Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet
- 101 **Anna Emmanuela Klich OSU**
Pawłowa zachęta do życia poddanego Duchowi Świętemu
- 125 **ks. Andrzej Dobrzyński**
Oryginalna synteza nauczania Soboru Watykańskiego II. 50. rocznica wydania „U podstaw odnowy” kard. Karola Wojtyły
- 139 **ks. Piotr Sroczyński**
Pielgrzymka jako pozalekcyjna forma katechezy
- 151 **ks. Szymon Drzyżdżyk, Karolina Rachwał**
Obchody liturgiczne Wielkiego Tygodnia w świetle współczesnych badań nad wydarzeniami paschalnymi

Janez Vodičar SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-8661-1077>
Janez.Vodicar@teof.uni-lj.si

University of Ljubljana
 <https://ror.org/05njb9z20>

The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity

 <https://doi.org/10.15633/ps.28101>

Janez Vodičar SDB — born 22.07.1964, Prof. dr., Salesian priest, currently he's Dean and teaches Didactics of Religion, Catechesis, Homiletics and Philosophy of Education at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. He is also a researcher in the fields of Education and Didactics (C. Mayes), Hermeneutics (P. Ricoeur), Rhetoric, Philosophy of Education (K. Liessmann, N. Noddings) and Education for Interfaith Dialogue (R. Kearney, S. Leimgruber). He regularly gives lectures in integrative gestalt pedagogy.

Article history • Received: 5 Jun 2023 • Accepted: 24 Nov 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity

The first Church was formed during the Pentecostal speech of the apostles. The first forms of evangelization were narratives of personal experiences with Jesus. With the formation of structures in the Church, the role of authority in official proclamation in worship also developed. We will try to show how a communal sharing of God's word is necessary for a communal participation in Christ's sacrifice on the way to synodality. Pope Francis encourages everyone to bear witness to Christ. We would follow the words that pope Francis wrote in the "Evangelii Gaudium": "We are not asked to be flawless, but to keep growing and wanting to grow as we advance along the path of the Gospel; our arms must never grow slack." The fear of losing touch with the sources of Revelation and from the diversity of faith experiences must not stop us from seeking a word that would, as at the first Pentecost, inspire people to live the gospel. The primary responsibility for more believers to participate in the sacrifice of the Word in our liturgy lies with those who can speak today. We will point out guidelines on how to educate for greater participation and open the possibility for institutional change through the homily as we know it today. We will also point out some good practices that reflect the possibility of education for the testimony of all believers needed for a synodal Church.

Keywords: homily, synodality, rhetoric, pope Francis, laity, authority in the Church

Abstrakt

Kazanie jako droga do Kościoła synodalnego. Możliwość kształtowania odpowiedzialnego laikatu

Pierwszy Kościół został ukształtowany podczas mowy apostołów podczas Pięćdziesiątnicy. Pierwsze formy ewangelizacji to opowieści o osobistych doświadczeniach z Jezusem. Wraz z powstaniem struktur w Kościele rozwijała się również rola władzy w oficjalnym głoszeniu w nabożeństwach. Spróbujemy pokazać, jak wspólne dzielenie się słowem Bożym jest konieczne do wspólnego uczestnictwa w ofierze Chrystusa na drodze do synodalności. Papież Franciszek zachęca wszystkich do dawania świadectwa Chrystusowi. Będziemy podążać za słowami, które papież Franciszek napisał w "Evangelii Gaudium": "Nie żąda się od nas, abyśmy byli niepokalani, ale raczej żebyśmy zawsze wzrastali, żyli z głębokim pragnieniem czynienia postępów na drodze Ewangelii i nie opuszczali rąk". Strach przed utratą kontaktu ze źródłami Objawienia i różnorodnością doświadczeń wiary nie powinien nas powstrzymać od poszukiwania słowa, które, podobnie jak podczas pierwszej Pięćdziesiątnicy, zainspiruje ludzi

The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity

do życia Ewangelią. Pierwszorzędna odpowiedzialność za większe zaangażowanie wiernych w ofiarę Słowa w naszej liturgii spoczywa na tych, którzy potrafią dzisiaj przemawiać. Wskażemy wytyczne dotyczące sposobów edukacji w celu większego uczestnictwa i otworzymy możliwość zmiany instytucjonalnej poprzez kazanie, tak jak jest to znane dzisiaj. Wskażemy również kilka dobrych praktyk, które odzwierciedlają możliwość edukacji dla świadectwa wszystkich wiernych potrzebnego dla Kościoła synodalnego.

Słowa kluczowe: kazanie, synodalność, retoryka, papież Franciszek, świeccy, władza w Kościele

This article is part of a project J6-4626 (Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osrediščene umetne intelligence) funded by ARIS.

The *Vademecum*,¹ which accompanies the preparatory document of the synodal journey, clearly indicates the direction of the universal Church in the matter of giving the laity a more responsible and intense role:

The entire People of God shares a common dignity and vocation through Baptism. All of us are called in virtue of our Baptism to be active participants in the life of the Church. In parishes, small Christian communities, lay movements, religious communities, and other forms of communion, women and men, young people and the elderly, we are all invited to listen to one another in order to hear the promptings of the Holy Spirit, who comes to guide our human efforts, breathing life and vitality into the Church and leading us into deeper communion for our mission in the world.²

It is a direction and a desire, but it requires a common search for the path to its realization.

-
- 1 Secretary General of the Synod of Bishops, *Vademecum for The Synod On Synodality*, <https://www.synod.va/en/news/the-vademecum-for-the-synod-on-synodality.html> (17.08.2023).
 - 2 Secretary General of the Synod of Bishops, *Vademecum for The Synod On Synodality*, p. 9–10, <https://www.synod.va/en/news/the-vademecum-for-the-synod-on-synodality.html> (17.08.2023).

The times in which we live bring many advantages that our ancestors could only dream of. And yet, man is losing ground. Instead of getting rid of fear, we see a conspiracy against humanity behind every unpleasant demand. The more we are connected through modern technology, the lonelier we are. We are increasingly alienated not only from others, but even from ourselves. To the extent that we uproot our connection to the past, lose our footing, and through the process of human emancipation erode all responsibility.³ In response to this immense weight of modern man, all kinds of remedies are emerging. But nothing seems to be able to satisfy the restlessness of a secularized society. All the achievements of science, modern technology, psychotherapy, medicine and social sciences cannot calm the frightened man.

Today, as so often in history, we expect to rely on tradition, on the heritage that our ancestors left us. Indeed, many are returning to the old, traditional solutions. Despite the high-profile attempts of all kinds of traditionalism, nationalism and conservatism, these solutions are not conducive to society. Christianity, which once guided, consolidated, and directed civilization, no longer finds its rightful place. Rodney Stark's assertion that the world is far more religious today than ever before⁴ gives us something to ponder. The leading sociologist, who has also written about the power of Christianity and its victory over the Roman legions, is convinced that a religious response to life's challenges is very much alive today. The question is only what response and in what way. The answer emerges from his research: the power of Christ and his salvation is still inviting and healing.⁵ Given that the churches in our localities are becoming increasingly empty, it is becoming more and more difficult to believe this.

The community of the church has always thrived on storytelling. The birth of the first ecclesial community is marked by the event of Pentecost, when the apostles spoke publicly for the first time about salvation

³ Ch. Delsol, *Sovraštvo do sveta*, Ljubljana 2019.

⁴ Cf. R. Stark, *The Triumph of Faith Why the World is More Religious Than Ever*, Wilmington, Delaware 2015.

⁵ Cf. R. Stark, *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*, New York 2011.

through Jesus Christ.⁶ Previously, the group formed by Jesus himself had been preserved by the testimonies of all those who had encountered the Risen Christ. Mary Magdalene was the first to speak, and then the other disciples also spoke about the event of the resurrection. The message was spread through preaching, and the Apostle Paul only picked up what was already known. His appearance, if we may call it that, in Athens is a typical example of a practice that had become established. “Paul stood up in front of the city council and said, ‘I see that in every way you Athenians are very religious’ (Ac 17, 22). The desire to help the Athenians to believe moved Paul to speak.

Throughout history, various storytelling traditions have developed. The early church relied on conversation, also a type of dialogue in liturgical terms, but it was not until John Chrysostom that the homily was elevated to a ‘higher’ rhetorical level, with the main speaker taking on an increasingly larger role and thus responsibility. His homilies, however, are full of questions and a kind of conversation with his listeners, which clearly shows that he wants to stay connected to his listeners.⁷ Over the centuries, preaching became the primary responsibility of bishops, and only authorized priests were allowed to preach. The mediaeval sermon increasingly became a reflection of the skill and knowledge of the preacher. It was not until the scholastic influence and the new monastic movements that more sobriety and a consistent quotation of Scripture were introduced. The Renaissance return to classical rhetoric and the demand for an edifying homily after the Council of Trent shaped what has survived to the present day, even though the Second Vatican Council reintegrated the homily into the immediate liturgical setting and opened it to a more communal focus.

The Homiletical Directory summarizes the four fundamental themes of the conciliar renewal for the area of the homily: the new place of the Word of God in the liturgical celebration; respect for the principles of the Catholic tradition of biblical interpretation; adaptation of the preacher to these new expectations; and consideration of the situation of the

⁶ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 732.

⁷ Cf. P. Beecher, *Homiletics*, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York 2023, <https://www.newadvent.org/cathen/07443a.htm> (17.08.2023).

faithful, their cultural and living conditions.⁸ The four points of reference should indeed lead to the fundamental goal of the homily, which should be “about the mysteries of faith and the standards of Christian life in a way suited to the particular needs of the listeners.”⁹ The same article emphasized the homily’s difference from other forms of teaching reflected in its liturgical context. This is to be achieved in three ways: by explaining the liturgical readings,¹⁰ by preparing the faithful community to realize the Eucharistic celebration of the Paschal Mystery,¹¹ and by advising how to bring the Gospel into the world of concrete life.

The question is how these goals can be achieved and whether the presently prevailing form and content is the best to achieve the goals set at a time when the institution is losing its primary authority in interpretation (of scripture?).¹² A homily that is merely a kind of performance according to the Gospel, with a more or less successful exposition, does not seem to achieve the set goals and does not lead to a deepened faith of the listeners, even less to a communicative faith in the era of digital man. Therefore, in this paper we want to show how a renewal of the homily is the first way to prepare a place in the Church more open to the proclamation of salvation in Jesus Christ today, built on communal responsibility and so paving the synodal way.

1. Authority in the homily

Although religiosity in general should grow, according to Pope Francis, the Catholic Church needs a fundamental cure because it lacks witness and redemptive power. The disease of clericalism, the desire

8 Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, 2.

9 Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, 11.

10 Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, 12.

11 Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, 13.

12 Cf. St. Scholz, *Strukturen im Umbau oder Abbruch? Wandlung und Wallfahrt von Bibelkulturen im digitalen Raum*, in: *Digitalisierung als Transformation? Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie*, Hrsg. T. Holischka, K. Viertbauer, Ch. Preidel, Berlin 2022, p. 165–179.

for power, is responsible for many of the shortcomings that weaken its witness and close the door to those who need its good news, the Holy Father said. “Clericalism, whether fostered by priests themselves or by lay persons, leads to an excision in the ecclesial body that supports and helps to perpetuate many of the evils that we are condemning today.”¹³ Clericalism is always about the abuse of power.¹⁴ Despite the changes in the understanding of the priest as the only one who may and is able to offer the sacrifice of Christ, which has been greatly consolidated since the Tridentine renewal, clericalism is still present even after the Second Vatican Council. Especially since the role of the priest as the only ‘alter Christus’ is strongly emphasized and therefore the promotion of the common priesthood at the level of community life has not increased significantly.¹⁵ While many radical critics see the solution to the disease of clericalism only in the abolition of the ministerial priesthood, the Pope and the universal Church have for some time been seeking a renewal of the role of the priest and his way of life in the midst of the community. The priest is to be more and more a shepherd, smelling of the sheep, and being one of them.¹⁶

A community based solely on the authority of the overseer will hardly be the image of the early Church community of the redeemed believers. The fundamental question, therefore, is how to renew the life and work of the priest in order to avoid the pitfalls of clericalism and build a more co-responsible community. “How are we treating the people of God? I dream of a church that is a mother and shepherdess. The church’s ministers must be merciful, take responsibility for the people and accompany them like the good Samaritan, who washes, cleans and raises up his neighbor. This is pure Gospel. God is greater than sin. The structural

¹³ Francis, *Letter of his Holiness Pope Francis to the People of God*, 2018.

¹⁴ Cf. G. Abraham, *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, “*International Studies in Catholic Education*” 12 (2020) nr 2, p. 207.

¹⁵ Cf. G. Abraham, *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, “*International Studies in Catholic Education*” 12 (2020) nr 2, p. 208.

¹⁶ Cf. G. Abraham, *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, “*International Studies in Catholic Education*” 12 (2020) nr 2, p. 213.

and organizational reforms are secondary—that is, they come afterward. The first reform must be the attitude. The ministers of the Gospel must be people who can warm the hearts of the people, who walk through the dark night with them, who know how to dialogue and to descend themselves into their people's night, into the darkness, but without getting lost. The people of God want pastors, not clergy acting like bureaucrats or government officials.”¹⁷ The words of Pope Francis give direction to the action of the leader of the Church, which should strive to become a place of healing of wounds, a voice of salvation today.

The homily is the only contact the priest has with the whole community, it is regular, it is part of his duties, and it is up to him how he performs it. If we take seriously the demand for a homily that works in the spirit of the new evangelization, we must remember that it is “first of all an introduction to friendship with Jesus and a way in his discipleship.”¹⁸ However, the very authority of the homily, attributed only to the clergy, is an obstacle to the consolidation of a genuine relationship with Jesus and points to the possibility of abuse in terms of the aforementioned authority. The fact that it relates to the liturgy is significant: “It is because the homily is an integral part of the Church's worship that it is to be delivered only by bishops, priests, or deacons. So intimate is the bond between the table of the Word and the table of the altar that it is fitting that ‘The Homily should be given by the priest celebrant himself’ (General Instruction of the Roman Missal, 66), or, in any case, always by one ordained to preside or assist at the altar.”¹⁹ While noting that lay people can also make a significant contribution, it is made clear that this is only done in other circumstances that clearly have nothing to do with the liturgy. This makes clergy into even more isolated and detached individuals, thus risking to make them lose touch with life. This ‘ontological’ otherness that comes with ordination and can develop into clericalism harms everyone in different ways. “The laity is victimized and

17 A. Spadaro, *A Big Heart Open to God: An interview with Pope Francis*, 2013, <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis> (17.08.2023).

18 A. Šegula, *Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah*, “Bogoslovni vestnik” 78 (2018) n. 2, p. 456.

19 *Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Homiletic Directory*, 5.

infantilized; the clergy is isolated and expected to be superhuman.”²⁰ It is precisely because of this double harm that it makes sense to start at the source: the question of authority, because the article above makes clear who has authority in worship and thus in preaching.

There is nothing wrong with authority itself, as long as it does not degenerate into authoritarianism. Being the only one at the microphone, standing before a crowd that has no right to dissent, being seen as the only expert in the whole congregation, and invoking God’s authority can lead to a quick degeneration from healthy authority to sick authority. Pope Francis expressed during a visit to Ireland that authoritarianism is synonymous with clericalism.²¹ He adds that the special mission and place that an ordained person has in the Church does not equal abuse. Only when we use the power that a position gives us to dominate, control, and subjugate others in one way or another, does it become authoritarianism.

The authority of the ordained person in worship derives from an understanding of revelation.

Thus the Church’s mission is not an addition to that of Christ and the Holy Spirit, but is its sacrament: in her whole being and in all her members, the Church is sent to announce, bear witness, make present, and spread the mystery of the communion of the Holy Trinity.²²

God comes to us through the Church. In order to make his presence authentically known, bishops and priests are appointed as his co-workers. “They are ‘heralds of faith, who draw new disciples to Christ; they are authentic teachers’ of the apostolic faith ‘endowed with the authority of

²⁰ C. Wooden, *Clericalism: The culture that enables abuse and insists on hiding it*, 2018, <https://www.americamagazine.org/faith/2018/08/22/clericalism-culture-enables-abuse-and-insists-hiding-it> (28.07.2021).

²¹ Cf. C. Wooden, ‘Elitist, clericalist’ church allows abuse to thrive, pope says, 2018, <https://www.ncronline.org/news/accountability/elitist-clericalist-church-allows-abuse-thrive-pope-says> (28.07.2021).

²² *Catechism of the Catholic Church*, 738.

Christ’.”²³ The fundamental task of the Church is to preserve the truth of the true faith, the truth that alone liberates.²⁴

2. A new direction in preaching

By emphasizing the shared responsibility through the baptismal priesthood, the Second Vatican Council sought to move beyond authoritarian pastoralism and open up by placing the proclamation of Christ in a concrete time and place.²⁵ Despite these efforts, the old structure remained largely intact and the changes did not correct the deeper inner motivations of the Church.²⁶ The search for a new evangelization, according to Pope St. John Paul II, not only brought about the need for new forms of proclamation, but also revealed the need for a reorientation of the entire structure of the Church. Therefore, Pope Francis does not just stick to calls to fight against the old, ossified structures, but also points out the reasons and the direction of how and where we should go as a faithful community. “The Church is called to be the house of the Father, with doors always wide open. One concrete sign of such openness is that our church doors should always be open, so that if someone, moved by the Spirit, comes there looking for God, he or she will not find a closed door.”²⁷ The question is how to accomplish this openness so that the inspiration of the Spirit can come alive. According to the Pope, coldness and exclusion from active life after the sacraments is one of the locks that keep many from entering.

The way to warm and open the participation of all in the fundamental sacrament of the Church, the Eucharist, is certainly the homily. However, the fact that it is expressly reserved for the priestly ministry and excludes others can be a major obstacle from the outset. Not so much

²³ Catechism of the Catholic Church, 888.

²⁴ Cf. Catechism of the Catholic Church, 890.

²⁵ Cf. T. Stegu, *Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem*, “Bogoslovni vestnik” 76 (2016) n. 2, p. 396.

²⁶ Cf. G. Abraham, *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, p. 208.

²⁷ Francis, *Evangelii Gaudium*, 47, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (28.04.2023).

because of the person who delivers the homily, but because of the consciousness of the one who delivers it and of those who 'come' to hear it. In order to pass on the treasure of faith in a right and dignified way, and at the same time to open the door to this treasure to all who wish to hear it, one only has to look at how the homily is understood today. The Pope is clear about what it is meant to be and what its purpose is:

The homily has special importance due to its eucharistic context: it surpasses all forms of catechesis as the supreme moment in the dialogue between God and his people which lead up to sacramental communion. The homily takes up once more the dialogue which the Lord has already established with his people.²⁸

It must be more than instruction, as the Directory points out. It is a conversation that is currently difficult to derive from the homilies as we know them. Especially since it should be an ongoing conversation between a person who is in some way connected to or seeking God, and the preacher should just get on with this process. It is even more challenging to have a conversation of communion, which is a fundamental characteristic of the Catholic Church, if we do not listen to the faithful, and even more difficult if we do not listen to God. It is precisely because of this double connection that the Pope places even greater emphasis on the liturgical framework of the homily, which is a continuation of the renewal of the Second Vatican Council:

When preaching takes place within the context of the liturgy, it is part of the offering made to the Father and a mediation of the grace which Christ pours out during the celebration. This context demands that preaching should guide the assembly, and the preacher, to a life-changing communion with Christ in the Eucharist.²⁹

Connection with God involves connection of people, which requires a high degree of openness.³⁰ Openness is hardly reflected in the notion,

²⁸ Francis, *Evangelii Gaudium*, 137.

²⁹ Francis, *Evangelii Gaudium*, 138.

³⁰ Cf. S. Kranjc, *Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca*, "Bogoslovni vestnik" 80 (2020) n. 3, p. 490.

often shared by both worshippers and preachers, that only the worship leader is connected to God and therefore has the authority to instruct the worshippers. Such approach describes a connection with God that is hardly conducive to the necessary conversation of the whole congregation with God.

The Pope also points out how to open this space in the liturgy when he first writes about the nature of the Church. He compares her to a mother caring for her children:

It reminds us that the Church is a mother, and that she preaches in the same way that a mother speaks to her child, knowing that the child trusts that what she is teaching is for his or her benefit, for children know that they are loved. Moreover, a good mother can recognize everything that God is bringing about in her children, she listens to their concerns and learns from them. The spirit of love which reigns in a family guide both mother and child in their conversations; therein they teach and learn, experience correction and grow in appreciation of what is good. Something similar happens in a homily.³¹

Words that any zealous preacher would surely repeat. The first question to be answered, therefore, is how it is that the benevolent mother-talk, so desirable, so rarely occurs in preaching.

3. Homily is not persuasion

The history of Christian preaching began to follow the Aristotelian model of communication relatively early in its development. Aristotle's communication is conditioned in the spirit of the times by rhetoric, which served to regulate public life and is understood as such from this context of communication established at the time. It is based on the art of persuasion, which in the process of communication leads to successfully convincing the listener of what one wishes to communicate.³² The success of the persuasion process depends largely on the speaker's ability to use both external and internal means (of communication?). It is of particular interest to us that Aristotle emphasizes that this is the case with

³¹ Francis, *Evangelii Gaudium*, 139.

³² Cf. Aristotel, *Retorika*, Ljubljana 2011, 1355a.

listeners who are unable to gain a comprehensive insight into matters when faced with many facts nor to draw logical conclusions without sufficient context.³³ Something similar has also been accepted by modern communication science in the last century as the basis of any regularity of communication. This model was soon called linear because it is based on the power of the communicator, and it is the communicator who is the only one able to and obliged to control the whole communication process.³⁴ In the early centuries, when the Church spread more by word of mouth than in public places, this model was unnecessary and even often suspect. Faith is a gift of God, and catechumens were helped by careful personal instruction to discern it and understand it from the larger picture of revelation. St. Augustine, with his thorough knowledge of classical rhetoric, responded effectively to the challenge of growing numbers of believers as Christianity became the official religion (of the Roman Empire?). The leader was able to use the opportunity of his rhetorical skills and witness to lead them along the path of faith. Because of the authority Augustine still enjoyed later in the Church, he influenced the formation of the tradition of the Church's liturgical oratory to this day.³⁵ Here, deep in the unconscious background of the ecclesiastical orator lies the conviction that the audience is ignorant and finds it difficult to think logically in matters of faith and revelation, as Aristotle argues.

Thus, very early in the preaching tradition, it was understood that it is the preacher who shapes the message for the whole congregation. The homily does not exist before the preacher prepares it—it begins with the preacher, and in a sense the sermon is finished before it is spoken before the faithful gather. Moreover, the homily is almost invariably a monologue. The preacher's success is measured by the extent to which he gets his listeners to follow his message and adopt it into their lives.³⁶ In preaching, it is increasingly forgotten that there are two sides in the communication process—the preacher and the congregation. In this form of communication, only the voice of one side is heard, which is not

³³ Cf. Aristotel, *Retorika*, 1357a.

³⁴ Cf. E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, "Diacovensia" 28 (2020) n. 1, p. 109–110.

³⁵ Cf. E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, p. 111.

³⁶ Cf. E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, p. 112.

conducive to a community that celebrates the offering of God's Word together and lives as a community through and from the sacraments.

Thus, it is not surprising that homily listeners are gradually becoming mere consumers of religious content and theological doctrines—they can only decide on the type of sermon they hear in church on Sundays and whether they like it or not. In other words, the religious community becomes passive observers of the religious spectacle put on by the clergy. This is in stark contrast to what the worship service is intended to do. Similarly, the homily does not follow a maternal address, as Pope Francis suggests. If the art of persuasion is to get the listener to respond to the speaker's appeal, that is hardly the case in this form of communication and in a world where people receive hundreds of messages every day. Popularity of the message does not equate conversion, which an address during worship should lead to.³⁷ It is even less related to the communicants' participation in the celebration of the sacraments. Taking an active role is necessary for success of persuasion, which in itself cannot be successful, since it is not enough to be persuaded to believe. Two fundamental problems arise from this understanding of worship communication: the sense of powerlessness of the preachers and the sense of powerlessness of the proclamation itself among the listeners.

In this sense, preaching as the transmission of facts and well-defined answers can miss its target if it offers solutions to problems that do not exist or answers questions that the listeners do not actually ask. Such model of communication also springs from the belief that more knowledge about God and the church will lead to a more Christian life.³⁸ Especially in a time when we already live in a culture of individualism and indifference, only active participation and inner transcendence of linear communication can move individuals to follow the message.³⁹ Paul Watzlawick has clearly shown that every communication is in some way an interaction.⁴⁰ His first statement, which is that we cannot avoid communicating, already challenges the model of linear and thus homiletic

37 Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, Grand Rapids 2005, p. 21.

38 Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, p. 113.

39 Cf. I. Nežič Glavica, *Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju*, "Bogoslovni vestnik" 79 (2019) n. 1, p. 198.

40 Cf. E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, p. 114.

communication. If I, as a preacher, imagine my congregation as a vessel into which I simply pour the message, I am completely wrong. In this process, the sender of the message is always the receiver. We need to adapt to this interactional model the consciousness of the preacher—the communicator—and the place of the receiver—the hearer—in our worship proclamation.⁴¹ We do not change the message, the Word of God, but actively include it in the process of communication. Theologically, this is based on the dialogical communication that God has in the course of the history of revelation, first with the chosen people and then with the Church. Finally, the Word became incarnate and dwelt among us. This, then, is also a model that can help us overcome the fear of losing revelation and overcome the awareness of the abuse of authority that manifests itself in clericalism, which is clearly based on a misguided model of communication that is theologically inappropriate for the form of worship in the Eucharist and for the life of the Church. The persuasive form of preaching, following the Aristotelian model of rhetoric, is closer to manipulation than to guidance in the journey of faith.⁴²

We will only follow the possible changes that the preacher, the communicator, makes in his homily. At first glance, this seems to follow the old linear path of the Aristotelian model of persuasion. However, in the triangle of communicator, message, and receiver, we want to highlight the one who currently bears the greatest responsibility and has all the means to change the process of homiletic communication. In this way we want to turn the negative authority to the good: It is the power of the speaker that can help to change the situation of the Church, in which the Word no longer comes alive and does not draw itself into true divinity.

In such moments, the Church takes on a different face and, at best, a different language. The constant pressure that makes every message sound forced and desperate then falls away. Faith becomes a sincere offer, and not a few people accept it gratefully.⁴³

41 Cf. D. Kraner, *Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetost*, "Bogoslovni vestnik" 78 (2018) n. 2, p. 611–624.

42 Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, p. 32.

43 E. Flügge, *Žargon prizadetosti: Kako Cerkev umira zaradi svojega jezika*, Ljubljana 2017, p. 149.

4. Homily as a Synodal Path

In conclusion we offer some concrete suggestions that can help preserve preaching and create a space in worship as increasingly emphasized by the Church's teaching. We list those that are possible and appropriate for the worship leader and do not require any special skills, apart from intellect and due diligence. The proposals are also part of the renewal of the demands of the New Evangelization, which aims to renew the whole society from within.

The first thing we can do as worship leaders is to keep reminding ourselves that we are part of a community of believers and seekers. The easiest way to show this outwardly, and thus to reinforce it within ourselves, is to cultivate physical closeness and genuine eye contact, which requires a much greater responsiveness on the part of the preacher. If in classical rhetoric the body is only one component of persuasion, in Catholic theology the body is the basis of sacramentality. Therefore, knowing that I am preaching with my whole body, and not just that I am persuasive, means that I am faithful to the Incarnate Word. The celebration of the Eucharist is a re-presentation of the Body of Christ; therefore the full presence of the preacher is also a way of witnessing to the faithful that they are fully involved in this process of transubstantiation. At the same time, the preacher becomes more vulnerable as he sees and experiences the congregation's response to his own preaching. To be fully present necessarily involves the whole person, who is always a physical being with a face that reveals his personality. It is precisely this living presence of the Eucharistic minister that will help to lift him, at least partially, out of the patronizing attitude of clericalism. Testimony, which according to St. Augustine has greater power than mere teaching, will thus become much more prominent, and only through it will the true authority that comes from a life of faith and the real presence of Christ emerge.⁴⁴

Similarly, the preacher will show his own vulnerability through his exposure. Thus, instead of playing the role of the preacher or even hiding behind it, he will need to reveal his true humanity and expose his

44 Cf. E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, p. 118.

positive and negative sides to the listeners, in order to truly belong to the community to which he preaches. Worship is only genuine when there is a real human being behind it. Many people today come to church only half-heartedly. They do not even know each other, and if they do, they try to show off in the community of believers the same way as they do on digital social networks: with their best character traits. Christ has always known man and invited him to free himself from the filth that paralyzes him. Therefore, true Christian worship is only possible where man can participate in all sincerity. The testimony of the leader most profoundly contributes to this. His vulnerability gives courage, and his trust in God's power is the true authority that leads to the fullness of the proclamation. At the same time, the preacher becomes more and more one of the people and no longer just someone who stands in front of people.⁴⁵

This also addresses the needs of two-way communication, which requires the preacher to be attuned to his listeners. The preacher must find ways to facilitate communication and do everything possible to ensure that the message is heard and understood and open to further interpretation. The very fact that he stays with his congregation for a while after the service, or better yet, that he stimulates a conversation about the homily, is one way to facilitate at least partially open interactive communication. Marriage, Bible, youth, and student groups, in which he encourages the participants to comment on the Word of God on Sunday, provide the worship leader with an opportunity to understand his congregation and listen to their experiences and ability to grasp the biblical message. In this way, he also sets himself apart from the perception that he is the only one competent to interpret the Word of God. At the same time, this makes it easier to overcome the passivity of believers, who often feel much more comfortable listening silently to an expert than taking an active stand, and who therefore find it more difficult to actively engage with the proclamation.⁴⁶

Words in themselves have no meaning—it is the hearer who gives meaning to the words. Therefore, the meaning of the biblical message cannot be expected to be received directly from the biblical text or the preacher's confession, but the process by which hearers internalize the

45 Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, p. 26.

46 Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, p. 28.

message and 'translate' it into their own understanding must be considered. The need to follow the theme of the homily in various contemporary forums can help the preacher understand his congregation and their process of understanding. As a mother uses the words of her children and patiently builds upon them, so should the preacher draw upon the meanings that the believers can grasp, patiently unpacking the deeper contents of Revelation. He will succeed most easily if he is close to the real lives of his believers. The preacher should strive for concreteness, but not in an abstract way, by merely highlighting the text in its context, but by expressing its meaning in the life situations of the listeners.

Listening is a prerequisite for any meaningful dialogue in preaching. For this reason, we should stop taking listening for granted, but consider it a crucial factor in the proclamation of the 'saved' life in any community. Simply paying attention to the reactions of the faithful during the homily, listening to the comments after Mass, and suggesting topics worth addressing can lead to what is called a 'conversational homily'. This is not a matter of going among the faithful with a microphone and introducing some kind of maieutic method into the homily. In that way, the priest would only be emphasizing his authority, his place, without giving space to the One who gathers us all. Since it is a conversation with the life of the believers, the homily must reflect real life. Jesus always goes to concrete people, addresses them directly and shows them in a very practical way the consequences of their action or inaction. Today's preachers also have this opportunity. It is a special way of living and working that allows us to do this. When we are open to such moments and can include them in our preaching, a space of conversation opens up that teaches us that we are all one Church and we only have one teacher. We can therefore understand Wesley Allen when he points out that a conversational homily

...begins with the recognition that the proclamation of the Gospel is the responsibility of the whole Church and that it is done through a matrix of theological, religious, political, and personal conversations and is not simply the responsibility of a single preacher proclaiming from the pulpit.⁴⁷

47 E. Šeba, *Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku*, p. 124.

Our desire to tell the story of God and our salvation in our communities is good, but the way of speaking as a kind of performance is wrong. Our desire to connect people to the truth of God is right, but speeches given only for show will not accomplish this.⁴⁸ A model for an approach that goes beyond authoritarianism and clericalism is the apostle Peter. His encounter with Cornelius (Acts 10) shows how we can listen to God and people at the same time, and how Peter is transformed in the process. His faithfulness to the tradition of not ingesting anything unclean began to change in his encounter with the Gentile. But first, he had to enter into conversation with him, listen to him, and even follow him. Cornelius accepted the message and changed his life because he felt that his life meant something to the God that Peter represented. Because Cornelius accepted the message, Peter also understood the revelation better. It was not a matter of monological persuasion, abuse of authority, clericalism, but of the message, a conversation, “this is an enrichment which does not consist in objects but in persons who share themselves in dialogue.”⁴⁹ When Cornelius entered the community of believers with his house, Peter understood that the Church of Jesus Christ must go its own way, welcoming even those whom it would not welcome according to its own purely human judgement. It was a dialogue that fundamentally opened obedience to the divine inspiration: to be called into the Church and to open it to all.

References

- Abraham G., *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, “International Studies in Catholic Education” 2 (2020), p. 206–217.
- Aristotel, *Retorika*, Ljubljana 2011.
- Beecher P., *Homiletics*, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York 2021, <http://www.newadvent.org/cathen/07443a.htm> (27.07.2021).
- Catechism of the Catholic Church*, https://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM (27.04.2023).
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments*,

⁴⁸ Cf. D. Pagitt, *Preaching Re-imagined*, p. 18.

⁴⁹ Francis, *Evangelii Gaudium*, 142.

- Homiletic Directory, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20140629_direttorio-omiletico_en.html (27.04.2023).
- Delsol Ch., *Sovraštvo do sveta*, Ljubljana 2019.
- Flügge E., *Žargon prizadetosti: Kako Cerkev umira zaradi svojega jezika*, Ljubljana 2017.
- Francis, *Evangelii Gaudium*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (28.04.2023).
- Francis, *Letter of his Holiness Pope Francis to the People of God*, 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html (27.07.2021).
- Kraner D., Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetost, "Bogoslovni vestnik" 78 (2018) n. 2, p. 611–624.
- Kranjc S., Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca, "Bogoslovni vestnik" 80 (2020) n. 3, p. 489–503.
- Nežič Glavica I., Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju, "Bogoslovni vestnik" 79 (2019) n. 1, p. 191–202.
- Pagitt D., *Preaching Re-imagined*, Grand Rapids 2005.
- Scholz St., *Strukturen im Umbau oder Abbruch? Wandlung und Wallfahrt von Bibelkulturen im digitalen Raum*, in: *Digitalisierung als Transformation? Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie*, Hrsg. T. Holischka, K. Viertbauer, Ch. Preidel, Berlin 2022, p. 165–180.
- Spadaro A., *A Big Heart Open to God: An interview with Pope Francis*, 2013, <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis> (27.07.2021).
- Stark R., *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*, New York 2011.
- Stark R., *The Triumph of Faith Why the World is More Religious Than Ever*, Delaware, Wilmington 2015.
- Stegu T., Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem, "Bogoslovni vestnik" 76 (2016) n. 2, p. 393–403.
- Secretary General of the Synod of Bishops, *Vademecum For The Synod On Synodality*, <https://www.synod.va/en/news/the-vademecum-for-the-synod-on-synodality.html> (27.04.2023).

The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity

- Šeba E., Neke novije komunikacijske teorije i njihova primjena na homiletiku, "Diacovensia" 28 (2020) n. 1, p. 107–127.
- Šegula A., Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah, "Bogoslovni vestnik" 78 (2018) n. 2, p. 451–460.
- Wooden C., Clericalism: The culture that enables abuse and insists on hiding it, 2018, <https://www.americamagazine.org/faith/2018/08/22/clericalism-culture-enables-abuse-and-insists-hiding-it> (28.07.2021).
- Wooden C., 'Elitist, clericist' church allows abuse to thrive, pope says, 2018, <https://www.ncronline.org/news/accountability/elitist-clericist-church-allows-abuse-thrive-pope-says> (28.07.2021).

Tibor Reimer SDB


 <https://orcid.org/0000-0001-5005-3942>

Tibor.Reimer@frcth.uniba.sk

Comenius University Bratislava

 <https://ror.org/0587ef340>

The role of lay people in religious education. The competency of correlation of the religious education teacher

 <https://doi.org/10.15633/ps.28102>

Tibor Reimer SDB—Doc. ThDr., PhD., associate professor at Comenius University, vice-dean of the Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius, member of the Department of Practical Theology, engaged in religious pedagogy and catechetics.

Article history • Received: 10 Aug 2023 • Accepted: 20 Dec 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

The role of lay people in religious education. The competency of correlation of the religious education teacher

The quality of religious education in schools is primarily a matter of the quality of the religious education teachers. In this paper we want to explore different professional perspectives on the acquired competences of the religious education teacher and we want to focus our attention on his specific competency of correlation to linking faith and the life of pupils, Church and school, and Church and society. Therefore, we understand the religious education teacher as a “tightrope walker” who is able to maintain a balance between these different environments.

Keywords: religious education, teacher of religion, competences, lay faithful

Abstrakt

Rola osób świeckich w edukacji religijnej. Kompetencje korelacyjne nauczyciela religii

Jakość nauczania religii w szkołach to przede wszystkim kwestia jakości nauczycieli religii. W niniejszym artykule chcemy przeanalizować różne perspektywy zawodowe dotyczące nabywanych kompetencji nauczyciela religii i skoncentrować uwagę na jego specyficznym kompetencji korelacji w zakresie powiązania wiary i życia uczniów, Kościoła i szkoły, Kościoła i społeczeństwa. Nauczyciel religii rozumiany jest jako “linoskoczek”, który potrafi zachować równowagę między odmiennymi środowiskami.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, nauczyciel religii, kompetencje, wierni świeccy

The current religious-pedagogical debate – also in the context of the reform of the state curriculum for primary schools in Slovakia – concerns a change in the paradigm of religious education, which is oriented more towards the outputs than the inputs of education, and has paid its attention in particular to the competences of the pupils. However, the issue and the question of the competences of religious education teachers seemed to remain on the periphery of attention, although ultimately the quality of education depends more on the quality of teachers and their organization of teaching and learning than on the updated educational programme. But what do teachers need to know to ensure such quality? Are competences something that a teacher has, something that can be learned, something that is a given and that he or she must develop? Where will the teacher learn it and how will he or she learn it?

Various researches¹, that have dealt with the competences of the religious education teacher, bring about the desirable figure of a teacher who implements informed and demanding teaching and is competent in his subject. This means that the teacher of religion, although result-oriented, does not neglect the process of education and is sensitive to the individual problems of the children and young people to whom he or she offers help in life. In doing so, he does not only offer information about the biblical experience found in the tradition, but is oriented to the pupils' contemporary experience and enables them to learn independently, on their own responsibility and initiative, and by a variety of methods. Teachers are thus those who encourage, support and accompany the process of independent learning for pupils. This requires the activation of learning processes that are based on life, and an emphasis on learning outcomes acquired through cognition and reflection. This means that in the teaching of religion, faith is inextricably linked to life. Religious education teachers are literally “bridge builders”: they build bridges between the message of faith and the lives of pupils, between the Church and the school, between the Church and society, and between believers and non-believers. It follows that a religious education teacher needs to have sufficient correlative competence to hold together sometimes very

1 P. Kliemann, H. Rupp, *1000 Stunden Religion*, Stuttgart 2000, p. 49.

contradictory elements. Hans Mendl² therefore refers to the teacher of religion as a “tightrope walker” who is required to maintain a balance between the differing demands.

In this paper, we want to explore different professional perspectives on the acquired competencies of religious education teachers. In a particular way, we want to focus our attention on his specific competency of correlation, a role as a “bridge builder” and especially as a “tightrope walker” who is able to maintain a balance between different worlds.

1. Competences of religious education teachers

Historically, there have been very different ideas about what constitutes good religious education and, in this context, a good religious education teacher. According to different religious pedagogical conceptions, the idea of a teacher varies considerably in some cases: other competences require material-kerigmatic or hermeneutical teaching, others require problem-oriented or correlative teaching of religious education. And it is clear that the historical development of the religious education teaching profession can also be seen as a history of increasing professionalization in the tensions between Church, State, school, pedagogy and theology. However, this process of professionalization, in the sense of an intercommunicative, institutionally situated development of professional competencies, is, according to Bernhard Grümme³, crucial for teachers to avoid both purely intuitive action and the linear transfer of academically acquired knowledge into pedagogical practice. Academic preparation nowadays has to take considerably more account of subject-specific, pedagogical, psychological and didactic requirements strictly related to the professional field.

This means, in particular, the need to deal with the profession of religious education teacher as such. In doing so, research on the education and professionalization of the religious education teacher, according to

2 H. Mendl, *Handwerker, Künstler, Meister. Eine Problemstudie zum Erwerb eines professionellen Habitus*, “Jahrbuch für Religionspädagogik” 22 (2006), p. 69.

3 B. Grümme, *Der Religionslehrer als Seiltänzer. Zur Frage der Religionslehrerkompetenzen*, “Münchener Theologische Zeitschrift” 60 (2009), p. 79.

Stefan Heil and Hans-Georg Ziebertz⁴, provides us with several perspectives and conceptions. The personalistic conception highlights rather the individual aspect of the teaching profession and sees teacher education primarily as personality development. Being a religious education teacher is linked to the development of one's own personal faith. The conception that understands the religious education teacher as a social role emphasizes the interconnectedness of the teacher's role in the different, partly different expectations of different agents such as society, politics, the Church, school, pupils, colleagues. Rather, it is up to the religion teacher to create his or her own role identity in the web of expectations and possibilities that are associated with the different agents, e.g. his or her involvement in the Church, etc. The activity approach projects the professional activity of the religious education teacher in terms of everyday practice and the competences necessary for it. In doing so, the teacher's activity is defined by the categories of teaching and learning, which are still among the main activities of the teacher in current competence models.

Because competences are always domain-oriented and related to specific tasks, these general didactic considerations about the professionalism of the teacher figure must be concretized in terms of religious education. Different models of competence can be found for religious education. Nadja Ringel considers that competences in religious education depend on the situational circumstances and goals of religious education, on the principles underlying the religious teacher's actions, and on the individuality of the religious teacher as manifested in his or her actions. Ringel distinguishes between professional, didactic, psychological and personal competences. The professional competences include theological knowledge and theological reflection and judgment. This also includes the ability to show children what the Christian faith has to do with their lives and how theological content can be translated into the pupils' thinking. Didactic competence is important for independent planning, implementation and reflection in religious education. The religious education teacher also needs psychological competences

4 S. Heil, H.-G. Ziebertz, *Professionstypischer Habitus als Leitkonzept in der Lehrerbildung*, in: *Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus*, Hrsg. H.-G. Ziebertz, S. Heil, H. Mendl, W. Simon, Münster 2005, p. 41.

for orientation in the world of children's lives and experiences. These psychological competencies include perceptual competencies and communicative competencies. Religious education teachers need to develop a culture of conversation and reflect on their communicative behavior in relation to the aims and content of religious education. Personal competences include, in addition to learning competences such as the willingness to reflect critically on one's own actions and to learn from pupils, above all an authentic witness to the Christian faith, as well as social competences⁵.

There are currently several catalogues of competences which are understood as the basis of professionalism for teachers of religion and which, despite all the changes in emphasis, show considerable similarities. On closer analysis, however, there is a need to clarify whether there is such a thing as a hierarchy of competences. Is there one competence that dominates the others and which eventually commands all the others as well? Different authors give different answers to this question. For Ringel, the person of the religious education teacher, his credibility and authenticity play a central role. Matthias Hahn and Rein-er A. Neuschäfer⁶, on the other hand, emphasize the dominance of professional knowledge and skills over personality and learning climate. According to Fritz Oser⁷, the competence of teachers to prepare clear and well-structured lessons is a decisive factor.

As we can see, the difference between personal and learning emphasis is considerable. The concept of the religious education teacher as a "tightrope walker" comes to the rescue, suggesting that the crucial correlative skill is to balance different and quite distinct elements and roles, and to unite what in fact appear to be incompatible elements.

5 N. Ringel, *Was ich nicht alles können muß. Religionspädagogische Handlungskompetenzen von Religionslehrer/innen an Grundschulen*, Essen 2001.

6 M. Hahn, R. A. Neuschäfer, *Kompetent für differenzierenden und individualisierenden Religionsunterricht*, "Zeitschrift für Pädagogik und Theologie" 58 (2006) H. 2, p. 136–148.

7 F. Oser, *Standards: Kompetenzen von Lehrpersonen*, in: *Die Wirksamkeit der Lehrerbildungssysteme. Von der Allrounderbildung zur Ausbildung professioneller Standards*, Hrsg. F. Oser, J. Oelkers, Chur-Zürich 2001, p. 215–342.

2. Religious-didactic knowledge as “religious-correlation competence”

Being and becoming a religious education teacher means acquiring and mastering professional knowledge and skills, confronting the underlying motives and convictions of the faith, and having the ability to use one’s own resources in a meaningful way. Being or becoming a good religious education teacher is not the same as being a good theologian or a strong believer. Although the professional competence of religious education teachers is related to theological expertise and is related to the pursuit of one’s own faith, it does not end there, but goes beyond it. Therefore, Mirijam Schambeck argues that religious-didactic knowledge, which is closely related to religious knowledge, should be considered as a decisive factor of teacher competence⁸.

Religious education, according to Schambeck, works differently in school than teaching mathematics or arithmetic. This is due to the different structure of knowledge in these two academic disciplines. Mathematical learning in school is characterized by a linear increase in complexity, from simpler to more complex. In religious education, the situation is different. Discussing the question of God with primary school children is perhaps even more difficult than with pupils, who, because of their cognitive developmental structure, find it easier to cope with the complexity of thinking. While mathematical learning in school is characterized by a linear increase in complexity, the discussion of theological topics is characterized by complexity present at the core. Thus, the better prepared teachers are in terms of religious and didactic knowledge, the more likely they are to deliver good lessons and the more likely students are to learn successfully⁹.

8 M. Schambeck, Was Relilehrer/innen können müssen: Religionsbezogene Korrelationskompetenz als Profilvermerkmal professioneller (Handlungs-) Kompetenz von Religionslehrkräften – eine Konzeptualisierung in den Spuren der COACTIV – Studie, “Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik” 17 (2018) H. 1, p. 129.

9 M. Schambeck, Was Relilehrer/innen können müssen: Religionsbezogene Korrelationskompetenz als Profilvermerkmal professioneller (Handlungs-) Kompetenz von Religionslehrkräften – eine Konzeptualisierung in den Spuren der COACTIV – Studie, “Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik” 17 (2018) H. 1, p. 130.

On the one hand, religious knowledge is identified with a domain of knowledge that, although not directly translated into teaching topics, is constructed by them. Teachers need to be able to justify and argue why certain facts are this way and not that way. From the point of view of theology as a specific reference discipline for religious education teacher, this means, for example, in questions about Christ, to know the importance and centrality of Christological questions for Christian faith, to know the plurality of Christologies and, depending on the teaching topic, to understand biblical and theological-historical contents in their contextuality and their lasting relevance for today.

However, religious-didactic knowledge has a more direct impact on the quality of teaching than religious knowledge alone, although they are not thinkable without substantial religious knowledge. Only religious-didactic knowledge, however, enables the design of teaching in such a way that pupils are cognitively activated. It is the area of competence with the greatest impact on pupils' learning success. At the same time, this does not mean that religious knowledge is unimportant for professional competence. Rather, it can be seen as a framework and a space that opens up or limits the possibilities for variation in religious didactics. In this context, it is also true that gaps in religious knowledge cannot be closed by religious didactics¹⁰.

However, Schambeck underlines that the competence of religious-didactic knowledge can be defined as "religious-relative competence", the ability of the religious education teacher to represent religious traditions in their diversity and to explain them in relation to pupils. For the didactics of religion, this means that teachers of religion must have the knowledge and the ability to choose forms of teaching that open up cognitive and existential correlation processes and that pupils have the opportunity to know and understand theological interpretations and

¹⁰ M. Schambeck, Was Relilehrer/innen können müssen: Religionsbezogene Korrelationskompetenz als Profilvermerkmal professioneller (Handlungs-) Kompetenz von Religionslehrkräften – eine Konzeptualisierung in den Spuren der COACTIV – Studie, "Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik" 17 (2018) H. 1, p. 131.

to assess their relevance for life, to apply these interpretations to their own conception and shaping of life if they wish to do so¹¹.

3. The competence of reflexivity in the concept of pedagogical habitus in religious education

Stefan Heil and Hans-Georg Ziebertz¹² examined the issue of teacher competence in terms of the concept of pedagogical habitus. A habitus is a general underlying, externally perceived attitude or style of a person. Habitus is created by the subject, but at the same time it is always under the influence of external factors. Habitus is thus the place where the interaction between the subject and the outside occurs and where the individual style emerges through the subject's acquisition of it. It is shaped historically and biographically and allows for contemporary action within the horizon of this shaping. At the same time, however, the formation of habitus is never complete. It is always capable of development and open to the future, and therefore remains a constant challenge. The theory of habitus in religious education is able to show which demands of religious education influence habitus and constitute it in the first place.

This habitus is primarily constituted by structures of action. These are profession-specific rules that form the basis of professional practice and includes routines and the handling of new things. Routines are memorable patterns of a repertoire of actions that enable rapid and purposeful action. These routines are related to the roles of the teacher, such as counselling, teaching and educating. However, it is important that these routines remain open to new ideas. Otherwise, they risk becoming rigid and unable to meet the changing demands of everyday teaching with its ever-changing challenges. In addition, the habitus is also determined by the conditions of the action. These conditions both enable

¹¹ M. Schambeck, *Was Relieler/innen können müssen: Religionsbezogene Korrelationskompetenz als Profilvermerkmal professioneller (Handlungs-) Kompetenz von Religionslehrkräften – eine Konzeptualisierung in den Spuren der COACTIV – Studie*, "Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik" 17 (2018) H. 1, p. 140.

¹² S. Heil, H.-G. Ziebertz, *Professionstypischer Habitus als Leitkonzept in der Lehrerbildung*, p. 42.

and determine teachers' professional action. The conditions include the institution of the school with elements such as classification, time allocation, role models of the teacher-pupil relationship, curriculum or tenure. A person is not passive to these institutional conditions. The teacher's actions are already shaped by personal characteristics such as appearance, physique, posture, gestures, facial expressions, as well as intelligence, humor, communication skills, and academic background, and are an essential part of the interaction in teaching.

If we now look at the model as a whole, it is clear that the pedagogical habitus is built through competence and especially reflexivity. In order to act professionally, teachers must have the competence to build routines, to change these routines by engaging with new things, and to integrate personal as well as institutional conditions into their actions. In addition to these individual competences, reflexivity is therefore a key competence for the habitus concept because, as a "metacompetence", it is responsible for the integration and transformation of individual competences and their development as a contribution to the formation of habitus.

The concept of habitus as a way of taking balance between the structures of action and the conditions of action of a religious education teacher can help to analyze and further develop one's own professional thinking and action. It can explain what makes a religious education teacher a good and satisfied teacher. Heil and Ziebertz note, that the more congruent the patterns and conditions of activity, the greater the job satisfaction¹³. Conversely, it can be explained how disorders such as burnout syndrome arise. In this way, it can be helpful for the religious education teacher not to lose balance.

Nevertheless, in our opinion, the questions arise: is it not too much of a burden for the individual teacher of religion if he has to constantly maintain his balance, if he has to constantly work on his habitus? Does it not burden the teacher too much? Does this model not imply a conception of identity that is not sufficiently open to the violated, the unintegrable, the other? One could certainly argue in favor of the habitus model by pointing out that an essential part of it is entering into interaction. You never walk the tightrope alone. Supervision, collegial

¹³ S. Heil, H.-G. Ziebertz, *Professionstypischer Habitus als Leitkonzept in der Lehrerbildung*, p. 55.

mentoring, team teaching, collegial feedback, participation in working groups, in-service education and training events are essential.

Yet the question arises whether it is too much of a burden for an individual religious education teacher to have to constantly maintain a balance? One could certainly argue in favor of the habitus model by pointing out that an essential part of it is entering into interaction. You never walk the tightrope alone. Supervision, collegial mentoring, team teaching, collegial feedback, participation in working groups, in-service education and training events are essential.

Conclusion

In this paper, we wanted to explore different professional perspectives on the acquired competency of correlation of religious education teachers in terms of the need to connect and balance different worlds. It should be clear that the professional practice of a religious education teacher is a teaching focused on the competences on which the quality of religious education essentially depends. This competence-oriented teaching in religious education remains the task of lifelong learning, in dialogue with pupils and colleagues, but also in the face of permanent fragmentation and exposure. For we must not forget one thing that Anton A. Bücher points out that the essentials remain impracticable in the profession of religious education and has to do with enthusiasm or with what is called "vocation"¹⁴.

References

Bücher A. A., *Religionslehrerinnen: missionarisch wie Paulus, systematisch wie Thomas von Aquin, menschenfreundlich wie Maria Montessori?*, in: *Netzwerk Religionslehrer/innen-Bildung*, Hrsg. H. Mendl, Donauwörth 2002, p. 14–34.

Bücher A. A., *Mehr religionsdidaktischer Realismus! Standards und Implikationen für die Religionslehrerinnenausbildung*, "Zeitschrift für Pädagogik

¹⁴ A. A. Bücher, *Mehr religionsdidaktischer Realismus! Standards und Implikationen für die Religionslehrerinnenausbildung*, "Zeitschrift für Pädagogik und Theologie" 2 (2006), p. 123.

- und Theologie" 2 (2006), p. 115–123.
- Dressler B., Was soll eine gute Religionslehrerin, ein guter Religionslehrer können?, "Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik" 8 (2009) H. 2, p. 115–127.
- Englert R., Die Diskussion über Unterrichtsqualität – und was die Religionsdidaktik daraus lernen könnte, "Jahrbuch für Religionspädagogik" 22 (2006), p. 52–64.
- Grümme B., Der Religionslehrer als Seiltänzer. Zur Frage der Religionslehrerkompetenzen, "Münchener Theologische Zeitschrift" 60 (2009), p. 76–89.
- Hahn M., Neuschäfer R. A., Kompetent für differenzierenden und individualisierenden Religionsunterricht, "Zeitschrift für Pädagogik und Theologie" 58 (2006) H. 2, p. 136–148.
- Heil S., Ziebertz H.-G., Professionstypischer Habitus als Leitkonzept in der Lehrerbildung, in: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus, Hrsg. H.-G. Ziebertz, S. Heil, H. Mendl, W. Simon, Münster 2005, p. 41–64.
- Kliemann P., Rupp H., 1000 Stunden Religion, Stuttgart 2000.
- Mendl H., Handwerker, Künstler, Meister. Eine Problemstudie zum Erwerb eines professionellen Habitus, "Jahrbuch für Religionspädagogik" 22 (2006), p. 65–78.
- Oser F., Standards: Kompetenzen von Lehrpersonen, in: Die Wirksamkeit der Lehrerbildungssysteme. Von der Allrounderbildung zur Ausbildung professioneller Standards, Hrsg. F. Oser, J. Oelkers, Chur–Zürich 2001, s. 215–342.
- Ringel N., Was ich nicht alles können muß. Religionspädagogische Handlungskompetenzen von Religionslehrer/innen an Grundschulen, Essen 2001.
- Schambeck M., Was Relilehrer/innen können müssen: Religionsbezogene Korrelationskompetenz als Profilvermerkmal professioneller (Handlungs-) Kompetenz von Religionslehrkräften – eine Konzeptualisierung in den Spuren der COACTIV – Studie, "Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik" 17 (2018) H. 1, p. 129–145.
- Ziebertz H.-G., Wer initiiert religiöse Lernprozesse? Rolle und Person der Religionslehrerinnen und Religionslehrer, in: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, Hrsg. G. Hilger, S. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, München 2003, p. 206–226.

Tadej Stegu


 <https://orcid.org/0000-0002-7894-6408>

Tadej.Stegu@teof.uni-lj.si

University of Ljubljana

 <https://ror.org/05njb9z20>

Lay persons in catechesis. Experience and challenges in the case of Slovenia

 <https://doi.org/10.15633/ps.28103>

Tadej Stegu – Assistant Professor, PhD, is a married layman who lectures on pastoral theology, catechism and didactics at the Department of Pastoral and Kerygmatic Theology at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana.

Article history • Received: 22 Jul 2023 • Accepted: 20 Dec 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Lay persons in catechesis. Experience and challenges in the case of Slovenia

Unlike in most other countries, religious education did not return to public schools in Slovenia after the fall of communism. The Catholic Church intensively introduced and developed catechesis in parishes. The new Slovenian Catechetical Plan opens the door to consider the various forms of catechesis already taking place in parish communities and to a lifelong model of catechesis that is not confined to the period of childhood and adolescence. The article analyses the development of the field of catechesis in Slovenia and the role of lay catechists. It highlights the main trends and challenges in catechesis and some of the existing solutions that no longer look only at the age of candidates but take into account their maturity and readiness when preparing to receive the sacraments of initiation. The analytical research is further illuminated by the author's personal experience as a layperson involved in catechesis.

Keywords: religious education, catechesis, kerygma, lay persons

Abstrakt

Laikat w katechezie. Doświadczenia i wyzwania w przypadku Słowenii

W przeciwieństwie do większości innych krajów, edukacja religijna nie powróciła do szkół publicznych w Słowenii po upadku komunizmu. Kościół katolicki intensywnie wprowadzał i rozwijał katechezę w parafiach. Nowy słoweński plan katechetyczny otwiera drzwi do rozważenia różnych form katechezy, które już mają miejsce we wspólnotach parafialnych, oraz do modelu katechezy przez całe życie, który nie ogranicza się do okresu dzieciństwa i dorastania. Artykuł analizuje rozwój katechezy w Słowenii i rolę świeckich katechetów. Podkreśla główne trendy i wyzwania w katechezie oraz niektóre z istniejących rozwiązań, które nie patrzą już tylko na wiek kandydata, ale biorą pod uwagę jego osobistą dojrzałość i gotowość podczas przygotowań do przyjęcia sakramentów inicjacji. Badania analityczne są dodatkowo oświetlone osobistym doświadczeniem autora jako osoby świeckiej zaangażowanej w katechezę.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, katecheza, kerygmat, laikat

The involvement and engagement of lay people in catechetical activities take place with different intensities in different environments. The experiences of various European countries and the challenges that catechesis faces are different in many ways, but they are similar in even more ways. The conditions in which the Church in Slovenia operates have long ago encouraged an active involvement of lay people in catechesis in various fields. Many years of experience have enabled reflection and appropriate further planning of the development of the catechetical field, which has led to a national catechetical plan that takes into account specific conditions and possibilities. In the article, we will first briefly analyze the specificity of Slovenian conditions that dictated the development of new approaches in catechesis. Some of the approaches and methods of catechetical work that have been developed could be useful in a wider environment, so we highlight them in the second part.

1. Analysis of the state of catechesis in the Church in Slovenia

Most Central European countries, to which Slovenia belongs, have religious classes in public educational institutions from kindergarten to university. At the same time, parish catechesis takes place, intended for those who want to grow up in faith, deepen it and live with the celebration of the sacraments. In Slovenia, the authorities banned religious instruction from school premises in 1952. After the ban on religious education in schools, the Catholic Church intensively introduced and developed religious education in the parishes. Parish religious education was created to prepare children for the reception of the sacraments and to teach basic knowledge about Christianity, as well as about religiosity in general. The advantage of such an approach is that it gives children and young people a stronger sense of belonging to the parish community and direct contact with parish life and worship. On the other hand, the long-term exclusion of religious instruction from schools has strengthened the belief in the general mindset that religion has no place in public space¹.

¹ M. Burger, S. Rebec, B. Zelič, F. Zorec, A. Česen, S. Gerjolj, T. Stegu, A. Šegula, Slovenski katehetski načrt (Slovenian catechetical plan), Celje 2018, p. 18.

Unlike most other countries, even after the fall of communism, religious instruction did not return to public schools in Slovenia. There was, in fact, no lustration² in Slovenia, and despite the transition to a democratic social order, the same group of people retained the political power, which hindered the entry of Christianity into the public sphere, especially in the field of education. Even today, Slovenian legislation allows religious instruction only in private schools. In Catholic high schools, the Religion and Culture subject is taught, which deepens the religious outlook on life in dialogue with other subjects and, in private Catholic elementary schools since 2008, also religious instruction. For the vast majority of children and adolescents of Catholic parents, apart from any religious education in the family, the only religious education and instruction is parish catechesis.

The advantage of such an approach is that it gives children and young people a stronger sense of belonging to the parish community, direct contact with parish life and liturgy, and greater involvement of the laity in catechetical activity. On the other hand, the long-term exclusion of religious education from schools has strengthened the general belief that religion has no place in public space.

1.1. Parish catechesis for children

Given the situation, in recent decades most of the catechetical effort in Slovenia has therefore been invested in the parish catechesis of children. Catechesis for children in parishes and the reception of the sacraments at a certain age have been taken for granted for a while³. Systematic catechesis of children makes sense, of course, especially if we take into account the fact that in our country catechesis is intertwined with religious instruction, which children do not receive at school. We are aware that acquiring knowledge about religion is also important for

² From the Latin “lustratio”, meaning “purification by sacrifice”, lustration is the removal of public officials and judges who are associated with a tainted political regime. It has been used as a tool of transitional justice in newly independent and postconflict countries.

³ Slovenian Bishops' Conference, *Pridite in poglejte, Slovenski pastoralni načrt (krovni dokument), Come and see, Slovenian pastoral plan (umbrella document)*, Ljubljana 2012, p. 118.

a holistic introduction to religious life. On the other hand, catechists in parishes have repeatedly noted that the parish catechesis of adults cannot sufficiently introduce them to faith if they had not received primary Christian socialization or the first evangelization, which in most cases takes place in the family, through parents. This, however, can no longer be taken for granted in a secularized and de-Christianized society, where the media largely shapes public opinion and influences individual values and is characterized by a permissive upbringing. It seems that the catechesis that most of today's parents received while growing up does not allow for the kind of growth and maturation in faith that would enable them to be their children's first religious teachers and witnesses of faith. Christian initiation and catechesis often end already in adulthood – and therefore many adults do not know what to do with the infantile image of God and Christianity they have received and which seems to have no contact with their concrete lives. Many are therefore simply not interested in God, while not denying his existence. It is also true that many families in Slovenia are not able to effectively transmit the faith to their children. On the other hand, for several years now we have seen attempts to find various alternative and renewed forms of catechesis. This brings new hope to the catechetical effort at different age levels, from small children to elementary school pupils and young people. Here we can mention the so-called *Catechesis of the Good Shepherd*⁴, which has been very well accepted in most environments.

1.2. Adults and young people

In recent years, some Slovenian parishes have seen initiatives and attempts to introduce catechesis for adults. In some cases, it is a planned work with groups of adults, mostly parents of children attending parish catechism, which takes place with various intensity and according to different programs. Individual approaches to family catechesis are being developed. In the field of adult catechesis in Slovenia there are also some movements and new realities which follow their programs, mainly aimed at introducing people to adult faith. Despite the decline of

4 S. Cavalletti, *Catechesis of the Good Shepherd: essential points*, Ljubljana 2017.

youth groups in parishes, in recent years, youth pastoral care has seen signs of hope. Several new directions have emerged. This is, among others, evidenced by very popular and massive youth gatherings, such as the one at the Cistercian monastery at Stična. That young people are prepared to not only be recipients of catechesis but also active Christian witnesses is indicated by the large number of young animators in diverse environments, where they are offered appropriate support⁵.

1.3. Lay associates

It is encouraging that in Slovenia, in addition to numerous priests and religious, we find no less numerous lay colleagues who are involved in preaching and catechesis. In catechesis and youth ministry, we cannot overlook the many animators in the parishes. In adult catechesis, the role of catechists and witnesses from various movements and new realities, which the Church recognizes as the fruit of the Holy Spirit's activity in modern times, is noticeable. One of the most recognizable roles in catechesis in recent decades in Slovenia can easily be attributed to female catechists and some catechists, religious and laymen, who give elementary catechesis in parishes. Without their generous and fervent cooperation, primary school catechesis would be threatened or even abolished in many places. Due to the declining number of priests, parish priests in some places are no longer able to do all the catechetical work by themselves, even if they wanted to.

However, the position of lay catechists is still rather unclear and inconsistent. Some have a canonical mission (*missio canonica*) for catechetical work. In many parishes, some catechists do not have an official church license—because they do not meet the conditions for it or simply because their parish priests have not applied for it. Only a small number of female catechists are regularly employed in the field of catechesis, while the vast majority of catechists of both sexes perform their work on a non-professional basis, and in too many cases their material conditions are not regulated. In short, there are not enough catechists and catechists in the parishes to meet the needs. The reasons for this

⁵ T. Stegu, *Kateheza dobrega pastirja: bistveni poudarki*. (Adult catechesis in Slovenia: the most widespread forms of adult catechesis.), "Church Today" 54 (2020), p. 22–25.

are various: the lack of will to recruit new catechists or regulate their status by pastors, the lack of financial means to maintain employed catechists and their delicate sensitivity in the area of interpersonal relationships and communication⁶. It is anticipated that in the following years, the status of lay catechists in Slovenia will be regulated according to the *motu proprio* entitled *Antiquum ministerium* by which Pope Francis has established the ministry of lay catechists⁷.

1.4. Challenges

Catechists in parishes often find their parish catechesis for children and adolescents unsuccessful in bringing to the faith those who have not received primary Christian socialization, that is, the first evangelization, which in most cases takes place in the family, through their parents. Primary Christian socialization cannot be taken for granted in a secularized society where the media create a large part of public opinion and influence individual values⁸.

It would seem that the parish catechesis received by most parents while growing up has not given them the maturity in faith required for exercising the role of the first teachers and witnesses of their children. Due to an insufficient Christian initiation and formation, many adults do not know what to do with their infantile ideas of God and Christianity which seem to have no contact with their concrete lives.

On the other hand, we have seen attempts in Slovenian parishes to find various alternative and renewed forms of catechesis for different age groups. In recent years, some parishes have intensively offered various forms of adult catechesis with different intensities and programs, in which priests, religious men and women and lay people participate. The parochial groups for the Bible study and others which include married couples bring together many lay people who, in addition to attending the

6 Slovenian Bishops' Conference, *Come and see, Slovenian pastoral plan (umbrella document)*, Ljubljana 2012, p. 110.

7 Francis, *Antiquum ministry*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html (18.08.2023).

8 M. Burger, S. Rebec, B. Zelič, F. Zorec, A. Česen, S. Gerjolj, T. Stegu, A. Šegula, *Slovenian catechetical plan*, p. 19.

liturgies, seek the growth in faith and support required to live as mature Christians. Individual approaches to family catechesis have been devised. Various movements and new realities with their programs aimed mainly at adult catechesis connect both lay people and clergy⁹.

2. Slovenian catechetical plan

The Slovenian catechetical plan is a document intended to direct catechists in their catechetical work. In the foreground is the whole process of catechesis in all periods of life. The Slovenian catechetical plan starts from the point of view that catechesis has a lifelong dimension and treats it as such in its broadest sense¹⁰.

The plan is divided into two parts. The first part defines the concepts encountered in catechetical activity in the Church in Slovenia, such as catechesis in the narrow sense, inclusive catechesis, catechumenal model, mystagogic catechesis, catechetical activity, kerygma, subjects, competences, catechetical itinerary, planning, new evangelization, vocation. The term “catechesis” does not only refer to religious education as teaching in religion but covers the entire activity of education in religion from an individual’s birth to death¹¹.

The plan emphasizes that catechesis is the responsibility of the entire Christian community. Catechists or priests should therefore not only take care of the introduction to Christianity, but the whole community of believers¹². Permanent education in faith concerns the entire Christian community. Therefore, catechesis is an educational activity carried out by each member of the community. It derives from the responsibility

9 T. Stegu, *Evangelization of movements and new communities*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 97–104.

10 M. Burger, *What is the Slovenian catechetical plan (SKN)*, “Church Today” 52 (2018), p. 9.

11 A. Šegula, *New directory for catechesis in the context of Slovenian catechetical practice*, in: *New directory for catechesis. Challenges catechesis and pastoral care today*, eds. M. Mohorič, M. O. Llanos, Zadar 2023, p. 429–442.

12 H. Neuhold, *Glaubenskommunikation statt Belehrung und Indoktrination – eine neue Kommunikationskultur auf dem Hintergrund der gemeinsamen Taufe und des gemeinsamen Priestertums*, in: *For we know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 123–134.

of individual members and is given in the context or environment of the community, which is rich in relationships. This enables catechumens and the catechized for an active involvement in parish life.

2.1. Catechumenal character of catechesis

According to the logic of the above plan, the sacraments (especially the sacraments of initiation) are not imparted solely based on age, but also based on a personal approach and an expressed personal request in terms of the catechumenal character of initiation into Christianity. The plan shows a “spiral development” of general goals, which catechists can analyze in more detail and adjust according to the needs of a specific group or individual. Maturity for receiving the sacraments can no longer be measured by the number of years of catechesis received by an individual but by the processes within the so-called catechumenal way. This does not assume a supportive religious environment in which the catechists would live and therefore requires a complete and integral introduction to the faith. It starts by helping the catechized to understand what it means to be touched by God’s grace and how it affects their daily life¹³. From this conscious personal experience, which is the first evangelization, catechists help to create a renewed experience that takes place within the community in which the catechized person is involved and which can be called “the second evangelization”¹⁴. In the second part, the plan provides guidelines for the preparation of catechetical material, which must take into account the starting points, assumptions and goals of the catechetical plan concerning the addressees. An important part of the plan is its openness and effort to incorporate good practices that are already implemented in the catechetical field in the Church in Slovenia but are not yet coordinated with the structure of the catechesis of the local Church. We can say that some new approaches

¹³ F. Feiner, *Empowerment zu Priestly Wirken kraft der Taufe—Jesu Ermächtigung zum Leben und Handeln aus dem Glauben*, in: *For we know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 123–134.

¹⁴ F. Zorec, *Kar je dobro, ni treba spreminjati (What is good does not need to be changed)*, “Church Today” 52 (2018), p. 20.

complement the established practice and thus represent the second pillar of catechesis¹⁵.

2.2. Two-pillared catechesis

The novelty that the plan brings to the understanding of catechesis in Slovenian is the so-called “two-pillared catechesis”. This opens the door to new forms of catechesis, which are already established but have not been formally taken into account so far. It complements established forms and offers different possibilities for finding ways that suit individual persons. In Slovenian parishes, we can find different models of such two-pillared catechesis. In addition to the already mentioned catechesis, which takes place alongside the regular parish catechesis in various movements and new realities¹⁶, several parishes also carry out family catechesis. One of the models is performed in the parish of Domžale. The approach is innovative, as it involves the catechesis of the entire family. On their website, family catechesis is presented as a pilot project, offering an opportunity to parents who want to deepen their religious knowledge together with their children. Parents should be the first catechists of their children and not only “taxi drivers” who make sure that their children get to the right place at the right time. Once a month, the entire family attends meetings in the parish. Four times a year, as part of this joint meeting, a quiz is held based on a selected biblical text, which all involved families are invited to read¹⁷.

In the context of vocation and mission, families are invited to cultivate a positive (joyful) attitude towards life and to realize that life is a gift from God. They should also value the openness and the acceptance of new life in the family, respecting it from conception to natural death (by accepting and welcoming the sick and dying). This requires a lifelong Christian formation. Families should be made aware that they are the

15 M. Burger, S. Rebec, B. Zelič, F. Zorec, A. Česen, S. Gerjolj, T. Stegu, A. Šegula, Slovenian catechetical plan, p. 21–57.

16 T. Stegu, *Evangelization of movements and new communities*, in: *For we know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 103–104.

17 N. Podjavoršek, *What is family catechesis*, <https://natalijapodjavorsek.splet.arnes.si/> (26.02.2022).

first and basic cell of the Church¹⁸. They also need to be acquainted with and prepared for the transmission of faith to their children¹⁹.

The Slovenian catechetical plan serves as a springboard for concrete planning and work²⁰. In the plan, catechists receive “structural support” for the preaching ministry and learn how to plan and target their preaching. The plan provides them with an external framework for the annual planning of catechesis. Despite giving concrete guidelines, the plan still gives catechists ample room for individual imagination and creativity and does not want to limit their charisma. It takes into account that the best method is the catechists themselves with their traits and skills²¹.

3. The author’s personal experience as a lay catechist

In his childhood, the author received excellent catechesis from priests and female catechists from religious orders. In his adolescent years, however, he spiritually distanced himself from the Church temporarily, as he could not see the connection between faith and concrete personal life. His experience of adult catechesis in one of the new Church realities—the Neocatechumenal Way—was extremely important and groundbreaking for him. It helped him to remain active in the Church, enter a Christian marriage, accept children with his wife and transmit the faith to them. In this experience of adult catechesis, which is always carried out by a team composed of lay people and a priest, he received a kerygmatic announcement that God loved him, as he was. Little by little, year after year, he has experienced Christ’s liberation from his slavery to passions, sin, and fear of suffering and death. As an adult, he was taught by the catechists how to pray with the Church, live according

18 I. Nežič Glavica, *Family—the “hidden” potential of the Church*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 49–58.

19 Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, *Direttorio per la catechesi*, Città del Vaticano 2020, p. 230–231.

20 M. Turnšek, *Načrtovanje v katehezi (pastorali) je izziv življenja (Planning in catechesis (pastoral) is the challenge of life)*, “Church Today” 52 (2018), p. 5.

21 A. Šegula, *A best practice example of new evangelization with an emphasis on declericalization*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 89–96.

to the word of God and actively participate in the celebration of the sacraments, especially the Holy Eucharist and the Sacrament of Reconciliation. He learnt how to be a Christian husband and father. Without this in-depth catechesis, which he received from the Church during his adulthood, the author cannot imagine living in the Church today.

He sees as an invaluable gift the ministry of his catechists who taught him how to transmit the kerygma and faith to his children. He is aware that this is far from easy and is today causing many frustrations to Christian parents. Despite the formation received by the catechists, the transmission of faith – this most precious treasure – to children remains one of the biggest challenges for himself and his wife. The author considers it a great privilege to have not only received catechesis, but to be able – as a layman in the power of his baptism – to serve as a catechist of children in the parish, and especially as a catechist for adults in various teams of the Neocatechumenal Way.

The author's personal experience of both the recipient of catechesis and the catechist (as well as a collaborator in the preparation of the catechetical plan) confirms that in catechetical ministry lay people and priests connect and complement each other. As a lay catechist, he never had a problem with this cooperation, either on the Neocatechumenal Way or the broader Church: he has always encountered exemplary cooperation of priests and lay people in catechesis.

Conclusion

The inclusion of the laity in the catechetical activity is one of the Church's responses to the necessity of evangelization in the modern world. It awakens the enthusiasm of individual Christians and strengthens their awareness that, in the power of baptism, they are called to live this ministry in their community.

Due to the exclusion of religious instruction from public schools, the development of catechetical activity in Slovenian parishes took place somewhat differently and in some respects more intensively than in neighbouring countries. Intensive parish catechesis accelerated the involvement of lay people in catechetical activity and the integration of catechetical activity. Within the framework of movements, new


realities and other organized forms, this has taken shape in a unified catechetical plan. Such an understanding of catechetical activity has prompted the development of new catechetical models and forms, such as family catechesis. At the same time, the inappropriateness of the age criterion in the bestowing of the sacraments of initiation has become evident. Maturity for receiving the sacraments in this model can no longer be measured by the number of years of catechesis an individual attends but by the processes within the so-called catechumenal itinerary. In this way, the catechumenal character of catechesis is even more clearly expressed, without presupposing a supportive religious environment in which catechists would live, and therefore requires a complete and integrated introduction to the faith.

References

- Burger M., *What is the Slovenian catechetical plan (SKN)*, “Church Today” 52 (2018), p. 9–12.
- Burger M., Rebec S., Zelič B., Zorec F., Česen A., Gerjoli S., Stegu T., Šegula A., *Slovenian catechetical plan*, Celje 2018.
- Cavalletti S., *Catechesis of the Good Shepherd: essential points*, Ljubljana 2017.
- Feiner F., *Empowerment zu Priestly Wirken kraft der Taufe—Jesu Ermächtigung zum Leben und Handeln aus dem Glauben*, in: *For we know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 123–134.
- Francis, *Antiquum ministry*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510-antiquum-ministerium.html (18.08.2023).
- Neuhold H., *Glaubenskommunikation statt Belehrung and Indoctrination—eine neue Kommunikationskultur auf dem Hintergrund der gemeinsamen Taufe und des gemeinschaften Priestertums*, in: *For we know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 123–134.
- Nežič Glavica I., *Family—the “hidden” potential of the Church*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 49–58.


- Podjavoršek N., *What is family catechesis*, <https://natalijapodjavorsek.splet.arnes.si/> (26.02.2022).
- Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, *Direttorio per la catechesi*, Città del Vaticano 2020.
- Slovenian Bishops' conference, *Come and see, Slovenian pastoral plan (umbrella document)*, Ljubljana 2012.
- Stegu T., *Adult catechesis in Slovenia: the most widespread forms of adult catechesis*, "Church Today" 54 (2020), p. 22–25.
- Stegu T., *Evangelization of movements and new communities*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 97–104.
- Šegula A., *New directory for catechesis in the context of Slovenian catechetical practice*, in: *New directory for catechesis. Challenges catechesis and pastoral care today*, eds. M. Mohorič, M. O. Llanos, Zadar 2023, p. 429–442.
- Šegula A., *A best practice example of new evangelization with an emphasis on declericalization*, in: *We know that you are chosen! From clericalization to synodality in pastoral care and catechesis*, ed. by J. Vodičar, Ljubljana 2022, p. 89–96.
- Turnšek M., *Planning in catechesis (pastoral ministry) is the challenge of life*, "Church Today" 52 (2018), p. 4–7.
- Zorec F., *What is good does not need to be changed*, "Church Today" 52 (2018), p. 16–20.

Rev. Johannes van Voorst

 <https://orcid.org/0009-0001-9659-9438>
johannesvanvoorst@ive.org

Institute of the Incarnate Word

Participation as “attingere” and Saint Thomas’ commentary on John 6:57

 <https://doi.org/10.15633/ps.28104>

Rev. Johannes van Voorst – Dutch priest (2014) from the Institute of the Incarnate Word, with a Sacred Theology Masters from the International Theological Institute in Austria (2013), now PhD candidate.

Article history • Received: 29 Jun 2023 • Accepted: 24 Nov 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Participation as “*attingere*” and Saint Thomas’ commentary on John 6:57

Saint Thomas Aquinas’ notion of participation is developed by Cornelio Fabro with the notion of ‘*attingere*’. In this essay I address the importance of ‘*participare*’ as *attingere* by uncovering it in Aquinas’ commentary on John 6:57. I introduce the notion of supernatural participation of grace and Fabro’s development of the notions of ‘*attingere*’ as ‘*participare per similitudinem*’ and ‘*participare per operationem*’ for a fuller understanding of the notion of participation that Fabro holds to be so essential. Afterwards we will see a concrete example in the uncovering of said notions in the Angelic Doctor’s commentary on a central verse of the Bread of Life discourse. Thus, we will be able to see both (a) the importance of the notion of ‘*participare*’ and ‘*attingere*’ in Saint Thomas’ work, and (b) have a more profound understanding of a key aspect of the thought of the Doctor Communis on grace and the Eucharist.

Keywords: participation, Thomas Aquinas, Eucharist, *attingere*

Abstrakt

Uczestnictwo jako “*attingere*” i komentarz św. Tomasza do Jana 6, 57

Pojęcie uczestnictwa św. Tomasza z Akwinu zostało rozwinięte przez Cornelia Fabra za pomocą pojęcia „*attingere*”. W tym eseju autor zajmuje się znaczeniem „*participare*” jako „*attingere*”, nawiązując do komentarza Akwinaty do Jana 6, 57. Przedstawia pojęcie nadprzyrodzonego uczestnictwa w łasce i rozwinięcie przez Fabra pojęć: „*attingere*” jako „*participare per similitudinem*” i „*participare per operationem*”. To rozróżnienie Fabro uważa za istotne dla pełniejszego zrozumienia pojęcia „uczestnictwa”. Następnie omówiony jest przykład analizy wspomnianych pojęć w komentarzu Doktora Anielskiego do centralnego wersetu dyskursu o Chlebie Życia. W ten sposób wyjaśniane jest zarówno (a) znaczenie pojęć „*participare*” i „*attingere*” w dziele św. Tomasza z Akwinu, jak i (b) głębsze zrozumienie kluczowego aspektu jego myśli na temat łaski i Eucharystii.

Słowa kluczowe: uczestnictwo, Tomasz z Akwinu, Eucharystia, *attingere*

The Apostle Saint Peter states boldly that we are made “partakers of the Divine Nature” (2 Pt. 1:4)¹. Participating in the divine life is what it means to live in grace. Grace and participation need to be expounded on together. The notion of participation can be understood in many ways, and it takes an important place in the philosophy and theology of Saint Thomas Aquinas (1225–1274). Studying the Angelic Doctor’s metaphysics, but also his doctrine on grace, the Sacraments, and especially the Eucharist, we encounter the notion of participation often.

In fact, the Italian Thomist philosopher Father Cornelio Fabro (1911–1995) is convinced that “the heart of the controversy [of the proper interpretation of the metaphysics of Saint Thomas] thus becomes the Thomistic notion of participation—for opponents, the condemnation, and for us, the salvation of Thomism”². Fabro’s work *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d’Aquino*, is a thorough study of Aquinas’ philosophy and theology, presenting the metaphysical notion of participation is the hermeneutical key to understand the thought of Saint Thomas correctly and more fully. Fabro dedicates the most pages to the philosophical aspects, but he also gives some arguments on the supernatural participations. How is grace a participation? How is grace needed for man as participation proper to his nature? How does man in fact come to participate in this supernatural way?

The Italian interpreter of Aquinas develops the notion of *attingere* as a specific stage of supernatural *partecipare*. This pertains specifically to man, who is able and is called to become a “partaker in the divine nature” (2 Pt. 1:4), i.e., to live in grace and to participate in the divine life in a most specific way. Fabro sees this stage or degree of participation as communicated to man especially through the sacraments, and most especially through the Eucharist, as we will see in more detail. Can these notions of *partecipare* and *attingere* be uncovered in this same way in a Thomistic text on the Eucharist?

¹ Revised Standard Version Catholic Edition.

² C. Fabro, *La Nozione Metafisica Di Partecipazione: Secondo San Tommaso d’Aquino*, EDI-VI, Segni 2005, p. 14 (Opere Complete, 3): “Il nucleo centrale della controversia viene ad essere così la nozione tomista di partecipazione, la quale per gli avversari è la condanna, per noi invece è la salvezza del Tomismo”. Translations of Fabro are always mine.

The aim of this essay is to investigate Fabro’s argument on *atingere* as stages of participation; then to test Fabro’s assertion that participation constitutes an essential element for interpreting the work of the Doctor *Communis*, especially when writing about the Eucharist. Hence, we will uncover the developed notions of *atingere* in our reading of Saint Thomas’ commentary on John 6:57, since it is a Gospel verse that speaks very succinctly about man’s participation in the Divine Life as effect of the Eucharist³.

1. Man’s perfections as participations

For the sake of clarity, I need to touch briefly on the meaning of the word *atingere*. I use it mostly in the original Latin, because in English it is translated with different verbs: “to attain”, “to reach” or also “to touch”. These translations are all used in different editions and different places in Aquinas’ works. A very significative phrase from Saint Thomas with the verb *atingere* is certainly: “An inferior nature at its highest touches upon something of a superior nature at its lowest”⁴. *Atingere* is a mode of participation that brings the participating in some way to “touch,” to “reach” the participated⁵.

Now, the likeness of every creature to its Creator is according to its degree of participation, i.e., perfection. Aquinas says that “the intellectual nature attains to the divine imitation, in which in a certain way the species of its nature consists”⁶. The end of the species of human na-

3 Cf. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 79, a. 1, co.; *Catechism of the Catholic Church*, no. 1391.

4 Saint Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 15, a. 1: “inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae”. All texts from Saint Thomas Aquinas from www.aquinas.cc, accessed December 13, 2022. English translation mine. Italics for emphasis always mine, unless otherwise noted.

5 For more on how *atingere* relates to the broader idea of the Thomistic principle of metaphysical continuity, see R. Snyder O. P., *The Principle of Metaphysical Continuity in Aquinas’s Doctrine of Participation*, Catholic University of America, D. C. Washington 2017.

6 Saint Thomas Aquinas, *In II Sententiae*, Dist. 16, q. I, a. 1 ad 3. “Consideratis divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponit: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem div-

ture is beatitude, “the ultimate perfection of the rational creature. For nothing is finally perfect unless it attains unto its principle according to its mode”⁷. We immediately see the relation between *participare* and *atingere*. This most noble created participation of the rational creature is still created; hence it has *esse* received and is thus still at an infinite distance from the Creator. Saint Thomas sees the imperfection of this participation of *esse* “remedied” in the perfection of the rational creature to know other creatures. By knowing, he can in some way possess the perfections of all other creatures⁸.

Aquinas also explains that “only the rational creature is capable of God, because it only can know and love him explicitly”⁹. Man is created in the image of God: “The likeness of the *image* is found in human nature, forasmuch as it is capable of God, viz. by attaining to Him through its own operation of knowledge and love”¹⁰. But the human intellect always remains restless in the interaction with creatures. It can only reach the fulness of that image in that which is Truth in essence. Aquinas explains that “Man’s perfect happiness consists not in that which perfects the intellect by some participation, but in that which is so by its essence”. But the perfection of the faculty is attained by its proper object, which in the case of the intellect “is the true”. Participated truth will never satisfy the intellect perfectly, being and truth are interchangeable, thus only God, in Whom is “His Being His Essence”, “is truth by His Essence, and that contemplation of Him makes man perfectly happy”¹¹.

Man alone cannot fully attain the only object that can fulfil his intellectual longing, that is, to God Himself. Man is an image in the likeness

inam, in qua quodammodo consistit species naturae eius”. English translations from aquinas.cc, unless otherwise noted.

7 Saint Thomas Aquinas, *Quodlibet X*, q. 8, a. 1; J. Mitchell, Cornelio Fabro on Supernatural Participations, in: C. Fabro, *Essential Thinker Philosopher of Being and of Freedom. Acts of the Fabro Symposium Commemorating 20 Years Since Fabro’s Death*, The Catholic University of America, April 1–2, 2016, ed. by N. Dreyer, Cornelio Fabro Cultural Project, Chillum 2017, p. 105 (*Studia Fabriana*, 1): “beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae; nihil autem est finaliter perfectum nisi attingat ad suum principium secundum modum suum”. English transl. mine.

8 Saint Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. II, a. 2. English transl. mine.

9 Saint Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. XXII, a. 2, ad 5. English transl. mine.

10 Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae III*, q. 4, a. 1, ad 2.

11 Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I–II*, q. 3, a. 7.

of the Creator, but he needs the gift of grace. Grace elevates the rational creature to enter a so-called next “stage” of participation, the participation in which he is likened more to Christ in grace. This participation in supernatural life, in grace, has two degrees, which correspond to the two stages of being an image. Man in the “Image of Grace” participates in the imperfect way in the divine light, through faith. Man in the “Image of Glory”, participates fully in the divine light, a perfect participation of vision, perfect as from the part of man¹².

2. “Partecipare”, “attingere” and being “partakers of divine nature”

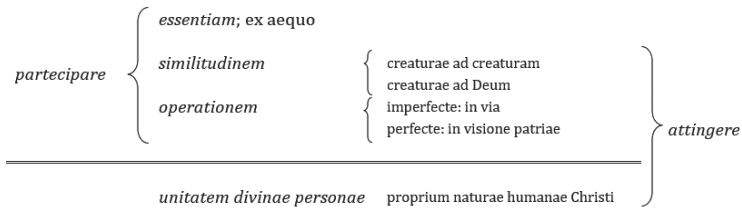
Having treated the basic arguments for the foundation of supernatural participation in the natural disposition of the rational creature, and having asserted that there are different degrees of supernatural participation, I will now elaborate more on *partecipare* and *attingere*. We will consider how these relate, and what that implies for the way in which man participates in the divine nature. We will follow Fabro’s interpretation of the Angelic Doctor. Let us start with a text from Aquinas on beatitude:

Beatitude is the ultimate perfection of rational nature; yet nothing is finally perfect unless it attains unto its principle according to its mode. Which for this reason I say that unto the principle which is God something attains in two ways: in one way through likeness, which is common to every creature, which has of perfection as much as it obtains of divine likeness; in another way through operation (so that that mode which is singular to Christ might be passed over), yet

¹² Cf. Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, c. I, lect. 4; cf. Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, c. V, lect. 4. On what condition God gives grace or in what mode, exceeds the scope of this essay, and is taken as a given in treating our current topic, always based on St. Thomas Aquinas and the interpretation of Fabro. For more on the relation between faith, the knowledge of grace, and reason, natural knowledge, in Saint Thomas Aquinas and Fabro, see: M. J. Navarro Muñoz, *Faith—Reason: a Problematic Relationship? Theology as an Extension of Faith in Reason*, “Polonia Sacra” 25 (2021) no. 3, p. 169–188. See also R. Hütter, *Grace and Charity. Participation in the Divine Nature and Union with God: The Surpassing Contemporary Significance of Thomas Aquinas’s Doctrine of Divinization*, “Espíritu” (2016) no. 65, p. 173–99.

I say through operation, inasmuch as a rational creature knows and loves God. And because the soul immediately is made by God, for this reason it could not be blessed unless it should see God immediately, that is, without the medium which is a likeness of a thing known¹³.

Saint Thomas distinguishes between two modes of perfections, that is, of participation in the esse of God: *participare per similitudinem* and *participare per operationem*. “The first signals the pinnacle of natural participation, while the second indicates the summit of supernatural participations”¹⁴. The highest natural participation is *participatione per similitudinem*, although it seems in the following also that the “beginning” of the life of grace or the “foundational dispositions” of the life of grace are in fact also a *participatione per similitudinem*. It is helpful to use a scheme that Fabro himself uses, combined with a second scheme of his¹⁵.



Fabro explains that there are three main meanings of *participare*. The first refers to the predicamental mode of participation, the remaining

¹³ Saint Thomas Aquinas, *Quodlibet X*, q. 8, a. 1. “Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae; nihil autem est finaliter perfectum nisi attingat ad suum principium secundum modum suum. Quod ideo dico quia ad principium quod est Deus attingit aliquid dupliciter: uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae, quae in tantum habet de perfectione quantum consequitur de divina similitudine; alio modo per operationem (ut praeter mittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate persone), dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, id est absque medio quod sit similitudo rei cognitae”. English transl. mine.

¹⁴ J. Mitchell, *Cornelio Fabro on Supernatural Participations*, p. 105.

¹⁵ Cf. C. Fabro, *La Nozione*, p. 314–315.

two to transcendental participations¹⁶. Every transcendental participation also has an aspect of *attingere*, “attaining” always more to the divine life in every next degree. Fabro writes:

In supernatural participations, and in particular in the beatific vision, there is not properly a *participare similitudinem*, as is the case in natural participations, but the Divinity itself, as it is in itself, is the terminus of the creature’s act. It is a participation that is also an *attingere*, which could be called the third mode of participation, beyond the univocal and analogous participation found in the natural order¹⁷.

Fabro explains how the two terms of *participare* and *attingere* relate: “The more perfect the ‘participation,’ the less it is ‘participation’: it becomes properly precisely ‘attingere.’ And the more ‘attingere’ increases in perfection, the more it is immediacy of union and fulness of communication”¹⁸. Ultimately, the rational creature gifted with grace is searching to grow in the perfection of the supernatural participation, so as to “attain” more and more to God himself, a mode of participation that is already imperfectly present in the life of faith and will be perfect, truly the noblest participation of a creature, an “attaining” of God, which seems to escape the realm of participation properly speaking. “Attingere also occurs in the immediate union of the blessed soul with God”¹⁹.

¹⁶ Cf. J. Mitchell, *Cornelio Fabro on Supernatural Participations*, p. 106–107. More elaborate explanation of the scheme on *participare* and the scheme on *attingere*, in: C. Fabro, *La Nozione*, p. 314–315 and J. Mitchell, *Cornelio Fabro on Supernatural Participations*, p. 106–107.

¹⁷ C. Fabro, *La Nozione*, p. 313: “Nelle partecipazioni soprannaturali, ed in particolare nella visione beata, non si ha propriamente un «participare similitudinem», quale si verifica nelle partecipazioni naturali, ma è alla stessa Divinità, quale è in sé, che termina l’atto della creatura. È un partecipare che è anche un «ATTINGERE», che potrebbe esser detto il terzo modo di partecipazione, sopra quello univoco e analogo quali si verificano nell’ordine naturale”.

¹⁸ C. Fabro, *La Nozione*, p. 314: “Più il «participare» è perfetto e meno è «participare», e diventa propriamente «attingere». E l’«attingere» più cresce in perfezione, più dice immediatezza d’unione e pienezza di comunicazione”.

¹⁹ C. Fabro, *La Nozione*, p. 314: “«Attingere» si ha ancora nell’unione immediata dell’anima beata con Dio”.

Saint Thomas explains this *attingere* in another way. He distinguishes between the natural happiness that man can reach by his human faculties and the supernatural happiness, reached only by divine power, by which one participates in an elevated way in the Godhead. Saint Thomas cites the Apostle Peter as confirmation:

Now man’s happiness is twofold, as was also stated above. One is proportionate to human nature, a happiness, to wit, which man can obtain by means of his natural principles. The other is a happiness surpassing man’s nature, and which man can obtain by the power of God alone, by a kind of participation of the Godhead, about which it is written (2 Pt. 1:4) that by Christ we are made *partakers of the Divine nature*²⁰.

Following Saint Thomas, Fabro explains that the participation of faith that surpasses man’s nature is instilled in man by the infusion of the supernatural virtues of faith, hope, and charity²¹. However, the supernatural virtues are a *partecipare per similitudinem* that still have the potency to be brought into act, to become a *partecipare per operationem*. The gifts of the Holy Spirit are precisely those gifts which grant a *partecipare per operationem*, the highest possible perfection and most intense union with God as is possible for a creature here on earth. By the gifts of the Holy Spirit, the human soul is ordered to God in the most perfect way that is possible in this life of pilgrimage. Fabro expounds on this profoundly in a passage that is worth citing in full:

20 Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia–IIae, q. 62, a. 1: “Est autem duplex homini beatitudo sive felicitas [...]. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinitatis participationem secundum quod dicitur II Petr., 1, 4, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae”.

21 Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I–II, 62, 1 ad 1: “A certain nature may be ascribed to a certain thing in two ways. First, essentially: and thus these theological virtues surpass the nature of man. Second, by participation, as kindled wood partakes of the nature of fire: and thus, after a fashion, man becomes a partaker of the Divine Nature, as stated above: so that these virtues are proportionate to man in respect of the Nature of which he is made a partaker”.

Finally, by the communication of the Gifts of the Holy Spirit the soul in a certain way attains to the very conditions of the life of the heavenly homeland. In fact what is properly supernatural in the infused virtues, including the theological virtues, is the essence of the habit—i.e., the end and the object—and not yet the “mode of operation”, which is still “according to the human condition” (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 1; cf.: I-II, q. 68, a. 1), i.e., “according to the rule of reason”. Under the action of the gifts on the other hand, the soul acquires a divine mode of operation, and measures its actions by another rule “which is Divinity itself shared by man in his own way, so that he works no longer humanly, but as if he had become God, by participation” (In III Sent., Dist. 34, a. I, a. 3). In this way the gifts come to be the normal, and necessary, completion and continuation of the infused virtues, and the intensity of the spiritual life increases, departing from the virtues and moving toward a predominance of the gifts, as is seen in the great saints. Thus *the gifts are the highest participation in the Divinity to which the soul can arrive on earth: by them the soul is ordered to God in the most immediate way possible here below* (In III Sent., Dist. 34, q. III, a. 2). While in the natural life the appetitive and operative powers are subject to the command of reason, in the supernatural life, by the infusion of the gifts the indwelling Holy Spirit becomes the principle and rule of the life of the soul, which for its part, enters more and more within itself, becomes more docile and sensitive to every movement of the “Gentle Guest”, almost by an immediate assimilation and passivity to divine things²².

22 C. Fabro, *La Nozione*, p. 293–294: “Infine per la comunicazione dei Doni dello Spirito Santo l’anima raggiunge, in un certo modo, le condizioni stesse di vita della patria celeste. Invero ciò che propriamente è di soprannaturale nelle virtù infuse, anche teologali, è la sostanza dell’abito, cioè il fine e l’oggetto, non ancora il «modo di operare», che rimane ancora «secundum conditionem humanam» (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 1; cfr.: Ia-IIae, q. 68, a. 1), cioè «secundum regulam rationis». Sotto l’azione dei Doni, invece, l’anima acquista un modo divino di operare, e misura le sue azioni da un’altra *regula* «*quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus, participatione, operetur*» (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 3, P. VII, 384). I Doni vengono così ad essere il completamento e prolungamento normale, e necessario, delle virtù infuse e l’intensità della vita spirituale s’accresce a partire dalle virtù e andando verso un predominio dei Doni, quale appare nei grandi Santi. A questo modo i Doni sono la *partecipazione suprema* della Divinità, a cui arriva l’anima sulla terra: per essi l’anima è ordinata a Dio nel modo più immediato che quaggiù è possibile (In III Sent., Dist. 34, q. III, a. 2, q. la III, Sol. 1). Mentre nella vita naturale le potenze appetitive e operative soggiacciono all’impero della ragione, nella vita soprannaturale per l’infusione dei Doni, è lo Spirito Santo inabitante che diventa il principio e la regola della vita dell’anima e questa, da parte sua, sempre più ripiegandosi all’interno di sé, si fa più

Attingere in the highest degree is only found in the hypostatic union of the human nature of Jesus Christ with the divine nature. His human nature does not participate in the divine nature, but is united in the very Person, thus “attaining” in the fullest possible sense. In the above scheme this is indicated as the last instance, falling outside of the “scope” of *participare*. All participation of the degree of attainment through grace, in fact, is only possible through a participation in Christ, who himself possesses these perfections in fulness in himself²³. Of all the perfections in which man can participate in Christ, the divine filiation has a special place. Our participation in the divine nature, as expressed by Saint Peter the Apostle, reaches to all that man is. For just as Christ is by nature the Son of God the Father, so we can become adopted sons of God the Father: “He (Christ) was predestined to be the natural Son of God, whereas we are predestined to the adoption of sons, which is a participated likeness of natural sonship”²⁴.

The participation of divine filiation is communicated to man in the concrete application of grace, which is principally in and through the sacraments instituted by Christ. The sanctifying grace of the sacraments is the giving of the gifts of the Holy Spirit. The sacraments are a prolongation of the Incarnation, and they are derived from Christ:

as in the person of Christ the humanity causes our salvation by grace, the Divine power being the principal agent, so likewise in the sacraments of the New Law, which are derived from Christ, grace is instrumentally caused by the sacraments, and principally by the power of the Holy Spirit working in the sacraments²⁵.

docile e sensibile ad ogni movimento del «Dolce Ospite», quasi per un’assimilazione e passione immediata alle divine cose”.

²³ Cf. C. Fabro, *La Nozione*, p. 295.

²⁴ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 24, a. 3. For a detailed discussion of sanctifying grace as participation in God more in detail, see: A. Contat, *Réflexions Sur l’ontologie de l’état de Grâce et de l’état de Pêché*, in: *San Tommaso e La Salvezza*, a cura di S.-T. Bonino, G. Mazzotta, Urbaniana University Press, Rome 2020, p. 157–185 (*Doctor Communis*).

²⁵ Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I–II, q. 112, a. 1 ad 2. See M. Eitenmiller, *Grace as Participation According to St. Thomas Aquinas*, “*New Blackfriars*” 98 (2017) no. 1078, p. 15.

There is one sacrament that stands out among the other sacraments, for the nature of the sacrament in itself, but also because of its effects: the Eucharist. Saint Thomas will simply call the Eucharist the most perfect sacrament²⁶. It is the most perfect because it contains Christ himself really²⁷, and also: “As Baptism is called the sacrament of Faith, which is the foundation of the spiritual life, so the Eucharist is termed the sacrament of Charity, which is the bond of perfection”²⁸. This sacrament thus brings about a unique degree of perfection, namely “to become a partaker in the Divine nature” (2 Pt. 1:4), which for Saint Thomas, as Fabro explains more explicitly, is a mode of being partaker that is to “attain” to the divine nature, or, to put it into even stronger words: “All of the work of the faithful’s sanctification is conceived of by St. Thomas, in conformity with Sacred Scripture, as a divinization, an elevation to become gods by participation”²⁹.

Having examined several key steps of the exposition of Fabro on participation and grace, specifically in relation to the notion of *attingere*, the next step is to apply this brief analysis to a short passage of the Angelic Doctor’s commentary on the Gospel of Saint John. Let us see how these notions allow us to understand his commentary more fully, thereby understanding better the Sacred Scriptures themselves.

3. “Partecipare” and “attingere” in the Angelic Doctor’s commentary on John 6:57

We can now uncover the notions of *participare* and *attingere* discussed above in the commentary that Saint Thomas Aquinas writes on John 6:57. Without going into exegesis properly speaking, it is helpful to have

²⁶ Saint Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. XXVII, a. 4.

²⁷ Saint Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. XXVII, a. 4.

²⁸ Cf. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3 ad 3.

²⁹ C. Fabro, *La Nozione*, p. 299: “tutta l’opera di santificazione dei fedeli è concepita da S. Tommaso, in conformità della S. Scrittura, come una divinizzazione, un’elevazione a diventare dèi per partecipazione”. For the importance of the thomistic notion of participation in a proper understanding of Ecclesiology, inherently connected to someone’s participation in the Eucharist, especially when interpreting the Second Vatican Council, see: A. Contat, *L’ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione*, “Alpha Omega” 17 (2014) n. 3, p. 485–541.

some context. In the discourse of the Bread of Life, after the feeding of the five thousand, Jesus expounds his Eucharistic teaching. In the final part of the discourse, Jesus explains what the power and the effects are of this “Bread of Life”, of his own Body and Blood. In this context Jesus says: “As the living Father sent me, and I live because of the Father, so he who eats me will live because of me” (John 6:57; Revised Standard Version).³⁰ Saint Thomas comments on this verse in four parts: a brief introduction as layout for the argument, then two main distinctions that he expands on, and a short summary. The most effective method of analysing this commentary is to read through the text step by step and show the insights at each step.

In the introduction Saint Thomas lays down the minor premise that is included in what Jesus says, namely that whoever is united to Christ, in and through this sacrament, according to the context, has life. Saint Thomas immediately points out that Jesus shows a *similitudine* in the analogy that He uses. The text explicitly introduces terminology for an understanding of grace as participation in divine life.

Now He presents his minor premise, that is, whoever is united to Christ has life. He mentions this to show the following similarity: the Son, because of the unity He has with the Father, receives life from the Father; therefore one who is united to Christ receives life from Christ. And this is what He says: *just as the living Father has sent me, and I live because of the Father*³¹.

There is a relation between the life that the believer receives from Christ, on the one hand, and the unity that Christ himself has with the Father, on the other hand. Saint Thomas immediately makes a necessary distinction: Christ can be speaking about his human nature or about his divine nature. He notes that the meaning of the words does slightly change when applied to the one or to the other: “These words can be

³⁰ In the Latin that Saint Thomas used: “Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me”.

³¹ Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, cap. 6, lect. 7, no. 977. Accessed on December 13, 2022. Italics in Latin and English original from version on aquinas.cc.

explained in two ways about Christ: either in reference to his human nature, or in reference to his divine nature”³².

Aquinas starts by applying this principle to Christ in his divinity. From the perspective of Jesus as the Son of God, there is a “similarity” between Christ and creatures in some respect, but also dissimilarity in another way. The similarity between Christ and other creatures is that they both exist “from another”. However, the mode of being “from another” is different. Christ as the Son of God is from another, i.e., from the Father, but He has received the entire fulness of the divine nature in the eternal procession. As Christ not only has *esse*, like the creatures, but is his own *esse*, namely the *Ipsium esse subsistens*, so here Saint Thomas says explicitly that Christ in his divinity has not received a certain particular perfection and nature but possesses the fulness of the divine nature.

If they are explained as referring to Christ the Son of God, then the *as [sicut]* implies a similarity of Christ to creatures in some respect, though not in all respects, which is, that He exists from another. For to be from another is common to Christ the Son of God and to creatures. But they are unlike in another way: the Son has something proper to himself, because He is from the Father in such a way that He receives the entire fullness of the divine nature, so that whatever is natural to the Father is also natural to the Son. Creatures, on the other hand, receive a certain particular perfection and nature. For *as [sicut enim] the Father has life in himself, so [sic] He has also given to the Son to have life in himself (John 5:26)*³³.

Saint Thomas reiterates the distinction between the mode of being of the Son of God and the mode of being of the creatures. He points out that Christ Himself is accurate in his wording that He is not from the Father as having eaten the Father, but as being generated.

He shows this because, when speaking of his procession from the Father, He does not say: *as [sicut] I eat the Father, so [et] I live because of the Father*, as He said, when speaking of [participating] in his body and blood, *he who eats me, he also will live*

³² Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, cap. 6, lect. 7, no. 977.

³³ Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, cap. 6, lect. 7, no. 977.

because of me. This eating makes us better, for eating implies a certain sharing. Rather, Christ says that He lives because of the Father, not as eaten, but as generating, without detriment to his equality³⁴.

In his explanation, Saint Thomas uses *partecipazione* twice, for the participation that our eating of the Eucharist does in fact give. By eating *corporis et sanguinis eius*, we participate in some way in this being from another. One can speak here of *partecipazione per similitudinem* in the divine nature of the Word Incarnate, a true *attingere* to the divine life that we receive in the grace of this sacrament.

Applying the words of Christ to himself in his human nature gives another nuance to the analogy, and more specifically to the precise meaning of *sicut*. We are speaking of the highest mode of *attingere* for any creature not hypostatically united to the Godhead. This is the lifting up of the creature to its highest mode of participation, to the *partecipazione per operationem*, which is the highest possible mode of *partecipare* in the divine nature. The analogy is a closer one now: Christ in his humanity receives spiritual life through his hypostatic union with God, and in a like manner we receive spiritual life when we receive this sublime sacrament. The human life that Christ has is derived from his union with the divine Word, and through the sacrament of the Eucharist we are united with Christ himself. We do also see a difference here, because between the human and divine nature of Christ there is a unity in person, whereas our union with Christ is a union of participation. The union of the human nature of Christ with the divine Word is the *attingere in unitatis divinae personae* and is immediate. The union of the receiver of the Eucharist with Christ is mediate, a *partecipare per operationem*. *Attingere* is the highest mode possible for creatures, an “touching” of the divine nature, that is participation of a mode so high that it, in the words of Fabro, becomes more *attingere* than *partecipare*³⁵. Saint Thomas affirms:

³⁴ Saint Thomas Aquinas, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*, no. 977.

³⁵ Cf. C. Fabro, *La Nozione*, p. 314.

If we explain this statement as applying to Christ as man, then in some respect the *as [sic] ut* implies a similarity between Christ as man and us: that is, in the fact that as Christ the man receives spiritual life through union with God, so we too receive spiritual life in the communion or sharing in this Sacrament. Still, there is a difference: for Christ as man received life through union with the Word, to whom He is united in person; while we are united to Christ through the sacrament of faith³⁶.

In concluding, the Angelic Doctor adds that Christ in fact wants his words not to refer to the divine alone, or to only the human nature, but to both. The fact that Christ both says, “sent me” and “Father”, respectively, refers to his human nature and divine nature.

And so He says two things: *sent me* and *Father*. If we refer these words to the Son of God, then He is saying, *I live because of the Father*, because the Father himself is living. But if they are referred to the Son of man, then He is saying, *I live because of the Father*, because the Father has sent me, i.e., made me incarnate. For the sending of the Son is his incarnation: *God sent his Son, made from a woman* (Gal 4:4)³⁷.

According to Saint Thomas, Christ speaks of this effect of the highest possible participation in the Godhead when partaking of the Eucharist as flowing forth from the fulness of the Incarnation.

Before concluding our research, I would like to return briefly to the section where I discussed the gifts of the Holy Spirit, with a length that might have seemed out of place for the focus of this essay. However, it is in that section that Fabro so clearly distinguishes between the two different transcendental participations of *similitudine* and *operatione*. These two types of participations are increasing modes of *atingere*, in relation to the supernatural virtues and the gifts of the Holy Spirit respectively.

Baptism is characterized by Saint Thomas as the sacrament of faith, where the Eucharist is the sacrament of charity, the *vinculum caritatis*.

³⁶ Cf. C. Fabro, *La Nozione*, p. 314.

³⁷ Cf. C. Fabro, *La Nozione*, p. 314.

Faith is a supernatural virtue, even a theological virtue, but charity, a supernatural and theological virtue, is the greatest of all according to the Apostle Saint Paul (1 Cor. 13:13). Just as Baptism and the supernatural virtues make man to participate *per similitudinem*, by laying the foundations, giving the grace of the supernatural dispositions (as Fabro is wont to say), so through the Eucharist, in the gifts of the Holy Spirit, man is given to participate *per operationem*. This is a mode of *attingere* that approaches the *attingere* of the human nature in the hypostatic union with the divine Word in the most perfect of ways, considered from the perspective of the subject.

Conclusion

We followed several important steps in Fabro’s argument on the supernatural participations and grace, and his development of the notion of *attingere*, which could be found already in Aquinas’ work. As we reflected on the foundation of the end of the rational creature, on the grace necessary to attain to the end in the most perfect way, we came to the more explicit ways in which man can participate in the divine nature, which truth was stated by Saint Peter so simply and strongly. Following the distinctions made by Fabro in the modes of participation, as he explains Saint Thomas, we saw how the increasing perfection of participation can be described by the notion of *attingere*, such as to show the analogical continuity from the union of the human nature in Christ’s hypostatic union to the union that man can reach with God in the *participazione per operationem*, that not only applies to the dispositions, but in fact implies the whole soul and its operations, as dotted by the gifts of the Holy Spirit. This mode of *participare*, of *attingere*, the highest perfection of participation possible for a creature, which will be fully complete only in the vision of glory, is given in the sacrament of the Eucharist, the most sublime of sacraments. We saw this explained in the Angelic Doctor’s commentary on John’s Gospel on the supernatural effects of the Eucharist in the soul of man.

Fabro argued thoroughly that the notion of participation is the hermeneutical key to understanding the very foundation of all the work of Saint Thomas Aquinas. In the Angelic Doctor’s commentary on John

6:57 we can now recognize how the metaphysical notion of participation is a necessary hermeneutic key to understand the coherence and deeper meaning of the truths that Aquinas recognizes in the words of Scripture. Saint Thomas' commentary on John 6:57 has thus served as an illustrative example of the importance of the notion of participation, and, in this case, of the added notion of *attingere*.


It is precisely by expanding on the notions presented by Fabro, on participation as a metaphysical notion, then man understood as having a participation of being so unique that, being capable of God by his capacity of understanding and reaching for the infinite, as well as the gift of grace and faith that allow man to participate in a fuller sense of the word in the very divine Being of God Himself. Wanting to describe better how special this mode of participation is, Fabro developed the notion of *attingere*, as already found in Saint Thomas, to describe the fulness of participation that man can reach in this life, of which the culmination in this life truly is the participation in the Holy Eucharist, a foretaste of the reality that will be revealed in full glory in the life hereafter. The concept of participation in its fulness, i.e., including the understanding of *attingere* as was expanded more explicitly by Father Fabro, thus gives a coherent and fuller insight into the philosophical foundation and meaning of the commentary of Saint Thomas Aquinas on such an important passage of the Beloved Disciple's Gospel.

References

- Contat A., *L'ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione*, "Alpha Omega" 17 (2014) n. 3, p. 485–541.
- Contat A., *Réflexions Sur l'ontologie de l'état de Grâce et de l'état de Péché*, in: *San Tommaso e La Salvezza*, a cura di S.-T. Bonino, G. Mazzotta, Urbaniana University Press, Rome 2020, p. 157–185 (Doctor Communis).
- Dreyer N., *Grace and the Act of Faith: A Fabrian Model*, "The Incarnate Word" 9 (2022) no. 2, p. 49–66.
- Eitenmiller M., *Grace as Participation According to St. Thomas Aquinas*, "New Blackfriars" 98 (2017) no. 1078, p. 689–708.
- Fabro C., *La Nozione Metafisica Di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Ferraro, EDIVI, Segni 2005 (Opere Complete, 3).

- Hütter R., *Grace and Charity. Participation in the Divine Nature and Union with God: The Surpassing Contemporary Significance of Thomas Aquinas’s Doctrine of Divinization*, “*Espiritu*” (2016) no. 65, p. 173–99.
- Mitchell J., Cornelio Fabroon *Supernatural Participations*, in: C. Fabro, *Essential Thinker Philosopher of Being and of Freedom. Acts of the Fabro Symposium Commemorating 20 Years Since Fabro’s Death*, The Catholic University of America, April 1–2, 2016, ed. by N. Dreyer, Cornelio Fabro Cultural Project, Chillum 2017, p. 89–115 (*Studia Fabriana*, 1).
- Navarro Muñoz M. J., *Faith – Reason: a Problematic Relationship? Theology as an Extension of Faith in Reason*, “*Polonia Sacra*” 25 (2021) no. 3, p. 169–188.
- Snyder R., O. P., *The Principle of Metaphysical Continuity in Aquinas’s Doctrine of Participation*, Catholic University of America, D. C. Washington 2017.
- Thomas Aquinas Saint, *De Veritate*.
- Thomas Aquinas Saint, *In II Sententiae*.
- Thomas Aquinas Saint, *Lectura Super Evangelium S. Ioannis*.
- Thomas Aquinas Saint, *Quodlibet X*.
- Thomas Aquinas Saint, *Summa Theologiae*.


ks. Leszek Szewczyk

 <https://orcid.org/0000-0003-0424-3205>
leszek.szewczyk@us.edu.pl

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://ror.org/0104rcc94>

Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet

 <https://doi.org/10.15633/ps.28105>

Ks. Leszek Szewczyk – prezbiter archidiecezji katowickiej, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Article history • Received: 3 Jan 2023 • Accepted: 20 Sep 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Social Issues of the 21st Century in the Preaching to Women at Piekary

Piekary Śląskie is a place usually associated with the Marian sanctuary of Our Lady of Piekary—the Mother of Justice and Social Love. State pilgrimages of women and girls to Piekary Śląskie are events of pastoral and cultural importance that go far beyond the borders of the local Church. Social issues are strongly emphasized during the pilgrimages. A special feature is the welcome speeches delivered by the bishops of Katowice. This paper offers an analysis of speeches by Archbishop Damian Zimoń and Archbishop Wiktor Skworc, delivered during state pilgrimages of women and girls to the Sanctuary of Our Lady of Piekary in 2001–2022. The addresses include description and critical analysis of current complex social problems in Poland. The speakers focused mainly on the issues of life and human dignity, marriage and family, civil rights and duties, respect for the poor and weak, dignity of human labour, social solidarity and natural environmental care.

Keywords: Piekary Śląskie, Women's pilgrimages, social issues, preaching the word of God

Abstrakt

Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet

Piekary Śląskie najczęściej kojarzone są z sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej—Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej. Pielgrzymki stanowe kobiet i dziewcząt do Piekar Śląskich mają doniosłe pastoralne i kulturotwórcze znaczenie przekraczające granice Kościoła lokalnego. Podczas pielgrzymek bardzo mocno akcentowana jest tematyka społeczna. Szczególną okazją do tego są otwierające pielgrzymkę wypowiedzi biskupów katowickich. W niniejszym opracowaniu przelizowano przemówienia abp. Damiana Zimonia i abp. Wiktora Skworca wygłoszone podczas pielgrzymek stanowych kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej w latach 2001–2022. W wystąpieniach tych znajduje się omówienie i krytyczna analiza różnorodnych problemów społecznych występujących współcześnie w Polsce. Mówcy podejmowali zwłaszcza tematy życia i godności ludzkiej, małżeństwa i rodziny, praw i obowiązków obywatelskich, szacunku dla biednych i słabych, godności pracy ludzkiej, solidarności społecznej oraz troski o środowisko naturalne.

Słowa kluczowe: Piekary Śląskie, pielgrzymki kobiet, zagadnienia społeczne, przepowiadanie słowa Bożego

W liście pasterskim z 1982 roku w sprawie pielgrzymki niewiast do Piekar Śląskich bp Herbert Bednorz wskazał na dwa najważniejsze wydarzenia ogólnodiecezjalne przeżywane każdego roku. Pierwszym z nich jest pielgrzymka piekarska mężczyzn w ostatnią niedzielę maja, a drugim – piekarska pielgrzymka kobiet i panien w sierpniu z okazji uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Pisał:

Obie pielgrzymki są nie tylko dobrą i dawną tradycją w naszej diecezji, ale przede wszystkim ożywieniem religijnym, udzielającym się wszystkim parafiom diecezji, są świadectwem wiary robotniczego Śląska i jego ścisłego związku z Kościołem, jak również dowodem wielkiej miłości naszego ludu do Matki Bożej, czczonej u nas od wieków w Obrazie Piekarskim¹.

Zarówno podczas pielgrzymek mężczyzn, jak i pielgrzymek kobiet wyraźnie akcentuje się przesłanie społeczne². Szczególną okazją do tego są otwierające pielgrzymkę przemówienia biskupów katowickich. Kierują oni do pielgrzymów przesłania, które

zawsze nawiązują do aktualnych problemów społecznych i gospodarczych. Stąd Piekary są stolicą katolicyzmu społecznego na Śląsku. Stanowią one śląską agorę, gdzie przebywają pielgrzymki, żeby doświadczyć społecznej siły wiary. [...] W tej atmosferze psychospołecznej szczególną doniosłość ma głos Biskupa Katowickiego na temat aktualnych problemów społecznych i gospodarczych nurtujących mieszkańców Śląska³.

Na Górnym Śląsku ugruntowany był patriariat, w którym kobieta nie podejmowała pracy zarobkowej, a była odpowiedzialna za wychowanie dzieci i utrzymanie domu w należytym porządku. To właśnie kobieta była (i nadal pozostaje, mimo rozpowszechniania się egalitarnego modelu rodziny) odpowiedzialna za wychowanie potomstwa i utrzymanie

¹ H. Bednorz, *List pasterski w sprawie pielgrzymki niewiast do Piekar Śląskich*, „Wiadomości Diecezjalne” 50 (1982) nr 8, s. 281.

² *Caritas et Iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016)*, red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017, s. 55.

³ A. Biela, *Przedmowa*, w: D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek. Kościół katowicki wobec problemów społecznych w latach 1985–1995*, Katowice 1995, s. 7.

porządku w domu. Problem ten dostrzegali również biskupi katowiccy, którzy nawiązywali do tej tematyki podczas swoich przemówień. Ponadto w przemówieniach pielgrzymkowych dominują zagadnienia bliższe kobietom (rodzina, emancypacja kobiet, rola kobiety w społeczeństwie, wychowanie dzieci, katechizacja). Częstym zagadnieniem poruszonym przez biskupów katowickich podczas sierpniowej pielgrzymki była rodzina i jej funkcjonowanie w nowej rzeczywistości wynikającej z przejścia od gospodarki centralnie sterowanej do gospodarki rynkowej⁴.

Przemówienia biskupów podczas pielgrzymek stanowych są przepowiadaniem słowa Bożego w znaczeniu szerokim⁵. Nie spełniają one wymagań stawianych kazaniom ani konferencjom, stąd w niniejszym opracowaniu nazywane będą zamiennie jako mowy, słowo lub przemówienia. Tak też wypowiedzi biskupów katowickich podczas pielgrzymek piekarskich określane są w organie urzędowym archidiecezji katowickiej, czyli w „Wiadomościach Archidiecezjalnych”. W artykule zostanie przeniechanizowanych 11 przemówień abp. Damiana Zimonia i 11 przemówień abp. Wiktora Skworca wygłoszonych podczas pielgrzymek stanowych kobiet i dziewcząt do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej w latach 2001–2022. Analiza tych przemówień pozwala wyróżnić treści społeczne, które można zgrupować w większe bloki tematyczne, takie jak: życie i godność ludzka, małżeństwo i rodzina, prawa i obowiązki, szacunek dla biednych i słabych, godność pracy ludzkiej, solidarność oraz troska o środowisko naturalne.

1. Życie i godność ludzka

Bóg obdarza człowieka życiem, które „jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu”⁶. Stworzył człowieka, „powołuje

4 Mater et Familiae Advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016), red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017, s. 18–19.

5 Termin „przepowiadanie słowa Bożego” w znaczeniu ścisłym oznacza teorię i praktykę odmienną od katechezy ustnego sposobu kościelnej posługi słowa, urzeczywistniającego się w dwóch zasadniczych formach, jakimi są: kazanie i homilia.

6 Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, 1995, 34.

go i pomaga mu szukać, poznawać i miłować siebie ze wszystkich sił”⁷. Człowiek, stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby i jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami (Katechizm Kościoła katolickiego, 357). Biskupi katowicki w przepowiadaniu piekarskim do kobiet akcentowali wartość życia i godność człowieka. Wskazywali na konieczność integralnego rozwoju człowieka, ochrony życia poczętego oraz odmiennych od mężczyzny zadań kobiety. Zdaniem abp. Zimonia współczesna ekonomia dla poprawnego funkcjonowania potrzebuje etyki przyjaznej człowiekowi. Etyczna powinna być cała gospodarka i finanse. Jak zaznacza abp Zimoń, „Kościół proponuje rozwój integralny, rozpoczynający się od ustanowienia nowych relacji międzyludzkich, opartych na darze, bezinteresowności i dzieleniu się”⁸. Propozycja integralnego rozwoju wybrzmiała również w przemówieniach abp. Skworca. Miało to miejsce zwłaszcza podczas pielgrzymek w czasie trwania pandemii Covid-19. Mówca zachęcał, aby w duchu chrześcijańskiej miłości i odpowiedzialności zachowywać dystans, nie narażać siebie i innych na niebezpieczeństwo. Zewnętrzne ograniczenia przyjęte w duchu pokuty i wynagrodzenia są szansą na ochronę życia, pogłębienie naszej duchowości i „mogą nadać nową jakość wzajemnym relacjom”⁹. Doceniono również rolę i poświęcenie wszystkich kobiet pracujących w służbie zdrowia, lekarek, pielęgniarek, ratowniczek medycznych. To dzięki ich ogromnemu oddaniu, wyrzeczeniom i współpracy zrodziła się nadzieja na ostateczne zwycięstwo w konfrontacji z pandemią¹⁰.

Niezwykłe donośnie podczas pielgrzymek piekarskich wybrzmiewał głos arcybiskupów katowickich w sprawie ochrony życia poczętego. Podkreślano, że rodzina Kościoła wspiera organizacje i stowarzyszenia występujące w obronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci.

7 Katechizm Kościoła katolickiego, 1.

8 D. Zimoń, Słowo arcybiskupie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 77 (2009) nr 8, s. 439.

9 W. Skworec, „Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas”. Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego. Pielgrzymka kobiet do Piekar Śl., „Wiadomości Archidiecezjalne” 88 (2020) nr 7–8, s. 508.

10 W. Skworec, Matris Corde – Matczynym Sercem. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 501.

Zachęcano do przyłączenia się do „niewidzialnej armii” – uczestników duchowej adopcji dziecka poczętego¹¹. Przypominano również, że

prawo do życia to naturalne prawo każdego człowieka! Każdy poczęty człowiek ma prawo do życia! Wyrażamy sprzeciw wobec relatywizacji prawa do życia, które jest fundamentalnym prawem każdego człowieka!¹²

Biskupi katowickcy wskazywali również na zagrożenia moralne związane ze stosowaniem metody „in vitro”. Dostrzegano problem wielu małżeństw, które z przyczyn biologicznych nie mogą mieć własnych dzieci, chociaż bardzo tego pragną. Arcybiskup Zimoń przypominał kobietom zgromadzonym na piekarskim wzgórzu, że „Kościół, chociaż dostrzeżga i popiera postęp medycyny, stanowczo nie godzi się na taki sposób przekazywania życia. Technika ma służyć człowiekowi, ale nie może człowieka zastępować”¹³. Wskazał wyraźnie, że ta metoda zapłodnienia jest głęboko niemoralna¹⁴. Z kolei abp Skworec zauważył, że przy okazji sejmowej ustawy o „in vitro” dochodziło do ideologicznie motywowanych sporów o redefinicję życia człowieka. Ich celem jest uzyskanie szerokiej społecznie akceptacji dla propagowanej tezy, że prawo człowieka do życia jest prawem religijnym, w dosłownym znaczeniu kościelnym, a jeszcze bardziej – ze względu na rzeczywistość religijno-kulturową Polski – prawem Kościoła katolickiego¹⁵. Również ten mówca wskazywał na moralne aspekty stosowania tej metody, stwierdzając:

Chodzi o to, co mentalność – zezwalająca na mrożenie i niszczenie ludzi nazywanych nadliczbowymi zarodkami – czyni naszym sumieniem. Opisuje się psychicz-

11 W. Skworec, „Idźcie i głóście!” Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 7–8, s. 454.

12 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, s. 330.

13 D. Zimoń, Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 73 (2005) nr 7–8, s. 357–358.

14 D. Zimoń, Słowo arcybiskupie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 77 (2009) nr 8, s. 439.

15 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, s. 330.

neznieczulenie lekarzy z klinik aborcyjnych, będące wynikiem codziennej obecności przy destrukcji na przemysłową skalę rosnących i rozwijających się płodów¹⁶.

Wskazywano jednocześnie na dobre i zgodne z moralnym nauczaniem Kościoła rozwiązania w zakresie leczenia bezpłodności, które proponuje naprotechnologia. „Ponadto – dodaje abp Zimoń – zawsze istnieje możliwość adopcji dziecka”¹⁷.

Przytaczani mówcy dostrzegali również zagrożenia wywołane kryzysem demograficznym. Arcybiskup Zimoń wskazywał, że przyrost naturalny jest świadectwem funkcjonowania zdrowego społeczeństwa, w którym dzieci stanowią o przyszłości i nie mogą być przedmiotem swoistej reglamentacji: „Człowiek jest człowiekiem, Bożym stworzeniem, a nie zasobem ludzkim, który można dowolnie redukować dla oszczędności czy zachowania standardów życia”¹⁸. Dostrzegł, że w kampanii przed wyborami prezydenckimi w 2010 roku kandydaci nic nie mówili o polityce rodzinnej, która powinna prowadzić do tego, by w naszym kraju rodziło się więcej dzieci, „bo jesteśmy na szarym końcu w Unii Europejskiej, gdy chodzi o dzietność. To kolejny ważki temat związany z rodziną, a wymagający poważnej refleksji”¹⁹. Dostrzegał jednocześnie, że w Polsce brakuje długofalowej polityki prorodzinnej²⁰. Arcybiskup Skworc zwracał także uwagę na pilną potrzebę systematycznego wsparcia ważnej i delikatnej sfery życia społecznego, którą jest rozwój demograficzny. Odnosił się do alarmujących głosów o powolnym wymieraniu naszego kraju, zaznaczając: „Rodzi się zbyt mało dzieci, a potencjalni młodzi rodzice często wybierają na miejsce zamieszkania inne kraje Europy, o bardziej jasnej, jednoznacznej i konkretnej polityce prorodzinnej”²¹.

16 W. Skworc, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, s. 330–331.

17 D. Zimoń, Słowo arcybiskupskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 77 (2009) nr 8, s. 439.

18 D. Zimoń, Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 73 (2005) nr 7–8, s. 356.

19 D. Zimoń, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 78 (2010) nr 7–8, s. 387.

20 D. Zimoń, Słowo arcybiskupskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 79 (2011) nr 9, s. 326.

21 W. Skworc, Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do pątniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 457.

Dostrzegając również systematyczną utratę demograficznej stabilności na Śląsku. Zachęcał lokalne samorzady do coraz bardziej zdecydowanych działań na rzecz rodziny. Z uznaniem przyjął

godny pochwały pomysł Karty Dużej Rodziny, dowartościowujący rodziny wielodzietne. Wyrażam uznanie dla każdego gestu promującego i wspierającego rodzinę. Ważniejsza byłaby jednak twarda, konkretna polityka prorodzinna: lepsza dostępność do usług publicznych, niższe podatki dla rodzin²².

2. Małżeństwo i rodzina

Małżeńskie przymierze,

przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1055 § 1).

Mężczyzna i kobieta połączeni małżeństwem tworzą ze swoimi dziećmi rodzinę, a związek ten „jest uprzedni wobec uznania go przez władzę publiczną” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2002). Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę, „ustanowił ludzką rodzinę i nadał jej podstawową strukturę. Jej członkami są osoby równe w godności” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2003). Chrześcijańska rodzina jest „komunią osób, znakiem i obrazem komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2205). Zagadnienie małżeństwa i rodziny było jednym z najczęściej poruszanych tematów w przemówieniach piekarskich biskupów katowickich. Arcybiskup Skworec przypominał, że Kościół dopomina się o prawdziwą promocję kobiety i pożądaną równość oraz akceptowanie kobiety w swej inności od mężczyzny i podkreślał, że „społeczeństwo powinno uznać zadania macierzyńskie i rodzinne kobiet, które w stosunku do zadań publicznych są nadrzędne”²³. Kobieta obdarzona

²² W. Skworec, Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do piątniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 457.

²³ W. Skworec, Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do piątniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 461.

szczególnym rodzajem intuicji jest mocno predysponowana do współdziałania i współpracy z innymi kobietami. Kobiety nie są „zepchnięte w cień mężczyzn” – to one tworzą historię. Wypaczenie wielkiej roli społecznej matek i żon jest jednocześnie poważnym zaburzeniem cywilizacyjnym. „Kobieta przede wszystkim daje życie i troszczy się o życie – zauważa abp Sworc. – A jej wyróżniającą cechą jest czułość! Czułość to podstawowa cecha matki. Jeśli się ją neguje, człowiek jest zmuszony szukać substytutów”²⁴. Z kolei abp Zimoń wskazał na zagrożenia stojące przed współczesnymi małżeństwami i rodzinami. Dostrzegając je między innymi w ustawodawstwie niektórych krajów, które pozwalają na legalizację związków homoseksualnych i umożliwiają adopcję dzieci przez takie związki. Zdecydowanie stwierdził: „Te niepojęte praktyki są przeciwne naturze człowieka. Zapowiadają koniec cywilizacji i państwa”²⁵. Przestrzegając przed kreowaną przez liczne media modą, która w miejsce miłości, wierności, rodzinnego ciepła wprowadza chłód, obojętność i samouwielbienie. Współczesność, często zdominowana przez egoizm, konsumpcjonizm, relatywizm moralny, wymaga od matek służeńia ludziom na wzór Chrystusa, który przyszedł, aby służyć, a nie po to, by Mu służyono²⁶. Rozdźwięki w rodzinie wywoływane są presją warunków ekonomicznych, społecznych, demograficznych lub wynikają one z konfliktów, jakie powstają między kolejnymi pokoleniami, bądź też z nowych relacji społecznych między mężczyznami i kobietami²⁷. Do kryzysów przyczynia się również dostrzegany proces postępującej laicyzacji małżeństwa i rodziny oraz zwiększająca się tolerancja dla niewierności małżeńskiej i rozwodów. Zdaniem abp. Zimonia lista zagrożeń jest dłuższa: „ubóstwo, nadmierna pogoń za dobrami materialnymi, problemy, które niesie ze sobą emigracja młodych ludzi za pracą”²⁸.

24 W. Skworc, „Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas”. Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego. Pielgrzymka kobiet do Piekar Śl., „Wiadomości Archidiecezjalne” 88 (2020) nr 7–8, s. 510.

25 D. Zimoń, Słowo do pielgrzymów, „Wiadomości Archidiecezjalne” 71 (2003) nr 8, s. 448.

26 D. Zimoń, Słowo wygłoszone w trakcie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Piekar Śląskich, „Wiadomości Archidiecezjalne” 70 (2002) nr 7–8, s. 321.

27 D. Zimoń, Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 74 (2006) nr 7–8, s. 382.

28 D. Zimoń, „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”. Słowo skierowane do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 75 (2007) nr 7–8, s. 371.

Arcybiskup Skworc mimo że z uznaniem przyjął wprowadzenie Karty Dużych Rodzin, jednak działanie to uznał za niewystarczające i zachęcał do stabilnej polityki prorodzinnej, stwierdzając: „Tym bardziej więc potrzebujemy włodarzy, którzy będą się troszczyli o dobro rodzin, tak na poziomie samorządu, jak i parlamentu i rządu”²⁹. Jego zdaniem brakuje skutecznych, długofalowych działań władz, wybranych po to, aby służyć polskim rodzinom:

Lata poważnych zaniedbań, a właściwie zupełny brak dalekowzrocznej polityki prorodzinnej państwa – mimo wielokrotnych, uroczystych zapowiedzi tego typu działań – po prostu się mści³⁰.

Dostrzegając, że to właśnie rodziny są miejscem, które w największym stopniu doświadczają tak zwanego wykluczenia społecznego. Dowody tego wykluczenia widział między innymi w 23% podatku VAT na ubrania dla dzieci oraz wysokim podatku na książki, w tym także na podręczniki³¹. Sprzeciwiał się również powtarzanemu w przestrzeni medialnej stereotypowi utożsamiającemu „rodzinę” ze „środowiskiem przemocy”, oskarżającemu chrześcijaństwo o sprzyjanie społecznym nierównościom. Widział w nim perwersyjne „hasło hałaśliwej ideologii, narzucającej porządek nowej kultury, której symbolem ma być rodzina z wyboru, w domyśle zbudowana na odmiennych zasadach niż rodzina naturalna”³².

Analiza wypowiedzi arcybiskupów pozwala stwierdzić, że zauważali również liczne niebezpieczeństwa i zagrożenia, przed którymi stoi współczesna młodzież i dzieci. Arcybiskup Zimoń dostrzegając, że coraz więcej dzieci „wychowuje ulica”, bo zabrakło odpowiedzialnych

29 W. Skworc, Słowo powitania metropolity katowickiego abp. Wiktora Skworca podczas pielgrzymki kobiet do Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 82 (2014) nr 7–8, s. 279.

30 W. Skworc, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 81 (2013) nr 8, s. 346.

31 W. Skworc, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 81 (2013) nr 8, s. 347.

32 W. Skworc, „Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas”. Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego. Pielgrzymka kobiet do Piekar Śl., „Wiadomości Archidiecezjalne” 88 (2020) nr 7–8, s. 512.

rodziców i domowego ciepła³³. Zachęcał, aby wyrwać „młodzież z zagrożeń, jakie niesie ze sobą zła ciekawość: narkotyków, alkoholizmu, pornografii”³⁴. Wyrażał również wdzięczność rodzicom za uczenie umiejętności rozróżniania dobra od zła i pokazywanie prawdziwych wartości, zwracając uwagę na to, że „każda chwila poświęcona dzieciom, każdy trud włożony w budowanie miłości w rodzinie ma ogromne znaczenie”³⁵. Arcybiskup Skworc zachęcał do podjęcia rodzinnej opieki zastępczej i wyrażał uznanie dla tych rodzin, które podjęły to wielkie wyzwanie³⁶. Dostrzegał również trudności, jakie dotknęły dzieci i młodzież podczas izolacji wymuszonej pandemią koronawirusa:

Ucierpiały pod wieloma względami: poziomu nauki, kontaktów społecznych, problemów psychicznych, uzależnień i depresji. Dlatego ważne są wszystkie działania służące wychodzeniu z samotności w sieci, pokonaniu lęku, wszelkie akcje, jak choćby *Usłyszeć dzieci*³⁷.

Szczególne miejsce w nauczaniu piekarskim abp. Skworca zajmuje problematyka szkoły i wychowania. Głosił, że to właśnie szkoła oprócz rodziny jest podstawową przestrzenią wychowania dzieci i młodzieży i między tymi dwoma środowiskami nie powinien istnieć rozdźwięk. W kwestii relacji rodzina–szkoła przypominał fundamentalną zasadę: szkoła jest instytucją państwa w służbie społeczeństwa. Wskazywał na instrument, który może zabezpieczyć społeczność szkoły przed importowanymi ideologiami, przed demoralizacją i „seksualizacją” dzieci. Jest nią ustawa zasadnicza państwa polskiego, czyli Konstytucja³⁸. Przypo-

33 D. Zimoń, Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 73 (2005) nr 7–8, s. 353.

34 D. Zimoń, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 78 (2010) nr 7–8, s. 386.

35 D. Zimoń, Słowo wstępne do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 76 (2008) nr 7–8, s. 332.

36 W. Skworc, Jesteśmy napelnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 511.

37 W. Skworc, *Matris Corde – Matczynym Sercem*. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 504.

38 W. Skworc, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 81 (2013) nr 8, s. 345.

minał pątniczkom piekarskich wagę ich głosu w sprawach dotyczących wychowania dzieci i młodzieży:

W tej sprawie głos ze Śląska, gdzie panuje kult rodziny, jest ogromnie ważny. Oczekujemy też, że nasi przedstawiciele na Wiejskiej w Warszawie, będą w sejmie i w senacie mówili i działali zgodnie ze znaną im opinią wyborców ze Śląska³⁹.

3. Prawa i obowiązki obywatelskie

Nauczanie Kościoła wyraźnie zachęca wiernych do troski o „wychowanie obywatelskie i polityczne, tak bardzo dzisiaj potrzebne ludziom, a zwłaszcza młodzieży, aby wszyscy obywatele mogli spełniać swoje zadanie w życiu swej wspólnoty politycznej”⁴⁰. Nauczanie to jednocześnie docenia właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem oraz uwrażliwia na konieczność rozróżnienia tego, co czynią wierni „we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła”⁴¹. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II wskazuje, że katolicy powinni poczuwać się do obowiązku popierania prawdziwego dobra wspólnego; niech swoją opinią wywierają nacisk w tym kierunku, by władza świecka była sprawiedliwie wykonywana, a prawa odpowiadały wymogom prawa moralnego i wspólnego dobra (*Apostolicam actuositatem*, 14). Arcybiskup Zimoń, odwołując się do nauczania Kościoła na temat praw i obowiązków obywatelskich, przestrzegał pątniczki piekarskie przed poddawaniem się atmosferze ogólnej niemożności: „Bierność obywateli, która przez lata była generowana przez państwa nadopiekuńcze, jest wyzwaniem dla rodziców, nauczycieli i duszpasterzy”⁴². Dostrzegał potrzebę formowania ludzi, którzy słabą polską „demokrację wesprą swą fachową

39 W. Skworec, Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 81 (2013) nr 8, s. 346.

40 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 75.

41 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 76.

42 D. Zimoń, Drogi ku sprawiedliwości i miłości społecznej. Słowo w czasie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Matki Sprawiedliwości i miłości społecznej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69 (2001) nr 8, s. 386.

myślą, dobrą wolą i uczciwą aktywnością – w sposób przydatny dla dobra wspólnego, a nie tylko dla własnych interesów”⁴³. Podczas pielgrzymki piekarskiej w 2014 roku abp Skworc przypomniał, że Kościół od zawsze wspierał społeczną aktywność, zachęcał do

udziału w demokratycznych wyborach – podobnie będzie w czasie zbliżających się wyborów samorządowych. Będziemy prosili i wzywali, aby pójść na wybory i wybrać najlepszych włodarzy naszych miast i gmin. Tych, którzy realizują postulaty mieszkańców – swoich wyborców, a nie partyjne dyrektywy⁴⁴.

Prośbę tę powtórzył rok później, przed wyborami parlamentarnymi: „Jako duszpasterze – tradycyjnie już zachęcamy do udziału w wyborach. Bo mamy różne doświadczenia. Dobrze, jak to, że od Sejmiku samorządowego naszego województwa otrzymaliśmy ostatnio program «Śląskie dla Rodziny – Karta Dużej Rodziny». Za ten program, który spełnia oczekiwania społeczne, dziękujemy”⁴⁵.

4. Szacunek dla biednych i słabych

Wydana w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* głosi, że „podźwignięcie ubogich jest wielką szansą dla moralnego, kulturalnego, a także gospodarczego wzrostu całej ludzkości” (28). A przygotowane przez Papieską Radę *Iustitia et Pax* *Kompendium nauki społecznej* Kościoła wskazuje, że każdy człowiek może kontynuować dzieło Jezusa:

oddawać sprawiedliwość biednym, oswobadzać uciśnionych, podnosić na duchu przybitych, czynnie poszukiwać nowego porządku społecznego, który umożliwiłyby odpowiednie rozwiązanie kwestii ubóstwa materialnego, oraz skutecz-

43 D. Zimoń, *Drogi ku sprawiedliwości i miłości społecznej. Słowo w czasie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Matki Sprawiedliwości i miłości społecznej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69 (2001) nr 8, s. 385–386.

44 W. Skworc, *Słowo powitania metropolity katowickiego abp. Wiktora Skworca podczas pielgrzymki kobiet do Matki Bożej Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 82 (2014) nr 7–8, s. 278.

45 W. Skworc, *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej*, s. 331.

niejsze przeciwstawienie sił siłom przeszkadzającym słabszym w wyzwoleniu się z nędzy lub niewolnictwa (325).

Problemy biednych i słabych oraz szacunku dla nich znalazły wyraz również w piekarskich przemówieniach do kobiet. Arcybiskup Zimoń głosił, że z ubóstwem powiązanych jest wiele niekorzystnych zjawisk społecznych jak na przykład plaga korupcji, zagrażająca rozwojowi i politycznemu wielu narodów. Ubóstwo może prowadzić do rozpaczliwej płynącej z bezsensu życia i do społecznej degradacji. Pasterz diecezji dostrzegał fakt częstego połączenia biedy materialnej z degradacją duchową i moralną społeczeństw⁴⁶. Wskazywał również na rolę Kościoła, w którym coraz bardziej dochodzi do głosu preferencyjna opcja na rzecz ubogich i odepchniętych⁴⁷.

Arcybiskup Zimoń dostrzegł znaczenie kwestii bezrobocia, które było istotnym problemem społecznym w Polsce, zwłaszcza na początku analizowanego w opracowaniu okresu. Głosił, że wśród spraw społecznych na plan pierwszy wysuwa się prawo człowieka do pracy. Tym, którzy nie uznają tego prawa albo je lekceważą, przypomniał ewangelijną przypowieść o właścicielu winnicy, który

rozwiązuje to zagadnienie: posyła do pracy, zachęca do niej, organizuje ją, daje zapłatę (Mt 20, 1–9) [...] Jest to zachęta skierowana do tych, którzy na różnych poziomach władzy decydują o życiu gospodarczym w naszym kraju⁴⁸.

Kilka lat później wskazywał, że bezrobocie spowodowało ubóstwo w wielu rodzinach, zwłaszcza wielodzietnych i wymusiło emigrację młodych ludzi⁴⁹.

46 D. Zimoń, Drogi ku sprawiedliwości i miłości społecznej. Słowo w czasie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Matki Sprawiedliwości i miłości społecznej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69 (2001) nr 8, s. 384.

47 D. Zimoń, Słowo wygłoszone w trakcie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Piekarni Śląskich, „Wiadomości Archidiecezjalne” 70 (2002) nr 7–8, s. 320–321.

48 D. Zimoń, Drogi ku sprawiedliwości i miłości społecznej. Słowo w czasie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Matki Sprawiedliwości i miłości społecznej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69 (2001) nr 8, s. 385.

49 D. Zimoń, Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 73 (2005) nr 7–8, s. 353.

Arcybiskup Skworc wspominał o samotnych matkach dźwigających ciężar ubóstwa, którego konsekwencje ujawniają się w niekorzystnych warunkach życia, w braku dostępu do służby zdrowia, edukacji i odpowiednich warunków sanitarnych. Opuszczone przez mężczyzn muszą zająć się materialnym i duchowym utrzymaniem dzieci.

Neoliberalne systemy społeczne, doprowadzone do ostatecznych konsekwencji, ograniczają elementy polityki społecznej, służące grupom zepchniętym na margines, w szczególności kobietom i ich rodzinom żyjącym w ubóstwie⁵⁰.

Chwalił śląskie kobiety, które zawsze służyły z gospodarności, a zarazem przestrzegał przed pokusą uczynienia z pieniądza zastępczego bożka, która konsumpcję każe traktować jako zastępczą religię. Cnota oszczędności nie jest wyłącznie środkiem do osiągnięcia życiowego dobrobytu, ale umożliwia właściwe ukierunkowanie się ku Bogu. „Cnota ta konieczna jest po to, aby w pełni być człowiekiem i cieszyć się darem życia”⁵¹.

Brak umiaru i oszczędności skutkuje często marnowaniem żywności. Na ten problem zwracał uwagę abp Skworc. Odwołując się do wyników badań, wskazywał, że w naszej ojczyźnie marnuje się rocznie około 9 milionów ton żywności, co daje w skali miesiąca od 25 do 45 złotych na osobę. Dodawał, że

przepełniona lodówka nie jest symbolem dobrobytu, a może być znakiem niegospodarności. W tym zakresie wiele od was zależy, od polityki robienia zakupów, wszak jesteście w rodzinach ministrami gospodarki i finansów!⁵²

Kilka lat później ponownie zachęcał do odważnego działania w zakresie szanowania żywności. Chrześcijanin – jego zdaniem – nie może przechodzić obojętnie wobec problemu marnowania żywności i głodu

50 W. Skworc, Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do pątniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 460.

51 W. Skworc, Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 87 (2019) nr 7–8, s. 697–698.

52 W. Skworc, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 564.

w wielu regionach świata. Proponował proste i dostępne dla każdego działania ochronne: „zaplanowane zakupy, nieuleganie reklamie, dzielenie się żywnością, jadłodzielnie – to elementy duchowości chrześcijańskiej, których nie może zabraknąć w edukacji rodzinnej i szkolnej”⁵³.

5. Godność pracy ludzkiej

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego o pracy ludzkiej, chociaż istotowo jest ciągłe, to w związku z przekształceniami społeczeństw w sferze życia politycznego i gospodarczego podlega zmianom. Godność ludzkiej pracy jest centralnym tematem encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*. Jest to kwestia niezmiennie aktualna, gdyż „niebezpieczeństwo traktowania pracy ludzkiej jako *sui generis* towaru czy anonimowej siły potrzebnej dla produkcji [...] istnieje stale” (p. 7). W homilii dla społeczności górnośląskiej podczas nabożeństwa maryjnego na lotnisku Muchowiec w 1983 roku Jan Paweł II głosił, że

praca jest powinnością człowieka: zarówno wobec Boga, jak też wobec ludzi, zarówno wobec własnej rodziny, jak też wobec narodu-społeczeństwa, do którego należy. Tej powinności – czyli obowiązkowi pracy – odpowiadają też uprawnienia człowieka pracy. Należy je ujmować w szerokim kontekście praw człowieka. Sprawiedliwość społeczna polega na poszanowaniu i urzeczywistnianiu praw człowieka w stosunku do wszystkich członków danego społeczeństwa⁵⁴.

Piekarska ambona jako szczególne miejsce w stolicy katolicyzmu społecznego na Śląsku jest miejscem głoszenia prawd związanych z godnością pracy ludzkiej. Temat ten również często podejmowali analizowani mówcy. Arcybiskup Zimoń odwołał się do skierowanej do niego prośby mieszkańców o upomnienie się o ich prawa. Wspomniał o robotnikach „z huty Jedność w Siemianowicach Śląskich, którzy chcą zachować swoje

53 W. Skworc, *Matris Corde – Matczynym Sercem. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 505.

54 Jan Paweł II, *Przyjmijcie od waszego rodaka i następcy Piotra Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości społecznej*. Homilia podczas nabożeństwa maryjnego, „Wiadomości Diecezjalne” 51 (1983) nr 9–12, s. 366.

miejsca pracy. W tym mieście wskaźnik bezrobocia jest jednym z największych na Śląsku”⁵⁵.

Godność pracy ludzkiej i godność pracowników była jednym z najczęściej podejmowanych zagadnień przez abp. Skworca. Wyrażał nadzieję, że zmiany na rynku pracy dokonane zostaną z poszanowaniem każdego pracownika i każdej rodziny⁵⁶. Analizował sytuację pracujących kobiet, które łączą pracę zawodową z obowiązkami w małżeństwie i rodzinie, często rodzi to przemęczenie i przepracowanie⁵⁷. Z uznaniem wypowiadał się również o przedsiębiorczości kobiet, ich społecznym zaangażowaniu oraz aktywnym budowaniu Kościoła i społeczeństwa⁵⁸. Dostrzegał również niedostatki współczesnego systemu opieki zdrowotnej, które przejawiają się, między innymi w coraz widoczniej doskwierającym braku pielęgniarek i personelu medycznego⁵⁹. Z niepokojem wypowiadał się o zmianach gospodarczo-społecznych, związanych na Śląsku głównie z likwidacją górnictwa węgla kamiennego, ale także z obawami dotyczącymi miejsc pracy, coraz szybszej inflacji, częstym uciekaniem się do kłamstw, manipulacji i cynizmu w życiu publicznym oraz ze zmianą hierarchii wartości, idei i stylu życia⁶⁰.

Od wielu lat z piekarskiego wzgórza brzmi wołanie o poszanowanie świątecznego charakteru niedzieli. To wołanie wielokrotnie akcentował abp Skworec. Już podczas pierwszego piekarskiego przemówienia do kobiet w 2012 roku apelował o wolne od pracy niedziele dla wszystkich

55 D. Zimoń, Słowo do pielgrzymów, „Wiadomości Archidiecezjalne” 72 (2004) nr 7–8, s. 287.

56 W. Skworec, Słowo powitania metropolity katowickiego abp. Wiktora Skworca podczas pielgrzymki kobiet do Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 82 (2014) nr 7–8, s. 279.

57 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 328.

58 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 328.

59 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 328–329.

60 W. Skworec, *Matris Corde – Matczynym Sercem. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 502.

kobiet, zwłaszcza dla tych, które „spędzają dzień święty przy kasach w supermarketach! Niech po raz kolejny rozlegnie się na tym wzgórzu apel: Niedziela jest Boża i nasza!”⁶¹. Cztery lata później, w roku 2016, abp Skworc przypomniał, że w Piekarach „od zawsze” mówiło się o wartości niedzieli, o istocie jej świętowania i obronie prawa pracownika do wypoczynku. Ukazał dramat sytuacji, w której właśnie kobiety zatrudniane są w niedziele, najczęściej w działalności handlowej. Niedziela to

dzień Pana i dzień człowieka; dokładnie: dzień będący własnością człowieka. O to właśnie chodzi, aby niedzielę zwrócić człowiekowi, każdemu człowiekowi. Bo niedziela nie jest luksusem, ekskluzywnym zbytkiem dla bogatych. Niedziela jest dla każdego; jest demokratyczna! A państwo powinno ją chronić prawem, jako fundamentalne społeczne spoiwo, jak świętość!⁶²

Również w kolejnym roku powtarzano zawołanie „niedziela jest Boża i nasza”, wskazując, że nie przestanie w Piekarach wybrzmiewać tak długo, dopóki społeczeństwo nie odzyska niedzieli jako dobra społecznego i kulturowego.

Arcybiskup Skworc, w imieniu uczestniczek pielgrzymki, zwrócił się z prośbą do kierujących Ministerstwem Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej o więcej empatii wobec kobiet, których symbolem są te z nich, które w niedziele zmuszane są do obsługi kas w supermarketach. Wskazywał również, że rodzina potrzebuje nie tylko programu „500+”, ale również programu „Niedziela+”⁶³. W 2019 roku wyraził wdzięczność za przyjęcie ustawy o ograniczeniu handlu w niedzielę, która od 2020 roku miała obejmować wszystkie niedziele roku⁶⁴. Dostrzegął również działania

61 W. Skworc, Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do piątniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 460.

62 W. Skworc, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 563.

63 W. Skworc, Idźcie i gościście! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 7–8, s. 454.

64 W. Skworc, Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 87 (2019) nr 7–8, s. 698.

koncernów, które walczą z niedzielą, aby ludzie w ich świątyniach – supermarketach odprawiali niedzielne nabożeństwa zakupów i konsumpcji, aż po utratę wolności przez zadłużenie⁶⁵.

Dlatego w kolejnym roku przypomniał, że obowiązkiem ludzi wierzących jest obrona niedzieli jako dnia Pańskiego *Domini* i symbolu europejskiej tożsamości kulturowej przed ujawniającymi się pomysłami ograniczającymi prawa obywatelskie i socjalne. Wolna od przymusu pracy zawodowej niedziela powinna być czasem wzmacniania więzi rodzinnych, budowania relacji społecznych i umacniania tożsamości kulturowej⁶⁶.

6. Solidarność społeczna

Katolicka nauka społeczna stale przypomina o zasadzie solidarności, która polega na mocnym i trwałym zaangażowaniu „na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”⁶⁷. Solidarność społeczna „przejawia się przede wszystkim w sprawiedliwym podziale dóbr, w wynagrodzeniu za pracę oraz zakłada wysiłek na rzecz bardziej sprawiedliwego porządku społecznego”⁶⁸.

Zasada sprawiedliwości była często treścią piekarskiego przepowiadania abp. Skworca. W 2016 roku z uznaniem wypowiedział się o rządowych programach społecznych „Rodzina 500+” „Program 75+”⁶⁹. Doceniał również program „Mieszkanie+”, którego celem jest zaspokojenie potrzeb mieszkaniowych rodzin o niskich i średnich dochodach.

65 W. Skworc, *Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 87 (2019) nr 7–8, s. 697–698.

66 W. Skworc, „Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas”. *Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego. Pielgrzymka kobiet do Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 88 (2020) nr 7–8, s. 513.

67 Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 1987, 38.

68 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 414.

69 W. Skworc, *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 562.

Odwołując się do doświadczeń duszpasterzy górnośląskich i ich odwiedzin w domach parafian, postulował kolejny program: „łazienka dla każdej rodziny!”. „O taki program wołam do naszych samorządów!”⁷⁰. Dwa lata później do wspomnianych już form wspierania i umacniania rodzin, dołączyły kolejne zauważone przez metropolitę górnośląskiego „Dobry start” (wyprawka szkolna) i „Maluch +” (na tworzenie nowych miejsc w żłobkach)⁷¹. Arcybiskup odnosząc się do zasady sprawiedliwości i miłości społecznej postulował kolejne działanie prorodzinne, wyjaśniając: „Chodzi o wprowadzenie emerytur dla kobiet, które dały życie czworgu i więcej dzieci, a – oddając się całkowicie ich wychowaniu – nie pracowały zawodowo. Zasługują na taką formę wdzięczności!”⁷².

7. Troska o środowisko naturalne

Począwszy od papieża Pawła VI, kolejni papieże wielokrotnie odnosili się do kwestii troski o stworzenia Boże. Ten bogaty dorobek poprzedników zawarty w wypowiedziach na temat kwestii ekologicznej podsumowuje papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*⁷³. Stanowi ona uzasadniony apel mobilizujący intelektualne i moralne zasoby ludzkości do podjęcia działań na rzecz odpowiedzialnej troski o Ziemię – nasz wspólny dom.

Troska o środowisko naturalne była szczególnie dostrzegalna w piekarskim nauczaniu abp. Skworca. Wskazywał, że Górny Śląsk ma najbardziej zdegradowane środowisko w naszym kraju. Taki stan jest wywołany ulokowanym na tym terenie przemysłem ciężkim, a zwłaszcza przedkładaniem wielkości produkcji i zysku nad środowisko człowieka⁷⁴. Z niepokojem stwierdzał, że wśród pięćdziesięciu europejskich

70 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 563.

71 W. Skworec, Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 511–512.

72 W. Skworec, Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 512.

73 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. W trosce o wspólny dom, 2015.

74 W. Skworec, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, s. 329.

miast z najbardziej zanieczyszczonym powietrzem, trzydzieści trzy znajdują się w Polsce, a spośród nich wiele jest na terenie Górnego Śląska. Zachęcał mieszkańców tego terenu do ekologicznego rachunku sumienia, a jednocześnie od rządu i lokalnych samorządów oczekiwał programów i wsparcia najbiedniejszych mieszkańców województwa, których nie stać na wymianę pieców grzewczych i zakup lepszej jakości węgla⁷⁵. Zachęta do konkretnego działania pojawiała się wielokrotnie podczas kolejnych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich. Arcybiskup Skworc zachęcał do „nawrócenia ekologicznego i podjęcia bardziej kontemplatywnego stylu życia, unikając obsesji na tle konsumpcji”⁷⁶. W 2019 roku wzywał do konsekwentnego działania i współdziałania, aby każdy mógł oddychać zdrowym powietrzem. Matki zachęcał, żeby w procesie wychowania zwróciły się ku matce ziemi, otaczając troską naturę i wychowując do szacunku dla stworzenia poprzez konkretne zachowania: „szanowanie żywności, ograniczenie używania plastiku, oszczędzanie wody, segregowanie śmieci”⁷⁷. Dwa lata później, nawiązując do papieskiej encykliki *Laudato si*, wzywał do odnoszenia się do świata jako do Bożego daru – z szacunkiem i miłością⁷⁸.

Podsumowanie

Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* potwierdza soborową zasadę, która mówi, że drugorzędnym przedmiotem przepowiadania kaznodziejskiego są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata. Dla papieża kaznodzieja jest człowiekiem, który słucha ludu oraz zna jego problemy, człowiekiem kontemplującym Chrystusa,

75 W. Skworc, Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 564.

76 W. Skworc, Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 513.

77 W. Skworc, Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 87 (2019) nr 7–8, s. 697.

78 W. Skworc, *Matris Corde* – Matczynym Sercem. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 505.

a także kontemplującym lud (*Evangelii gaudium*, 154). Bardzo bogata panorama problemów, z którymi boryka się człowiek, problemów z samym sobą, z drugim człowiekiem, wspólnotą ludzką i wspólnotą Kościoła zarysowana przez papieża stanowi swoistą instrukcję dla współczesnych głosicieli słowa Bożego. Głosiciel słowa Bożego powinien dążyć do poznania drugiego człowieka oraz w swoim przepowiadaniu uwzględnić ludzką egzystencję i środowisko, w którym żyje człowiek uwikłany w sprawy świata, poszukujący sensu swojego życia (*Gaudium et spes*, 2–22). Do ważnych problemów nurtujących współczesnych ludzi Konstytucja duszpasterska o Kościele zalicza sprawy: małżeństwa i rodziny (47–52), kultury (53–62), życia gospodarczo-społecznego (63–72), życia wspólnoty politycznej (73–76) oraz zagadnienia wojny i pokoju (77–83), a także rozwijania wspólnoty międzynarodowej (84–89)⁷⁹. Kościół ma prawo i obowiązek rozpatrywać i oceniać w świetle Ewangelii to wszystko, co należy do szeroko rozumianego ładu moralnego i społecznego wspólnot politycznych. Nie może to się jednak odbywać w formie ataku, z pozycji arbitra. Chodzi o pozytywny wykład stanowiska Kościoła, z wyjaśnieniem racji, z których to stanowisko wynika. Duchowni, powstrzymując się od bezpośredniego zaangażowania politycznego, mogą ewangelizować rzeczywistość społeczno-polityczną w stylu Chrystusa. Powinni zabierać głos na tematy społeczno-polityczne na poziomie ogólnych zasad, na poziomie hierarchii wartości i kształtowania wrażliwych sumień⁸⁰. Dokonujące się stale przeobrażenia społeczne powinny być zachętą dla kaznodziejów do systematycznej troski o odpowiedni dobór słów i właściwy styl wypowiedzi⁸¹. Piekary Śląskie określane mianem stolicy katolicyzmu społecznego uczą krytycznego spojrzenia na rzeczywistość społeczną.

To krytyczne spojrzenie dochodzi do głosu w przemówieniach biskupów katowickich podczas pielgrzymek stanowych dla kobiet. W przeanalizowanych wystąpieniach arcybiskupów Damiana Zimonia i Wiktora Skworca wygłoszonych w latach 2001–2022 znajduje się omówienie

79 L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019, s. 180.

80 A. Czaja, *Polityka w Kościele*, w: *Polityka na ambonie?*, red. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2015, s. 12–17.

81 H. Sławiński, *Problem wykluczenia społecznego w kościelnej postudze słowa*, „*Polonia Sacra*” 22 (2018) nr 4, s. 77.

i krytyczna analiza bogatych problemów społecznych występujących współcześnie w Polsce. Mówcy podejmowali zwłaszcza tematy życia i godności ludzkiej, małżeństwa i rodziny, praw i obowiązków obywatelskich, szacunku dla biednych i słabych, godności pracy ludzkiej, solidarności społecznej oraz troski o środowisko naturalne.


Bibliografia

- Bednorz H., List pasterski w sprawie pielgrzymki niewiast do Piekar Śląskich, „Wiadomości Diecezjalne” 50 (1982) nr 8, s. 281–283.
- Biela A., Przedmowa, w: D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek. Kościół katowicki wobec problemów społecznych w latach 1985–1995*, Katowice 1995, s. 5–8.
- Caritas et Iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016), red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017.
- Czaja A., Polityka w Kościele, w: *Polityka na ambonie?*, red. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2015, s. 9–25.
- Franciszek, Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelium gaudium*, 2013.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. W trosce o wspólny dom, 2015.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens* z okazji 90. rocznicy encykliki *Rerum novarum*, 1981.
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, 1995.
- Jan Paweł II, *Przyjmijcie od waszego rodaka i następcy Piotra Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości społecznej. Homilia podczas nabożeństwa maryjnego*, „Wiadomości Diecezjalne” 51 (1983) nr 9–12, s. 362–369.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
- Mater et Familiae Advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016), red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017.

- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Skworec W., „Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas”. Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego. Pielgrzymka kobiet do Piekar Śl., „Wiadomości Archidiecezjalne” 88 (2020) nr 7–8, s. 507–515.
- Skworec W., Idźcie i głosście! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 7–8, s. 450–456.
- Skworec W., Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 507–514.
- Skworec W., *Matris Corde – Matczynym Sercem*. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 497–506.
- Skworec W., *Po moc Bożego Ducha!* Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 87 (2019) nr 7–8, s. 693–702.
- Skworec W., *Posłane w Pokoju Chrystusa!* Słowo społeczne Arcybiskupa Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 90 (2022) nr 7–8, s. 407–416.
- Skworec W., Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 326–332.
- Skworec W., Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 559–565.
- Skworec W., Słowo pasterskie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 81 (2013) nr 8, s. 342–349.
- Skworec W., Słowo pasterskie księdza arcybiskupa Wiktora Skworca do pańniczek, „Wiadomości Archidiecezjalne” 80 (2012) nr 8, s. 455–462.
- Skworec W., Słowo powitania metropolity katowickiego abp. Wiktora Skworca podczas pielgrzymki kobiet do Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 82 (2014) nr 7–8, s. 281–288.
- Sławiński H., *Problem wykluczenia społecznego w kościelnej postudze słowa*, „Polonia Sacra” 22 (2018) nr 4, s. 65–86.


- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1964.
- Szewczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019.
- Zimoń D., „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”. Słowo skierowane do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 75 (2007) nr 7–8, s. 368–373.
- Zimoń D., *Drogi ku sprawiedliwości i miłości społecznej. Słowo w czasie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Matki Sprawiedliwości i miłości społecznej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69 (2001) nr 8, s. 383–388.
- Zimoń D., Słowo arcybiskupie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 77 (2009) nr 8, s. 437–441.
- Zimoń D., Słowo arcybiskupie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 79 (2011) nr 9, s. 325–329.
- Zimoń D., Słowo do pielgrzymów, „Wiadomości Archidiecezjalne” 71 (2003) nr 8, s. 445–450.
- Zimoń D., Słowo do pielgrzymów, „Wiadomości Archidiecezjalne” 72 (2004) nr 7–8, s. 283–287.
- Zimoń D., Słowo biskupie do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 78 (2010) nr 7–8, s. 383–387.
- Zimoń D., Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 73 (2005) nr 7–8, s. 351–359.
- Zimoń D., Słowo skierowane do kobiet i dziewcząt, „Wiadomości Archidiecezjalne” 74 (2006) nr 7–8, s. 382–387.
- Zimoń D., Słowo wstępne do uczestniczek pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne” 76 (2008) nr 7–8, s. 330–334.
- Zimoń D., Słowo wygłoszone w trakcie pielgrzymki kobiet i dziewcząt do Piekarni Śląskich, „Wiadomości Archidiecezjalne” 70 (2002) nr 7–8, s. 317–322.

Anna Emmanuela Klich OSU

 <https://orcid.org/0000-0001-8481-0745>
anna.klich@upjp2.edu.pl

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

Pawłowa zachęta do życia poddanego Duchowi Świętemu

 <https://doi.org/10.15633/ps.28106>

Anna Emmanuela Klich OSU – dr hab., adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ekspert na Synodzie Biskupów o nowej ewangelizacji w Kościele, członek Międzynarodowej Komisji Katechetycznej (ColnCat) przy Papieskiej Radzie ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji (2013–2019).

Article history • Received: 13 Feb 2023 • Accepted: 20 Sep 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Paul's Exhortation to a Life Surrendered to the Holy Spirit

The aim of this article is to show the specificity of Christian life as explained by St. Paul in the Letter to the Galatians (5:13–26). The first stage of the exegetical analysis is to determine the literary context of the pericope, allowing the fundamental reason for the difference in the lives of believers to be shown, namely, the gift of salvation. The second part of the article explains the relationship between the gift of freedom and the ability to live in love. The apostle points out that failure to accept the gift of salvation manifests itself in disorder in the sexual sphere, in lack of respect and forgiveness for other people, and even a broken relationship with God. The third part concerns the fruit of the believer's docility to the Holy Spirit, which is a life in love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness and self-control. Attention to His guidance makes believers capable of overcoming selfish tendencies.

Keywords: salvation, cross, lust of the flesh, Holy Spirit, love

Abstrakt

Pawłowa zachęta do życia poddanego Duchowi Świętemu

Celem autorki jest ukazanie w artykule specyfiki życia chrześcijan wyjaśnianej przez św. Pawła w Liście do Galatów (5, 13–26). Pierwszym etapem analizy egzegetycznej było określenie kontekstu literackiego perykopy, które pozwoliło wskazać zasadniczą przyczynę odmienności życia wierzących, mianowicie przyjęcie daru zbawienia. W drugiej części artykułu została wyjaśniona zależność zachodząca między darem wolności a zdolnością do życia w miłości. Apostoł wskazuje na to, że nieprzyjęcie daru zbawienia uzewnętrznia się nieuporządkowaniem w sferze seksualnej, brakiem szacunku i przebaczenia do drugiej osoby, a nawet zerwaniem więzi z Bogiem. Trzecia część artykułu dotyczy owocu uległości Duchowi Świętemu przez wierzącego, jakim jest życie w miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności i opanowaniu. Uwaga na Jego prowadzenie sprawia, że wierzący uzdolnieni są do przezwyciężania egoistycznych skłonności.

Słowa kluczowe: zbawienie, krzyż, pożądliwość ciała, Duch Święty, miłość

Kwestia tożsamości chrześcijańskiej – wyrazistej i jednoznacznej jest pilną potrzebą naszych czasów. W Kościele pierwotnym często podejmowano kwestię odmienności stylu życia chrześcijan od pogan. Niniejsze opracowanie dotyczy perykopy z Listu do Galatów (5, 13–26), w której św. Paweł wyjaśnia, dlaczego i jak żyć według Ducha. Wybrane aspekty tej perykopy były poddane analizie egzegetycznej¹. Jednak w tym artykule zostanie postawione pytanie o to, dlaczego poszczególni wierzący i Kościół jako wspólnota żyje i owocuje, gdy pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu.

Analiza egzegetyczna będzie obejmowała trzy etapy. Najpierw zostanie zbadany kontekst perykopy, następnie zależność zachodząca między wolnością i miłością (5, 13–15), aż w końcu zostanie podjęta analiza uczynków ciała (5, 19–21) i owocu Ducha (5, 22–26).

1. Kontekst

Święty Paweł napisał List do Galatów, adresując go do wielu wspólnot chrześcijan pochodzenia pogańskiego. W pierwszej części (1, 11–4, 31) z mocą podkreśla zbawczą moc krzyża Chrystusa, w której ochrzczeni mają udział dzięki wierze². W części drugiej tego Listu (5, 1–6, 10) wskazuje na to, że udział w owocach dzieła zbawczego kształtuje nową

-
- 1 R. S. Zdziałek, Poddanie się wiernych działaniu Ducha Świętego – obroną przed uleganiem ich natury sprzed chrztu (Ga 5, 16), „Studia Sandomierskie” 14 (2007) z. 2–4, s. 363–376; B. Adamczewski, Owoc Ducha – owoc mądrości. Sapiencjalne cechy katalogu cnót Ga 5, 22n, „Studia Lovinensia” 3 (2001), s. 1–10; W. Misztal, Współdziałanie chrześcijanina z Duchem Świętym wg. Ga 5, 22–23, „Polonia Sacra” 6 (2002) nr 10, s. 311–332; D. Kotecki, „Owoce zaś ducha jest (...) umiarkowanie” (Ga 5, 23). Ludzki i teologiczny wymiar cnoty umiarkowania, w: Mądrość życia. W szkole cnót chrześcijańskich, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 219–243. R. S. Zdziałek, Egzystencjalna godność chrześcijanina – zobowiązaniem prowadzenia przez niego godziwego życia moralnego (Ga 5, 25), „Quaestiones Selectae” 12 (2005) nr 19, s. 125–130; M. Rosik, „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13). Roztropne napomnienie nierozumnych Galatów, „Życie Konsekrowane” (2012) nr 1, s. 8–13; T. M. Dąbek, Owoc Ducha Świętego (Ga 5, 22–23), w: T. M. Dąbek [i inni], Aby rozważać Pismo Święte, Kraków 2011, s. 201–2017; K. Kern, Owoc Ducha Świętego w Ga 5, 22–23, „Scriptura Sacra” 16 (2012), s. 35–46.
 - 2 Por. R. Pindel, Proklamowanie Chrystusa ukrzyżowanego (Ga 3, 1–5), w: Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także i na wieki (Hbr 13, 8), red. A. Napiórkowski, Z. Kijas, Kraków 2004, s. 353–366 (Studia, 2).

tożsamość chrześcijan: są teraz sprawiedliwi i wolni³. Przez krzyż Chrystusa chrześcijanin dostępuje uwolnienia od potęg zła, czyli grzechu i śmierci (por. Rz 5, 12; 1 Kor 15, 56). Paweł dopowiada, że również Prawo Starego Testamentu było źródłem niewoli, z której wierzący w Chrystusa zostali wyzwoleni. Dar wolności polega na nowej, wewnętrznej dyspozycji do czynienia dobra, jest stanem pozbawionym bojaźni (por. Rz 8, 15), jest owocem zjednoczenia z Chrystusem (por. 2 Kor 5, 14. 19; Kol 1, 20)⁴.

Perykopa następująca po tej, która jest przedmiotem niniejszego studium (5, 13–26) to sekcja 6, 1–10 zawierająca listę pouczeń, będących praktycznym zastosowaniem zasady życia według Ducha (5, 16. 18. 25). Paweł podkreśla, że zarówno ufność pokładana w uczynkach Prawa Starego Testamentu, jak też koncentrowanie się jedynie na „uczynkach ciała”, czyli uleganie pożądlivym namiętnościom, niszczą życie „w Chrystusie”. Obydwa style funkcjonowania wskazują na niedoceniającie zbawczej łaski, osobowej relacji wierzącego z Chrystusem oraz daru wolności, otrzymanego od Niego. Apostoł zachęca zatem ochrzczonych do czynienia dobra wszystkim, zwłaszcza braciom we wspólnocie (por. 6, 10)⁵.

Podsumowując należy stwierdzić, że kontekst badanej perykopy Ga 5, 13–26 wskazuje na to, że źródłem życia według Ducha jest Jezus Chrystus i Jego dzieło zbawcze. Chrześcijanin, który przyjmuje je przez wiarę i chrzest jest uzdolniony do życia w wolności i miłości.

3 Por. E. Tamez, *List do Galatów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1519; por. J. Łach, „Dla wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 29 (1991) nr 2, s. 33–46; por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 280; por. także: P. Kosiłowski, *Życie chrześcijanina (Ga 2, 16.19–20)*, „*Studia Bobolanum*” 1 (2001) nr 1, s. 94; E. J. Jezierska, *Pawłowa definicja życia chrześcijańskiego (Ga 2, 20)*, w: *Ope et consilio. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Swastkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Pater, Wrocław 2007, s. 130–137; S. Stasiak, *Niewystarczalność Prawa w wychowaniu według Listu do Galatów*, „*Verbum Vitae*” 11 (2012) nr 21, s. 159–181; por. A. E. Klich, *Istota wolności w ujęciu św. Pawła*, „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 14 (2018/2019), s. 261.

4 Por. *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Szymanek, Poznań–Warszawa 1978, s. 105.

5 Por. W. Rakocy, *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, s. 281.

2. Zależność zachodząca między wolnością i miłością (Ga 5, 13–15)

W zdaniu wstępnym sekcji określającej związek wolności z miłością Paweł stwierdza: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5, 13). Apostoł zwraca się do adresatów listu, nazywając ich „braćmi”, i przypomina im „powołanie do wolności”. Rzeczownik *adelphos* – „brat” w znaczeniu „braterstwa w wierze” należy do określeń często używanych przez Pawła⁶. W Liście do Galatów stosuje ten zwrot w liczbie mnogiej aż 9 razy (por. Ga 1, 11; 3, 15; 4, 12. 28. 31; 5, 11. 13; 6, 1. 18)⁷. Apostoł poświęca wiele uwagi tematowi dotyczącemu więziom braterstwa i podkreśla, że wszyscy chrześcijanie poprzez swe zjednoczenie z Chrystusem dla siebie wzajemnie stają się braćmi, wiernymi umiłowanymi Boga (por. Kol 1, 2), prawdziwymi synami Abrahama (por. Ga 3, 7–29). Tworząc jedno Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12, 12–27) otrzymali w nowym Adamie podstawę i źródło swego braterstwa⁸. Apostoł, podkreślając, że chrześcijanie „zostali powołani do wolności”, przypomina, że ich tożsamość wypływa z powołania. Paweł stosuje stronę bierną czasownika *eklethete*, tak zwane *passivum divinum*, które wskazuje na Boga jako powołującego. W nowotestamentalnych listach powołującym zawsze jest Bóg Ojciec (por. 1 Tes 2, 12; 4, 7; 2 Tes 1, 11; 4, 17; 8, 28–30; 11, 29; Ef 1, 4; Kol 3, 12; 1 P 2, 9), ponieważ powołanie stanowi ważny etap realizowania zbawczych planów Boga. Cała inicjatywa powołania spoczywa po stronie Boga Ojca⁹.

W badanej perykopie Paweł przestrzega przed niewłaściwym rozumieniem wolności, które polega na „hołdowaniu ciału”, natomiast

6 James Strong zauważa, że rzeczownik *adelphos* oznacza braci w potrójnym sensie: wszyscy ludzie w danym narodzie, w odniesieniu do Apostołów, chrześcijanie jako ci, którzy tworzą Ciało Chrystusa na ziemi (zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2014, G80).

7 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, 81.

8 Por. A. Negrier, X. Léon-Dufour, *Brat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 107.

9 Por. A. E. Klich, *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, Kraków 2008, s. 98; por. M. Bednarz, *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, Częstochowa 2006, s. 294 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 13).

podkreśla, że prawdziwa wolność przejawia się „we wzajemnej służbie” motywowanej miłością. Przyjęcie miłości Boga owocuje wolnością wewnętrzną i uzdalnia wierzącego do bezinteresownej miłości bliźnich. Paweł przywołuje tekst z Kpł 19, 18: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”, który w kontekście nowotestamentalnym (por. Łk 10, 29–37) odnosi się do każdej osoby ludzkiej, utożsamianej z Chrystusem (por. Mt 25, 40. 45). Cytując Torę, Paweł chce zapewnić Galatów, że odpowiedzialne korzystanie z wolności przejawia się w czynach wypływających z miłości¹⁰.

W kolejnym wersecie Paweł odnosi się do sporów we wspólnocie i określa je w sposób ironiczny: „A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, baczcie, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5, 15). Można zauważyć, że apostoł przestrzegając chrześcijan przed brakiem miłości we wspólnocie, używa języka metaforycznego i pisze o trzech postawach: „kąsanie”, „pożeranie”, „zjadanie”. Pierwsza z postaw opisana jest za pomocą czasownika *daknō* oznaczającego „gryźć”, „kąsać”, niewystępującego w Nowym Testamencie poza tym miejscem¹¹. Czasownik ten w przenośni może oznaczać „ranić duszę”, „pokaleczyć”, „dręczyć wymówkami”¹². Do wyrażenia drugiej postawy Paweł używa czasownika *katēsthō* oznaczającego „pożerać”, „pochłaniać”, „niszczyć”, „rujnować”, „objadać”. W znaczeniu przenośnym w odniesieniu do ludzi, poza badaną perykopą, stosowany jest przez św. Marka (por. 12, 40) i Łukasza (20, 47), którzy opisują przy jego pomocy postawę faryzeuszy i uczonych w Piśmie nadużywających gościnności wdów i żyjących na ich koszt. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian czasownik *katēsthō* odnosi do nauczycieli judaizujących, którzy we wspólnocie głoszą fałszywą naukę i wykorzystują materialnie chrześcijan (por. 2 Kor 11, 20). Trzecia czynność, przed którą Paweł przestrzega Galatów wyrażona jest metaforycznie za pomocą strony biernej czasownika *analiskō* oznaczającego „trawić”, „niszczyć”, „zabijać”¹³ oraz „zużywać” i „trwonić” (np. pieniądze)¹⁴. Chodzi tu

10 Por. E. Tamez, *List do Galatów*, s. 1519.

11 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 1135.

12 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G1143.

13 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 355.

14 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G355.

o podkreślenie, że chrześcijanie żyją w niebezpieczeństwie wzajemnego niszczenia się. Paweł używa jeszcze tego czasownika w Drugim Liście do Tesaloniczan (por. 2, 8) w kontekście paruzji w odniesieniu do Jezusa, który zgładzi niegodziwca przez tchnienie swych ust i „wniwecz [go] obróci przez samo objawienie swego przyjścia”¹⁵.

Święty Jan Chryzostom komentuje przestrożę Pawła, który

okazał wzburzenie: „kąsacie”, ale także dorzucił: „I zjadacie”. Wszak ten, kto kąsa [ciało], ten działa w afekcie; kto zaś na dodatek zjada je, ten daje dowód krańcowego zezwierzęcenia. Ponadto przecież, nie o ukąszeniu ciała jest mowa, czy o jego zjadaniu, lecz o znacznie cięższym przewinieniu – o okaleczeniu duszy. Dusza cenniejsza jest od ciała, a tym samym większa jest szkoda jej wyrządzona. „Baczenie”, powiada także, „abyście się wzajemnie nie pozabijali”. Kieruje te słowa do tych, którzy krzywdzą i zastawiając pułapki, czyhają na swoje ofiary. To ich ostrzega: „Uważajcie, aby przeciwko wam wszystko się nie obróciło”. Bunt i walka niesie zgubę, zarówno tym, którzy do niej przystępują, jak i tym, którzy ją wywołują; w konsekwencji wszystko, niczym przez mole, pozostaje zniszczone¹⁶.

Powyższa analiza wyводу św. Pawła dotyczącego relacji wolności do miłości prowadzi do wniosku, że prawdziwa wolność sprawdza się w czynnej miłości wobec bliźnich.

3. Uległość Duchowi i jego przeciwieństwo (Ga 5, 16–26)

W dalszej części perykopy Paweł wnikliwie wyjaśnia, na czym polega styl życia chrześcijan postępujących według Ducha. Aby pełniej i wnikliwiej wykazać nowość tożsamości wierzących wskazuje najpierw na dylemat zachodzący między pragnieniami ciała i ducha (5, 16–18). Następnie wymienia uczynki ciała (5, 19–21) i owoc Ducha (5, 22–24), by w końcu scharakteryzować postępowanie inspirowane Duchem (5, 25–26).

W pierwszej sekcji (5, 16–18) Apostoł Narodów ukazuje, jak przeciwstawiają się sobie wzajemnie dwie zasady działania: „ciało” i „duch”. „Ciało” rozumiane jest tu jako natura skażona grzechem, dlatego prowadzi

¹⁵ Por. M. Bednarz, *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, s. 523.

¹⁶ J. Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 2008, s. 121.

sposób życia przeciwny Ewangelii i jest w opozycji do Ducha¹⁷. „Duch” oznacza tu sposób życia zgodny z Ewangelią¹⁸. Tę część sekcji Paweł rozpoczyna od zachęty: „postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądanego ciała” (5, 16). Wyrażenie: „chodzenie”, „postępowanie w Duchu” (dosłownie: *pneumati* – „Duchem”) wyklucza uleganie pożądanym ciału. Paweł wskazuje też na skutek postępowania bez Ducha. Wtedy „ciało” (*sarx*) przejmuje władzę nad człowiekiem. Podkreśla więc istniejący w człowieku dysonans między ciałem i Duchem: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż Duch, a Duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody” (5, 17). W Liście do Galatów apostoł podkreśla, że uleganie pożądanym ciału staje się siłą niszczącą wszelkie dobra, zwłaszcza te dotyczące relacji do drugiego człowieka i wspólnoty¹⁹.

W dalszym wywodzie Paweł podaje ważną zasadę: „Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa” (Ga 5, 18). Kluczowym wydaje się tu grecki termin *agesthe* – „dać się prowadzić”, „pozwolić się prowadzić”, który wskazuje na to, że chociaż chrześcijanie posiadają Ducha Świętego, to jednak Jego działanie w konkretnym czynie ludzkim jest uzależnione od aktualnej decyzji człowieka, by poddać się jego kierownictwu. Otwierający się na natchnienia Ducha Świętego wierzący dobrowolnie przyjmują Jego sugestie²⁰. W drugiej i trzeciej sekcji, gdzie Paweł wymienia uczynki ciała (5, 19–21) oraz owoc Ducha (5, 22–24) ukazuje postawy, które są przejawami dwóch przeciwstawnych wyborów życiowych. Taka forma wyrazu nazywana „katalogami cnót i wad” występuje również w innych listach Nowego

17 Por. List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, oprac. E. Szymanek, s. 110.

18 Grecki rzeczownik *pneuma* oznaczający „dech”, „tchnienie”, „duch”, „dusza” w Nowym Testamencie występuje 379 razy. Odnoszony jest do Boga, do duszy (będącej podstawą życia ciała), do istot bez ciała (do duchów dobrych i złego ducha), do Boskiego Ducha, do przejawów działania Ducha, do Ducha jako elementu konstytutywnego osobowości człowieka, do tchnienia, wiatru; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 4027.

19 List do Galatów. *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, tłum., wstęp i komentarz H. Langkammer*, Lublin 1999, s. 89.

20 Por. List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, oprac. E. Szymanek, s. 111.

Testamentu²¹. Dla św. Pawła jest praktyczną formą parakletyczną, czyli zawierającą zachętę do życia zgodnego z powołaniem chrześcijańskim.

3.1. Uczynki ciała (Ga 5, 19–21)

Wyraźnie dłuższa jest lista „uczynków ciała”, którą można podzielić na trzy grupy. Najdłuższą z nich stanowią czyny przeciwne porządkowi społecznemu (nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość). Druga grupa to występki seksualne (nierząd, nieczystość, wyuzdanie) i związane z nimi pijaństwo i hulanki. Trzecia grupa, choć wymieniona na pierwszym miejscu, dotyczy życia religijnego (bałwochwalstwo, magia)²².

Na pierwszym miejscu wśród „uczynków ciała” Paweł wymienia rzeczownik *porneia* oznaczający „wyuzdanie seksualne”, „rozwiązłość”, „pornografię” (znaną w starożytności), „nierząd”, „homoseksualizm”, „stosunek płciowy z bliskim krewnym”²³, „rozpustę”, „prostytucję”²⁴. Paweł Apostoł zwracając się do chrześcijan w Koryncie, występuje przeciw „rozpuście (*porneia*), jaka się nie zdarza nawet wśród pogan”, ponieważ „ktoś żyje z żoną swego ojca” (1 Kor 5, 1). Na osobę tę apostoł nakłada karę usunięcia ze wspólnoty (por. 1 Kor 5, 2. 11. 13) i rozporządzenie to postrzegane jest jako korzystne dla samego winowajcy²⁵.

21 Por. katalogi cnót: Flp 4, 8; Ef 4, 2–3; Kol 3, 12–14; 1 Tm 4, 12; 6, 11; 2 Tm 2, 22; 3, 10; 1 P 3, 8; 2 P 1, 5–7; katalogi wad: Rz 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 5, 10n; 6, 9n; 2 Kor 12, 20; Ga 5, 19–21; Ef 4, 31; 5, 3–5; Kol 3, 5–8; 1 Tm 1, 9n. Schemat katalogów cnót i wad wypracowała cynicko-stoicka filozofia. Zależność od niej widać np. w Mdr 14, 24–27 oraz w 1 Mch 1, 18. 26n. Także judaizm wypracował wypowiedzi parenetyczne, które uszeregowano w katalogi (por. Jub 7, 21–24; 20, 2–10; 23, 16–31; HenEt 91, 3–7; 92, 1–5; 1QS 4, 2–14. Szczególnie u Pawła widać zależność od schematów podobnych do qumrańskich); H. Langhammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Wrocław 1984, s. 46.

22 Por. List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, oprac. E. Szymanek, s. 111.

23 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G4202.

24 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 4075.

25 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2019, s. 146; Mariusz Rosik zauważa, że za czasów Pawła żydowski rabini ukazywali różnice pomiędzy etyką biblijną a zasadami postępowania wśród pogan (zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2007, s. 208 (Nowy Ko-

Następnie Paweł wskazuje na *akatharsia*, czyli „nieczystość” w sensie moralnym²⁶, „moralna nieczystość pożądanego, rozrzutnego, rozwiązłego życia”, „nieczyste pobudki”²⁷. W Liście do Galatów „nieczystość” nie jest bliżej określona, natomiast w Liście do Rzymian (por. 1, 24–27) apostoł wyjaśnia, że chodzi o przejawy nieczystości, które są postrzegane jako „hańbienie własnych ciał” uwidaczniane w praktykach żeńskiego i męskiego homoseksualizmu. Paweł wskazuje, że źródłem tych czynów jest wypaczenie prawdy o naturze i pochodzeniu człowieka od Stwórcy.

Trzecia z grupy seksualnych „uczynków ciała” to *aselgeia*, czyli „rozpasanie”, „wyuzdanie”²⁸, „nieokiełznana żądza”, „brak umiaru”, „lubieżność”, „bezwstyd”, „gorszenie”²⁹. O tej postawie pisze Paweł także w innych listach (por. Rz 13, 13; 2 Kor 12, 21; Ef 4, 19). Są one też wzmiankowane przez innych autorów Nowego Testamentu (por. Mk 7, 22; 1 P 4, 3; 2 P 2, 2. 7. 18; Jud 4). W Ewangelii według św. Marka czytamy, że „wyuzdanie” podobnie jak inne złe czyny „pochodzą z serca ludzkiego” (por. Mk 7, 22). Święty Tomasz z Akwinu w swym Wykładzie Listu do Rzymian, wyjaśniając grzech „wyuzdania”, pisze, że dotyczy on osoby szukającej rozkoszy zmysłowej w sposób nieuporządkowany, co prowadzi do zezwierzęcenia³⁰.

Drugą grupę stanowią grzechy wprost skierowane przeciw Panu Bogu: bałwochwalstwo i czary. Grecki termin *eidōlōlatria* oznaczający „służenie bożkowi”, „bałwochwalstwo”³¹, „kult fałszywych bóstw”³² stosowany jest w Nowym Testamencie tylko cztery razy (por. 1 Kor 10, 14; Kol 3, 5; 1 P 4, 3). W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł zachęca adresatów, by

mentarz Biblijny. Nowy Testament, 7)). W przypadku kazirodztwa tradycja biblijna jest jednoznaczna (por. Kpł 18, 8; 20, 11; Pwt 23, 1; 27, 20).

²⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 167.

²⁷ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G167. Poza badanym miejscem por. Rz 1, 24; 6, 19; 2 Kor 12, 21; Ef 4, 19; 5, 3; Kol 3, 5; 1 Tes 2, 3; 4, 7.

²⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 759.

²⁹ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G766.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987, s. 209.

³¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 1494.

³² J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G1495.

„strzegli się bałwochwalstwa” (10, 14). W Liście do Kolosan zachęcając do starania się o to, by dzień po dniu obumierał w chrześcijanach stary człowiek, wskazuje na potrzebę odrzucenia chciwości, gdyż ona jest „bałwochwalstwem” (3, 5). Już w starożytności zachłanność była postrzegana jako przejaw nienasyconej niszczącej ambicji, która dąży do dominacji, łączy się z pychą i gwałtem, może prowadzić do zamknięcia się na Boga i Jego miłującą Opatrzność (por. Łk 12, 15)³³. Wśród „uczynków ciała” wraz z bałwochwalstwem Paweł wymienia „czary”, „magię”. Grecki rzeczownik *famakeia* w Nowym Testamencie³⁴ poza badanym miejscem występuje jeszcze tylko w Apokalipsie (por. 9, 21).

Kolejne osiem postaw wyliczonych przez Pawła jako te, których sprawy nie odziedziczą królestwa Bożego dotyczą relacji międzyludzkich. Tę część listy rozpoczyna *echthra* oznaczająca „nienawiść”, „wrogość”, „nieprzyjaźń” (por. Ef 2, 14. 16; Jk 4, 4)³⁵. Paweł odnosi ten rzeczownik do wrogości wobec Boga wynikającej z pożądliwości ciała (por. Rz 8, 7). Inna wymieniona postawa to „rywalizacja”, „spór”, „waśń”, „niezgoda”, „sprzeczka”, „zwała”³⁶ (grec. *eris*). Postawa ta piętnowana jest przez Pawła³⁷. Na początku Pierwszego Listu do Koryntian wyraża swoje zaniepokojenie „sporami” we wspólnocie (por. 1, 11), natomiast w dalszej części stwierdza, że są one przejawem niedojrzałości duchowej (por. 1 Kor 3, 3). W Liście do Filipian apostoł zauważa, że „zazdrość” i „zawiść”, a także „rywalizacja” może pojawiać się u braci, którzy wprawdzie „złożyli ufność w Panu”, lecz w głoszeniu słowa kierują się negatywnymi motywami³⁸.

Trzecia z kolei postawa dotycząca relacji międzyludzkich została wyrażona za pomocą greckiego rzeczownika *dzēlos*, który w etycznie

33 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 306 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 12).

34 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 5183.

35 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2186.

36 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G2054.

37 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2052. W większości wymieniana jest ona w katalogach wad (por. Rz 1, 29; 13, 13; 2 Kor 12, 20; Flp 1, 15; 1 Tm 6, 4; Tt 3, 9).

38 Por. J. Flis, *List do Filipian*, Częstochowa 2011, s. 133–134 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11).

negatywnym sensie oznacza „zawiść”, „zazdrość”, „gwałtowny gniew”, „żarliwość w karaniu”, „zawistną i swarliwą rywalizację” (por. Rz 13, 13; 1 Kor 3, 3; 2 Kor 12, 20)³⁹. W *Dziejach Apostolskich* św. Łukasz pisze o arcykapłanach i należących do stronnictwa saduceuszów, którzy „pełni zawiści zatrzymali apostołów i wtrącili ich do publicznego więzienia” (Dz 5, 17; por. 13, 45). Święty Jakub podkreśla, że złe czyny podejmowane pod wpływem „zawiści” świadczą o kierowaniu się logiką doczesną, jedynie ludzką, gdyż mądrość Boża kieruje do zgody i miłosierdzia (por. Jk 3, 14. 16).

Kolejna negatywna postawa niszcząca relacje międzyludzkie to *thymos* – „gniew”, „oburzenie”, „wściekłość”, „rozdrażnienie”⁴⁰, „zapalczywość”, „złość”⁴¹. W badanej perykopie pojawia się w liczbie mnogiej. W Nowym Testamencie określenie to odniesione zostało do wszystkich obecnych w synagodze w Nazarecie, gdy Jezus dawał świadectwo o tym, że w Nim spełniają się słowa Pisma (por. Łk 4, 28). Gniew, wściekłość prowadzi ich do tego, że wyrzucili Jezusa z miasta i zamierzali Go strącić z góry, na której zbudowane jest miasto. Podobnie Paweł spotkał się w Efezie z gniewem ze strony czcicieli bogini Artemidy (por. Dz 19, 28). W *Drugim Liście do Koryntian* apostoł przestrzega chrześcijan, „żeby przypadkiem nie [było wśród was] sporów, zazdrości, gniewu, niewłaściwego współzawodnictwa, obmów, szemrania, wynoszenia się, kłótni” (2 Kor 12, 20). Możemy przyjąć, że chodzi tu nie tyle o uczucie gniewu, ile raczej o niepohamowane wybuchy wściekłości, będące uzewnętrznieniem wzburzenia. Są one uważane za dużą wadę moralną, która może prowadzić do odrzucenia Boga i człowieka (por. Ef 4, 31; Kol 3, 8)⁴².

39 Rzeczownik ten oznacza również „zapał”, „żarliwość” w dobrym sensie (por. J 2, 17; Rz 10, 2; 2 Kor 7, 11; 9, 2; 11, 2; Flp 3, 6; Hbr 10, 27); por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2202; por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G2205.

40 Rzeczownik *thymoi* pierwotnie oznacza „dym”, lecz to znaczenie występuje tylko w niektórych derywatach; późniejsze znaczenie pozytywne „pasja”, „skłonność”, „pragnienie” (Ap 14, 8; Ap 16, 19); por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2363.

41 James Strong wskazuje również na przenośne znaczenie: wino gniewu i zapalczywości, które albo doprowadza pijącego do szaleństwa albo uśmierca go swoją mocą (zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G2372).

42 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, s. 309.

Kolejna postawa wyrażona jest za pomocą greckiego rzeczownika *eritheia*, który oznacza „agitowanie bądź intrygi w celu zdobycia urzędu”. W Nowym Testamencie określenie to wyraża pragnienie wywyższenia się, skłonność do wywoływania rozłamów i podziałów, „stronniczość”, „kłótniwość”⁴³, „przekora”, „intrygowanie”⁴⁴. Poza badanym miejscem Paweł wymienia tę postawę w Liście do Filipian, gdzie tłumaczona jest ona jako „niewłaściwe współzawodnictwo” z Pawłem. Ci, rywalizujący głosiciele uważali więzienie Pawła jako korzystne (por. Biblia Tysiąclecia 1, 17; por. 2, 3)⁴⁵. Ponadto apostoł przestrzega przed tą postawą egoistycznej rywalizacji w Liście do Rzymian (por. 2, 8) oraz w Drugim Liście do Koryntian (por. 12, 20).

W dalszej części katalogu wad występuje *haireisis* oznaczający „odłam” wśród Żydów (por. Dz 5, 17; 15, 5; 24, 5. 14; 26, 5; 28, 22) oraz „odszczepieństwo” wśród chrześcijan (por. 2 P 2, 1)⁴⁶. Chodzi o rozłamy rodzące się wskutek zróżnicowania przekonań i celów. Terminem tym określano też grupę ludzi przestrzegających własnych nauk i odnoszono go zarówno do saduceuszów, faryzeuszów, jak i do chrześcijan (por. Dz 5, 17; 15, 5; 24, 5. 14; 26, 5; 28, 22)⁴⁷. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł stwierdza, że „muszą być rozdarcia, żeby się okazało, kto jest wypróbowany” (1 Kor 11, 19).

Ostatnią w tym szeregu wadą jest „zawiść”. Grecki rzeczownik *ftornos* występuje w badanej perykopie w liczbie mnogiej dla podkreślenia, że nie chodzi o pojedynczy moment słabości, ale o powtarzającą się postawę. Inne tłumaczenia tego terminu to „zazdrość”, „nieżyczliwość”⁴⁸. Rzeczownik ten występuje dziewięć razy w Nowym Testamencie (por. Mt 27, 18; Mk 15, 10; Rz 1, 29; Flp 1, 15; 1 Tm 6, 4; Tt 3, 3; Jk 4, 5; 1 P 2, 1).

43 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G2052.

44 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2050.

45 Jan Flis zauważa, że Arystoteles użył rzeczownika *eritheia* do oznaczenia zachowania egoistycznego przez stosowanie niewłaściwych metod w działalności politycznej (zob. J. Flis, *List do Filipian*, s. 135).

46 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 141.

47 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G139.

48 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 5206; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G2372.

Ważne jest, by zauważyć, że termin grecki *ftthonos* odnoszony jest do opisania motywu działania Sanhedrynu wobec Jezusa. Mateusz zaznacza, że Piłat „wiedział, że przez zawiść Go wydali” (27, 18; por. Mk 15, 10). Gdy Paweł pisze do chrześcijan z Filipi zauważa, że „niektórzy wprawdzie z zawiści i przekory” głoszą słowo Boże (por. Flp 1, 15), później dopowiada, że jest to „niewłaściwe współzawodnictwo”, w ten sposób zwraca uwagę na to, jak ważne są motywy działań⁴⁹.

Listę wad zamykają postawy związane z pożądlivością zmysłową: „pijaństwo” i „hulanki”. Pierwszy z wymienionych tu uczynków ciała wyrażony za pomocą greckiego rzeczownika *methe* oznacza „upicie się”, „pijatykę”, czyli nieumiarkowane picie wina. Poza badanym miejscem rzeczownik ten występuje w Nowym Testamencie jeszcze dwa razy. Jezus przestrzega przed postawami, które przytępiają czujność i zamykają człowieka na Boga (por. Łk 21, 34)⁵⁰. Również św. Paweł wzywa do powstrzymania się przed pijaństwem (por. Rz 13, 13).

Apostoł Narodów na końcu konkretnych wad umieszcza rzeczownik „hulanka” (grec. *Komos*)⁵¹. W Nowym Testamencie używany jest w negatywnym sensie: „hulanka”, „zabawa”, „biesiada” (por. Rz 13, 13; 1 P 4, 3). W badanej perykopie, podobnie jak w Liście do Rzymian pijaństwa i hulanki są wymieniane razem. Święty Tomasz z Akwinu stwierdza, że jeśli „człowiek upija się to można sądzić, że rozkosz, jaką daje wino, stawia ponad integralność rozumu”⁵² oraz ponad wartość i godność osoby rozumnej.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Paweł już wcześniej mówił o tym, że tacy ludzie, którzy żyją na poziomie zmysłowym, dogadzają ciału nie odziedziczą królestwa Bożego⁵³. Aby lepiej zrozumieć przywilej chrześcijan jako dziedziców Bożych obietnic, Paweł posługuje się terminem *kleronomein* – „dziedziczyć”. Warto zapytać, dlaczego Paweł pisze

49 Por. J. Flis, List do Filipian, s. 134.

50 Por. F. Mickiewicz, Ewangelia według św. Łukasza, Częstochowa 2012, s. 409 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III/2).

51 Por. R. Popowski, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, 2963. Pierwotnie terminem *komos* określano świąteczne pochody ku czci Dionizosa, później odnoszono go do wesołych zabaw.

52 Św. Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Rzymian, s. 210.

53 Papieska Komisja Biblijna, Czym jest człowiek?, s. 147.

w związku z „uczynkami ciała” o wykluczeniu z królestwa Bożego⁵⁴. Święty Jan Chryzostom stawia pytanie:

naprawdę nie widzisz, że Apostoł nie mówi o ciele, ale o ziemskim sposobie myślenia? Tym, którzy tak czynią, grozi że „Królestwa Bożego nie odziedziczą”. Jeżeli wspomniane zachowania zależały od złej natury, a nie od przewrotnej woli nie użyłby słowa: „dopuszczają się”, ale „doznają”. A dlaczego utracą Królestwo? Dlatego, że tak nagrody, jak i kary dostaje się nie za postępowanie przypisane nam z natury, ale za postępowanie wynikające z woli⁵⁵.

Podsumowując tę część wywodu Pawła należy zaznaczyć, że „uczynki z ciała”, choć związane z naturalnymi skłonnościami, jednak wskazują na to, że egoistyczna niewola wygody i chwilowej przyjemności prowadzi do destrukcji osoby, niszczy relację z innymi ludźmi oraz więź z Bogiem.

3.1. Owoc Ducha (Ga 5, 22–23)

Kolejna sekcja rozpoczyna się od wyrażenia: „owoc Ducha” przez co apostoł zaznacza, że wymienione w dalszym wywodzie postawy są owocem pochodzącym z życia w Duchu Świętym, który jest ich źródłem⁵⁶. Znamienne jest to, że lista rozpoczyna się od „miłości”. Święty Paweł w swoich listach przedstawia „miłość” samego Boga (grec. *agapē*) jako absolutnie darmowy dar dla ludzi (por. Rz 5, 5), który sprawia, że wierzący stają się dziećmi Boga (por. Ga 4, 4–7), otrzymują Ducha Świętego, aby móc mówić do Boga „Ojcie” (Rz 8, 15)⁵⁷ i w ten sposób nic już nie może ich oddzielić od tej miłości (por. Rz 8, 35–39). To ona uzdalnia wierzących, by wraz z Chrystusem wyrzekali się samych siebie i stawiali się darem dla

54 List do Galatów. Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, s. 92.

55 J. Chryzostom, Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów, s. 124.

56 Por. K. Kern, Owoce Ducha Świętego Ga 5, 22–23, s. 36; por. W. Misztal, Współdziałanie chrześcijanina z Duchem Świętym wg Ga 5, 22–23, s. 311–332; T. Kopiczko, Biblijne owoce Ducha Świętego (Ga 5, 22–23) na drodze do dojrzałej wiary w katechezie, „Verbum Vitae” 37 (2020) z. 1, s. 257–270.

57 Por. E. Szymanek, Istota synostwa Bożego (Ga 3, 26–27), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) z. 1, s. 61–76.

innych (por. Flp 2, 1–11)⁵⁸. Jednym z ważnych przejawów miłości jest bezwarunkowe przyjmowanie bliźnich oraz wzajemne przebaczenie (por. Kol 3, 13)⁵⁹. Zachęta do „znoszenia jedni drugich” nie wyklucza uważnej troski o prawdę (por. Kol 3, 14), jednak jej podstawą jest miłość. Można też przyjąć, że Chrystus przez swą wielkoduszną miłość wskazuje, jak budować wzajemne relacje, by żyć w jedności (por. Ef 4, 2)⁶⁰.

Paweł, opisując owoc Ducha, na drugim miejscu wymienia radość. Użyty przez niego rzeczownik grecki *chara* oznacza „radowanie się”, „weselenie się”, „radość”, „wesele”⁶¹. Apostoł Narodów podkreśla, że chrześcijanie „przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku z radością Ducha Świętego” stali się naśladowcami apostołów i Pana (por. 1 Tes 1, 6)⁶². Za św. Tomaszem z Akwinu można powiedzieć: „w takich ludziach jest Królestwo Boże”⁶³. Apostoł Paweł wyjaśnia, że „królestwo Boże [...] to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17), zauważa, że radość jest darem Boga i ma związek z nadzieją: „Bóg dawca nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście mocą Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15, 13).

Kolejnym przejawem owocu Ducha jest pokój. Grecki rzeczownik *eirēnē* w Nowym Testamencie posiada znaczenie dosłowne: „pokój”, „bezpieczeństwo”, „pomyślność”, „szczęście” oraz metaforyczne: „pokój”, „zgodę”, „harmonię” między poszczególnymi ludźmi⁶⁴. „Pokój” jest darem Ojca danym poprzez Syna (por. J 20, 21)⁶⁵. Paweł zauważa, że Bóg jest „Bogiem pokoju” (por. np. Rz 15, 33; 16, 20; 1 Kor 14, 33; 2 Kor 13, 11; Flp 4, 9; 1 Tes 5, 23; 2 Tes 3, 16), który chce być z wierzącymi i napełnić

58 Por. C. Wiener, *Miłość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 484–492.

59 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, s. 317.

60 Por. A. E. Klich, *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, s. 53.

61 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 5328.

62 Por. M. Bednarz, *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, s. 115.

63 Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, s. 221.

64 James Strong wskazuje na pokój Mesjasza i na to, że drogą do przyjęcia go jest zbawienie (zob. *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G1515). Ponadto podkreśla, iż pokój jest stanem relacji między Bogiem a wierzącym człowiekiem, który pewny jest swego zbawienia w Jezusie. Zaznacza też, że ci, którzy złożyli w Chrystusie swe zaufanie i w nim wytrwali zostaną wprowadzeni w ten błogostawiony stan.

65 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 1509.

ich sobą (por. Rz 15, 13). Bożym Pokojem jest Chrystus: „On jest naszym Pokojem” (Ef 2, 14). Pokój przyniesiony przez Niego i dokonujący pojednania z Bogiem obejmuje Kościół, jakby wstęgą i służy jego jedności (por. Ef 2, 14–17). Ten pokój, który przewyższa wszystko, co da się zrozumieć (por. Flp 4, 7), przychodzi jako owoc Ducha, który prowadzi do życia i pokoju (por. Rz 8, 6). Bóg wezwał wierzących do pokoju (por. Kol 3, 15). Mają oni do niego dążyć (por. Rz 14, 19; 2 Tm 2, 22), nim przyjdzie się jak częścią Bożej zbroi (por. Ef 6, 15). Na ścisły związek pokoju z Duchem Świętym wskazuje autor Listu do Efezjan, gdy zachęca do jedności: „usiłujcie zachować jedność Ducha, dzięki więzi, jaką jest pokój” (4, 3). Dar jedności ukazany został od strony Ducha Świętego, jednak jego zachowanie jest zależne od zaangażowania wierzących⁶⁶.

Czwartym przejawem owocu Ducha w życiu chrześcijanina jest cierpliwość. Bogactwo znaczeń greckiego rzeczownika *makrothymia* obejmuje: „cierpliwość”, „wielkoduszność”, „wyrozumiałość”, „wytrzymalność” i „wytrwałość”⁶⁷. Dzięki wielkoduszności i wyrozumiałości możliwe jest powstrzymanie niecierplivej reakcji. Wytrwałość ukazuje podejmowany wysiłek, by zaakceptować trudną sytuację. Wytrwałość oznacza zdolność do znoszenia prób i doświadczeń życia (por. Kol 1, 11; Jk 5, 10)⁶⁸. Gdy Septuaginta (LXX) i Nowy Testament przypisuje *makrothymia* Bogu wówczas podkreśla, że doprowadza On do siebie na nowo tych, którzy odwrócili się od Niego (por. Wj 34, 6; Lb 14, 18; Ps 7, 11; 86, 15; Mdr 15, 1n; Rz 2, 4; 9, 22). W Księdze Przysłów wielkoduszność ukazana jest jako cecha ludzi mądrych (por. Prz 14, 19; 15, 18; 16, 32; 17, 27).

Piątą postawą wymienioną przez Pawła jako owoc Ducha jest „uprzejmość”. Grecki rzeczownik *chrēstotēs* oznaczający „to, co dobre”, „to, co szlachetne”, „dobroć”, „łaskawość”, „uprzejmość”, „szlachetność” jest przede wszystkim przymiotem Boga, dopiero w drugiej kolejności cechą ludzi⁶⁹. Paweł stwierdza, że

66 Por. A. E. Klich, *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, s. 55.

67 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 3108.

68 Por. A. E. Klich, *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, s. 52.

69 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 5392.

gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela naszego, Boga do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełnialiśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym (Tt 3, 4).

Dobroć Boga jest motywem dzieła zbawczego, lecz dla ludzi winna być pobudką do nawrócenia⁷⁰. Kiedy Paweł zachęca chrześcijan do życzliwości względem innych, zauważa że chodzi o to, by nie dać

nikomu sposobności do zgorszenia, aby nie wyszydono naszej postęgi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko: przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w chłostach, nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez objawy Ducha i miłość nieobłudną (2 Kor 6, 3–6).

W dalszej kolejności jako owoc Ducha Paweł wymienia *agathōsynē* oznaczający „prawość serca i życia”, „dobroć” i „życzliwość”⁷¹, jako efekt czynienia kogoś dobrym⁷². Paweł pisze o dobroci jako postawie wiernych: „Bracia, jestem co do was przekonany, że pełni jesteście szlachetnych uczuć [dosł. dobroci, grec. *Agathōsynē*], ubogaceni wszelką wiedzą, zdolni do udzielania sobie wzajemnie upomnień” (Rz 15, 14). W Drugim Liście do Tesaloniczan Paweł wyznaje intencję modlitwy, że „modlimy się zawsze za was, aby Bóg nasz uczynił was godnymi swego wezwania, aby z mocą udoskonalili w was wszelkie pragnienie dobra [dosł. dobroci, grec. *Agathōsynē*] oraz czyn [płynący z] wiary” (1, 11). Natomiast w Liście do Efezjan „dobroć” jest wymieniona jako owoc światła. Autor stwierdza: „Owoce bowiem światłości jest wszelka prawość [dosł. dobroć, grec. *Agathōsynē*] i sprawiedliwość, i prawda” (Ef 5, 9).

Następnie jako owoc Ducha Paweł wymienia „wiarę” (choć w Biblii Tyśiąclecia jest tłumaczenie „wierność”). Rzeczownik grecki *pistis* posiada dwojaki zakres znaczeniowy. Po pierwsze oznacza zaufanie do Boga

70 Por. M. Daukszewicz, *Motywacja soteriologiczna w hymnie chrzcielnym w Tt 2, 11–14; 3, 4–7*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017) nr 2, s. 117–126.

71 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G19.

72 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 19; grecki rzeczownik *Agathōsynē* w Nowym Testamencie występuje tylko 4 razy (poza badanym miejscem w Rz 15, 14; Ef 5, 9; 2 Tes 1, 11).

wynikające z prawdziwości Jego Słowa. W odniesieniu do Boga oznacza przekonanie, że Bóg istnieje oraz że jest Stwórcą i Władcą wszystkiego oraz Tym, który zapewnia i udostępnia zbawienie wieczne w Chrystusie. W odniesieniu zaś do Chrystusa wiara jest przekonaniem, że Jezus jest Mesjaszem, w którym zostało złożone odwieczne i nieskończone Boże życie, i w którym wierzący mają wstęp do królestwa Bożego. Po drugie rzeczownik *pistis* oznacza „wierność”⁷³. W badanej perykopie kontekstem są postawy w relacjach międzyludzkich, dlatego przyjmujemy drugie znaczenie. W tym samym sensie *pistis* stosuje Paweł w Liście do Rzymian oraz w Drugim Liście do Tesaloniczan. W pierwszym przypadku apostoł cechę wierności odnosi do Boga i stwierdza, że ludzka niewierność nie jest w stanie jej zniweczyć (por. Rz 3, 3). W Drugim Liście do Tesaloniczan Paweł podkreśla, że adresaci pozostali „wierni” Bogu pomimo trudności (por. 2 Tes 1, 4)⁷⁴.

W następnej kolejności Paweł wymienia „łagodność”. Grecki termin *prautēs* oznacza „delikatność”, „szlachetność”, „cichość”, „uprzejmość”, „skromność”⁷⁵. Cechę tę Paweł odnosi do samego Chrystusa (por. 2 Kor 10, 1). Apostoł opiera się tu prawdopodobnie na tradycji Jezusowej: na Jego błogosławieństwie ludzi łagodnych i cichych (por. Mt 5, 5; 11, 29). Sam Jezus siebie tak nazywa: „Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy [dosłownie: „łagodny”] i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11, 29). Postawa łagodności zawsze ukazywana jest w pozytywnym świetle, chociaż nie zawsze stanowi bezpośredni przedmiot wczesnochrześcijańskiej parenezy (por. 1 Kor 4, 2; Ga 6, 1; Kol 3, 12; Jk 1, 21; 3, 13; 1 P 3, 16). Łagodność jest często wzmiankowana w sposób pośredni jako postawa, którą winien odznaczać się pasterz (por. 2 Tm 2, 25: „powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych”; por także: Tt 3, 2), szczególnie wobec niewyrozumiałych braci i niechętnych przeciwników (por. 1 P 3, 16). W tym kontekście „delikatność” oznacza milczenie wobec oszczerczych prowokacji ze strony niewierzących oraz spokój własnego sumienia, wolnego

73 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, G4102.

74 Por. M. Bednarz, *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, s. 459.

75 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 4111.

od wszelkich niegodziwych działań w obliczu tych, którzy je czynią⁷⁶. Postawa *prautēs* reguluje stosunki i współzycie we wspólnocie, nie tyle poprzez niezauważenie czy pominięcie zewnętrznych różnic, lecz raczej przez zdolność odróżniania tego, co istotne od tego, co drugorzędne⁷⁷.

Jako ostatnią postawę, należącą do owocu Ducha, Paweł wymienia „opanowanie”. Grecki rzeczownik *egkrateia* oznacza „panowanie nad sobą”, „opanowanie”, „wstrzemięźliwość”, „umiarkowanie”⁷⁸. Poza badanym miejscem w Nowym Testamencie jest tylko trzy razy – w Dziejach Apostolskich i w Drugim Liście św. Piotra. Łukasz wskazuje na wstrzemięźliwość, obok sprawiedliwości i przyszłego sądu, wzmiankowaną przez Pawła w jego przemówieniu wygłoszonym wobec Feliksa (por. Dz 24, 25). Jeśli przyjmiemy, że wstrzemięźliwość oznacza usilne staranie o czystość sumienia wobec Boga i ludzi, a więc powstrzymanie się od grzechu i wszelkich nadużyć, a także umiejętność samokontroli, opanowania siebie, swoich popędów i wad charakteru⁷⁹, wówczas staje się jasna postawa prokonsula, który przestraszył się i odesłał Pawła⁸⁰. Ponadto w Drugim Liście św. Piotra opanowanie jest wymienione w łańcuchu postaw związanych z wiarą i pobożnością (por. 2 P 1, 3–9). Wydaje się, że opanowanie, wymienione na końcu listy postaw będących owocem Ducha stanowi nawiązanie do miłości rozpoczynającej listę. Chrześcijańskie opanowanie wskazuje na otwarcie się osoby na miłość Boga, jako na najwyższą wartość, którą też owocuje miłością bratnią.

Lista cnót, rozpoczynająca się od miłości, wskazuje na współzależność od niej wszystkich chrześcijańskich postaw człowieka oraz na ich źródło – na Ducha Świętego. To On objawia miłość Bożą i uzdalnia

76 J. Nawrot, Cnoty ludzkie w Listach Powszechnych, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 23.

77 Cecha *prautēs* jest ceniona przez uczonych Greków (Seneka, Epiklet) i uważana za znak duszy szlachetnej i mocnej. Cnotą tą winien się odznaczać panujący. Znana była w Starym Testamencie, zwłaszcza w pismach młodszych: prorockich i mądrościowych. Ukazywana jest jako postawa stawiająca człowieka w uprzywilejowanym związku z Bogiem (por. Iz 26, 6; Ps 37, 11; 44, 15; 147, 6), należy również do duchowości „ubogich Jahwe” (Ps 34, 2; 149, 4; Sof 3, 12); por. A. E. Klich, Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym, s. 52.

78 Por. R. Popowski, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, 1468.

79 J. Nawrot, Cnoty ludzkie w Listach Powszechnych, s. 32.

80 Por. D. Kotecki, „Owoce zaś ducha jest (...) umiarkowanie” (Ga 5, 23). Ludzki i teologiczny wymiar cnoty umiarkowania, s. 223.

wierzących do miłości wobec bliźnich. Same dobre czyny nie wystarczą, gdyż ważna jest motywacja, z jakiej one wypływają. Autentyczna miłość, która jest z Boga, przekształca solidarność i życzliwość ludzką w postawy owocujące dzięki Duchowi Świętemu. Jednocześnie apostoł zauważa, że człowiek, w którego życiu owocuje miłość, nie podlega już Prawu Starego Testamentu (por. Ga 5, 23b).

Jakkolwiek naturalne skłonności ciała, jak namiętność czy pożądlivość, są stale obecne w ludzkiej naturze, jednak Paweł przypomina, że ciało ze swymi namiętnościami i pożądlivościami zostało „ukrzyżowane” razem z Chrystusem. Jeśli wierzący pójdą drogą wskazaną przez Ducha Świętego, On zwycięży moc ciała i uzdolni do prawdziwej miłości⁸¹. Jednocześnie Paweł podkreśla, że „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami” (por. 5, 24). Ukrzyżowanie to nastąpiło w chwili chrztu (por. Rz 6, 6) – dokonało się wówczas zanurzenie w śmierci Chrystusa na krzyżu, która jest aktem największej Jego miłości ku Bogu i ludziom⁸². Dzięki współpracy z łaską chrztu, naturalny egoizm traci na sile oddziaływania, natomiast dzięki wierze i mocy Ducha chrześcijanie są uzdolnieni do czynów miłości wobec bliźnich.

Następnie apostoł powraca do myśli wyrażonej na początku perykopy, gdzie zachęcał, by „postępować według Ducha” (5, 16). Teraz stwierdza: „mając życie od Ducha do Ducha się też stosujmy” (5, 25). W ten sposób inspiruje wierzących do kroczenia tą drogą, jaką wyznaczył im Duch Święty⁸³. Cały wywód Paweł kończy praktyczną zachętą: „nie szukajmy próżnej chwały, jedni drugich drażniąc i wzajemnie sobie zazdroszcząc” (5, 26). Święty Jan Chryzostom w swym komentarzu dopowiada: „szukanie próżnej chwały rodzi zazdrość, zazdrość zaś niekończące się zło”⁸⁴. Apostoł Narodów wskazuje na potrzebę uważnego, zaangażowanego słuchania Ducha i do postępowania według tych natchnień.

81 Por. E. Tamez, *List do Galatów*, s. 1520.

82 Por. *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Szymanek, s. 113; por. także A. E. Klich, *Chrzest zjednoczeniem ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa* (Rz 6, 1–14), „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 70 (2017) nr 2, s. 147–161.

83 *List do Galatów. Pismo Święte Starego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, s. 95n.

84 J. Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, s. 125.

Podsumowanie

Reasumując należy stwierdzić, że przeprowadzona analiza egzegetyczna doprowadziła do interesujących wniosków. Najpierw warto podkreślić, że przyjęcie przez chrześcijanina daru zbawienia owocuje tym, że jest on uzdolniony do życia w Duchu. Praktycznie oznacza to życie w miłości, w szacunku wobec innych. Natomiast nieprzyjęcie daru zbawienia uzewnętrznia się tym, że w życiu człowieka dominują nadużycia sfery seksualnej oraz postawy, w których brakuje poważania wobec godności drugiej osoby i przebaczenia doznawanych zranień. W końcu dochodzi do odrzucenia więzi z osobowym Bogiem. W dalszej kolejności Paweł uwrażliwia na owoc, po jakim można rozpoznać, że wierzący postępuje w uległości Duchowi Świętemu. Życie pełne miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności i opanowania ma swe źródło w Bogu, a wierzącym dane są jako dar. Uległość Duchowi Świętemu sprawia, że wierzący uzdolnieni są do przewyższania egoistycznych postaw i otrzymują wolność i moc do ofiarnej miłości wobec braci i siostr.


Bibliografia

- Adamczewski B., *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 12).
- Adamczewski B., *Owoc Ducha – owoc mądrości. Sapiencjalne cechy katalogu cnót Ga 5, 22n*, „Studia Lovinensia” 3 (2001), s. 1–10.
- Bednarz M., *Pierwszy i Drugi List do Tesaloniczan*, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 13).
- Chryzostom J., *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 2008.
- Daukszewicz M., *Motywacja soteriologiczna w hymnie chrzcielnym w Tt 2, 11–14; 3, 4–7*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017) nr 2, s. 117–126.
- Dąbek T. M., *Owoce Ducha Świętego (Ga 5, 22–23)*, w: T. M. Dąbek [i inni], *Aby rozważyć Pismo Święte*, Kraków 2011, s. 201–2017.
- Flis J., *List do Filipian*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11).
- Jeziarska E. J., *Pawłowa definicja życia chrześcijańskiego (Ga 2, 20)*,

- w: *Ope et consilio. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Swastkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Pater, Wrocław 2007, s. 130–137.
- Kern K., *Owoce Ducha Świętego* Ga 5, 22–23, „*Scriptura Sacra*” 16 (2012), s. 35–46.
- Klich A. E., *Chrzest zjednoczeniem ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa* (Rz 6, 1–14), „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 70 (2017) nr 2, s. 147–161.
- Klich A. E., *Istota wolności w ujęciu św. Pawła*, „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 14 (2018/2019), s. 257–269.
- Klich A. E., *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, Kraków 2008.
- Kopiczko T., *Biblijne owoce Ducha Świętego* (Ga 5, 22–23) *na drodze do dojrzałej wiary w katechezie*, „*Verbum Vitae*” 37 (2020) nr 1, s. 257–270.
- Kosiłowski P., *Życie chrześcijanina* (Ga 2, 16.19–20), „*Studia Bobolanum*” 1 (2001) nr 1, s. 93–116.
- Kotecki D., *„Owoce zaś ducha jest (...) umiarkowanie”* (Ga 5, 23). *Ludzki i teologiczny wymiar cnoty umiarkowania*, w: *Mądrość życia*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 219–243.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Wrocław 1984.
- List do Galatów. Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tłum., wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 1999.
- List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Szymanek, Poznań–Warszawa 1978.
- Łach J., *„Dla wolności wyswobodził nas Chrystus”* (Ga 5, 1), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 29 (1991) nr 2, s. 33–46.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III/2).
- Misztal W., *Współdziałanie chrześcijanina z Duchem Świętym wg Ga 5, 22–23*, „*Polonia Sacra*” 6 (2002) nr 10, s. 311–332.
- Nawrot J., *Cnoty ludzkie w Listach Powszechnych*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 14 (2003), s. 21–44.
- Negrier A., Léon-Dufour X., *Brat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 104–107.
- Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2019.
- Pelagiusz, *Komentarz do listów św. Pawła*, Kraków 2019.
- Pindel R., *Proklamowanie Chrystusa ukrzyżowanego* (Ga 3, 1–5), w: *Jezus*


- Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki (Hbr 13, 8), red. A. Napiórkowski, Z. Kijas, Kraków 2004, s. 353–366 (Studia, 8).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Rakocy W., *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 264–289.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2007 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7).
- Rosik M., „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13). *Roztropne napomnienie nierozumnych Galatów*, „*Życie Konsekwane*” (2012) nr 1, s. 8–13.
- Stasiak S., *Niewystarczalność Prawa w wychowaniu według Listu do Galatów*, „*Verbum Vitae*” 11 (2012) nr 21, s. 159–181.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2014.
- Szymanek E., *Istota synostwa Bożego (Ga 3, 26–27)*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 16 (1969) z. 1, s. 61–76.
- Tamez E., *List do Galatów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1507–1520.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987.
- Wiener C., *Miłość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 484–492.
- Zdziałek R. S., *Egzystencjalna godność chrześcijanina—zobowiązaniem prowadzenia przez niego godziwego życia moralnego (Ga 5, 25)*, „*Quaestiones Selectae*” 12 (2005) nr 19, s. 125–130.
- Zdziałek R. S., *Poddanie się wiernych działaniu Ducha Świętego—obroną przed uleganiem złym pokusom ich natury sprzed grzechu (Ga 5, 16)*, „*Studia Sandomierskie*” 14 (2007) z. 2–4, s. 363–376.

ks. Andrzej Dobrzyński

 <https://orcid.org/0000-0002-9331-8215>
adobrzynski@jp2doc.org

El Centro Internacional Teresiano Sanjuanista

Oryginalna synteza nauczania Soboru Watykańskiego II. 50. rocznica wydania „U podstaw odnowy” kard. Karola Wojtyły

 <https://doi.org/10.15633/ps.28107>

Ks. Andrzej Dobrzyński – prezbiter archidiecezji krakowskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych; dyrektor Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie i kierownik Katedry Jana Pawła II na Uniwersytecie Mistyki w Avili, Hiszpania.

Article history • Received: 18 Feb 2023 • Accepted: 20 Sep 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

An Original Synthesis of the Teaching of the Second Vatican Council. 50th Anniversary of the Publication of Card. Karol Wojtyła's "Sources of Renewal"

The article shows that monograph "Sources of Renewal. The Implementation of Vatican II" by Karol Wojtyła is an innovative interpretation of the conciliar doctrine, aimed at deepening the awareness of faith and forming a Christian attitude of responsibility for the revealed truth and for the community of the Church. In presenting this issue, reference is made to reviews of the book published in Poland and abroad, noting also the genesis of the monograph and the history of its editions and translations into foreign languages. Such a perspective, without entering into a substantive analysis of the book's content, nevertheless entitles one to conclude that Wojtyła's monograph is an undervalued position in the contemporary discussion about Vatican II, as well as for understanding John Paul II's pontificate as an intellectual and pastoral process of conciliar reception. Therefore, in-depth studies on the monograph are needed, as well as further editions of the monograph with an appropriate introduction and indexes to facilitate its reading.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, the Second Vatican Council, the reception of Vatican II

Abstrakt

Oryginalna synteza nauczania Soboru Watykańskiego II. 50. rocznica wydania „U podstaw odnowy” kard. Karola Wojtyły

Artykuł ukazuje, że monografia „U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II” Karola Wojtyły jest oryginalną syntezą doktryny soborowej, mającą na celu pogłębienie świadomości wiary i kształtowanie chrześcijańskiej postawy odpowiedzialności za prawdę objawioną i za wspólnotę Kościoła. W przedstawieniu tej problematyki odwołano się do recenzji książki, które ukazały się w Polsce i zagranicą. Zaznaczono także genezę jej powstania oraz przedstawiono historię wydań i tłumaczeń na języki obce. Taka perspektywa, bez wchodzenia w merytoryczną analizę treści książki, upoważnia jednak do stwierdzenia, że monografia Wojtyły jest pozycją niedocenioną we współczesnej dyskusji o Vaticanum II i dla zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II jako procesu recepcji soborowej. W związku z tym potrzebne są pogłębione studia na monografią oraz kolejne jej wydania z odpowiednim wprowadzeniem i indeksami ułatwiającymi lekturę.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, Sobór Watykański II, recepcja Vaticanum II

Pod koniec swojego życia, Jan Paweł II wspominał powstanie książki *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*:

Sobór był wielkim wydarzeniem, a dla mnie niezapomnianym przeżyciem. Wracając z niego wzbogacony. Po powrocie do Polski napisałem książkę, w której starałem się przyswoić idee, jakie rozwinęły się w trakcie soborowych posiedzeń. W tej książce usiłowałem zawrzeć, żeby tak powiedzieć, esencję nauczania soborowego¹.

Została ona wydana przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie i ukazała się w październiku 1972 roku². Monografia była nie tylko owocem przemyślenia soboru, ale formą wprowadzenia czytelników, a w pierwszej kolejności wiernych archidiecezji krakowskiej, w doktrynę soborową, nie tylko w jej poznanie, co bardziej jeszcze w jej realizację. Tym bardziej, że 8 maja 1972 roku rozpoczął się Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej, w którego ramach pracowały liczne zespoły studyjne składające się z osób duchownych, ale przede wszystkim świeckich. Książka w zamyśle kard. Wojtyły miała stanowić podstawę do pracy dla zespołów studyjnych nad synodalną inicjacją w dzieło *Vaticanum II*³.

We wstępie do monografii autor stwierdza, że jego studium nie jest „komentarzem” do dokumentów soborowych. Podkreśla, że jest to „vademecum”, które „naprowadza na różne dokumenty *Vaticanum II*” pod kątem ich realizacji w życiu wiernych i w praktyce Kościoła. Zaznacza, że nie jest to „studium naukowe, ale raczej studium «robocze»”, związane z realizacją soboru. Książka została dedykowana zwłaszcza tym osobom, które wspomagały arcybiskupa krakowskiego w realizacji soboru⁴.

1 Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 137; por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 124.

2 Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

3 Por. Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979, t. 2: Dokumentacja, Kraków 1985, s. 65, 70, 99 i 147–148. Chodzi o cztery przemówienia kard. Wojtyły do uczestników synodu (29.09.1972, 10.10.1972, 4.12.1973, 1.02.1975). Por. T. Pieronek, *Ricezione del Concilio Vaticano II nei lavori e documenti del Sinodo di Cracovia 1972–1979*, w: *Cristo, Chiesa, uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, eds. Z. J. Kijas, A. Dobrzyński, Città del Vaticano 2010, s. 60; T. Pieronek, „Uczyć się” Soboru. Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego, „Ethos” 25 (2012) nr 100, s. 172.

4 Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 7, 295.

Po upływie pięćdziesięciu lat od publikacji, warto zastanowić się nad walorami książki Karola Wojtyły *U podstaw odnowy*. Nie chodzi o rozstrzygnięcie, do jakiego gatunku literatury związanej z *Vaticanium II* należy ją zaliczyć, lecz o wskazanie i uzasadnienie, na podstawie historii powstania i recepcji tej monografii w środowisku polskim i zagranicznym, że jest ona przede wszystkim syntezą i oryginalną interpretacją myśli soborowej.

1. Recenzje monografii

Karol Wojtyła był najbardziej aktywny z polskich biskupów podczas soboru. Odznaczał się również dynamizmem w obszarze recepcji *Vaticanium II*, świadczy o tym między innymi to, że bezpośrednio po jego zakończeniu patronował zespołowi ekspertów przygotowujących oficjalne tłumaczenia dokumentów soborowych na język polski. W kolejnych latach po zakończeniu soboru wygłosił wiele referatów i opublikował liczne artykuły dotyczące problematyki soboru⁵. Na gruncie tej działalności zrodziła się omawiana monografia. Cztery obszernie fragmenty książki stanowiły oddzielne opracowania jako wygłoszone referaty, z których dwa zostały opublikowane jako artykuły⁶.

Po wydaniu w Polsce monografii w 1972 roku ukazało się kilka recenzji. Bogdan Cywiński pisząc z punktu widzenia osoby świeckiej i historyka idei zauważył, że książka jest całościowym spojrzeniem na doktrynę *Vaticanium II*. Stanowi „refleksję w tonie maksymalnie zobiektywizowanym, wykładowym i surowym”, a struktura publikacji nosi znamię osobistej refleksji jej autora. Cytaty z tekstów soborowych stanowią „najbliższe tło” myśli Wojtyły. Tłem dalszym są odniesienia do Pisma Świętego. Zdaniem recenzenta arcybiskup w sposób zamierzony nie odnosi się do olbrzymiej literatury teologicznej, jaka powstała w czasie soboru i po jego zakończeniu. Przez tę metodę, podkreślił Cywiński,

5 Por. K. Wojtyła, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 395; K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja *Vaticanium II**, red. A. Dobrzyński, Rzym 2012, s. 18; A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II. Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Vaticanium II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 18–37.

6 Por. K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy odkupienia*, s. 18, przypis 16.

autor monografii pragnie ukazać organiczny związek Soboru Watykańskiego II z Objawieniem i „z całokształtem depozytu wiary”⁷.

Andrzej Polkowski, tłumacz, pisarz i publicysta, zwrócił natomiast uwagę, że w dobie polemik posoborowych i fascynacji „technikami” odnowy Kościoła, kardynał Wojtyła wskazuje na to, co z doktryny soborowej należy realizować w praktyce. Publicysta podkreślił, że dla Wojtyły kluczowym terminem jest „inicjacja”, czyli autorowi chodzi o wtajemniczenie w Vaticanum II, a zarazem w Kościół, by być świadomym chrześcijaninem i członkiem Ludu Bożego. Rolą pasterza jest prowadzić ludzi w głąb wiary, do jej źródeł, do objawionych prawd i takim przewodnikiem staje się Wojtyła dla czytelnika tej książki. Polkowski określił publikację jako „niezmiernie ważne wydarzenie w życiu Kościoła w Polsce” i „milowy kamień jego odnowy”. Postulował kolejne jej wydanie w większym nakładzie⁸. Nadmienić należy, że pierwsze wydanie było w nakładzie pięciu tysięcy egzemplarzy na cały kraj.

Adam Kubiś, teolog i eklezjolog, przyznał, że książka „robi wrażenie synopsis” tekstów soborowych, ale istotnym jest „klucz”, w którym Wojtyła je porządkuje i cel, który zamierza osiągnąć. Według teologa, autor chce pokazać, że kwestie wiary, czyli pytania o to, co znaczy wierzyć, być chrześcijaninem i być Kościołem, mają dla soboru charakter na wskroś egzystencjalny⁹. By zwrócić się ku człowiekowi i światu, nie trzeba wyrzec się Boga. Trzeba właściwie rozumieć i łączyć dzieło stworzenia i dzieło odkupienia, co wyraża pastoralna orientacja Vaticanum II. Kubiś podkreślił, że w studium Wojtyły „nie ma akcentów polemicznych”, choć powstało ono w czasie napięć i sprzeczności posoborowych w Kościele powszechnym. W ocenie Kubisia, monografia Wojtyły jest syntezą „lityry i ducha” Vaticanum II¹⁰.

Natomiast ksiądz Stanisław Nagy, sercanin, eklezjolog i ekumenista, opublikował omówienie książki cztery lata po jej wydaniu. Zaznaczył, że napisał ją filozof o „wyjątkowej umiejętności syntetycznego

7 Por. B. Cywiński, *Rzecz o wzbogaceniu wiary*, „Znak” 25 (1973) nr 6, s. 779–781.

8 Por. A. Polkowski, *Studium o realizacji Vaticanum II*, „Życie i Myśl” 23 (1973) nr 6, s. 130–132.

9 Por. A. Kubiś, *Recenzje*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 4–5, s. 299–300.

10 Por. A. Kubiś, *U podstaw odnowy. (Studium kardynała Karola Wojtyły o realizacji soboru)*, „Tygodnik Powszechny” 27 (1972) nr 45, s. 2.

osądu w dziedzinie teologii”. Wojtyła ukazuje, co jest „rdzeniem soboru”, umożliwiającym Kościołowi autentyczną przemianę. Autor monografii przedstawia, zdaniem Nagiego, co dokonano się na soborze, ale przede wszystkim proces przenikania prawdy wiary w tkankę życia Kościoła i wiernych. Ten proces asymilacji odbywa się w trzech fazach: formowania się dojrzałej wiary, kształtowania się świadomości współtworzenia Kościoła i kształtowania się postaw w duchu Ewangelii. Nagy stwierdził, że książka nie znalazła spodziewanego odzewu ze względu na trudności spowodowane naukowym językiem autora, jak również licznymi cytatami z dokumentów soborowych, które nie są łatwe w zrozumieniu dla zwykłego czytelnika. Teolog krytycznie ocenił szeroki wachlarz tematów, które podejmuje w książce Wojtyła, twierdząc, że ten „wszystkoizm”, jak się wyraził Nagy, prowadzi do potraktowania niektórych kwestii powierzchownie lub też łączenia ze sobą tematów „na siłę”. Zdaniem eklezjologa, choć lektura książki wymaga koncentracji, to stanowi ona „cenny przewodnik” po doktrynie soborowej¹¹.

Na płaszczyźnie międzynarodowej zainteresowanie monografią rozpoczyna się po wyborze Jana Pawła II i wraz z wydaniem tłumaczeń na języki nowożytnie. Warto jednak odnotować, że po publikacji książki w Polsce w 1972 roku w watykańskim dzienniku „L'Osservatore Romano” pojawiała się o tym redakcyjna wiadomość¹². Ciekawostką jest także artykuł jezuita Henryka Frosa, który ukazał się w połowie 1979 roku w belgijskim czasopiśmie „Nouvelle Revue Théologique”. Autor, polski jezuita przebywający wówczas w Belgii, uważał, że zawarte w książce idee będą kluczowe dla zrozumienia nowego pontyfikatu, dlatego jej tłumaczenia są bardzo potrzebne. Przekonywał również, że jest to książka „niezmiernie bogata” w przemyślenia, oryginalna i syntetyczna, charakteryzująca się nastawieniem kerygmatacznym i ewangelizacyjnym, choć niełatwa w lekturze. Trzeba więc do niej powracać, studiować i medytować nad jej treścią¹³.

11 Por. S. Nagy, Program ocalenia, „Tygodnik Powszechny” 30 (1976) nr 13, s. 3.

12 Por. Un volume del card. K. Wojtyła sull'attuazione del Concilio Vaticano II, „L'Osservatore Romano” 112 (1972) nr 272, s. 2.

13 Por. H. Fros, Un livre trop peu remarqué, „Nouvelle Revue Théologique” 101 (1979) nr 2, s. 260–263.

2. Wydanie tłumaczeń

Tłumaczenie włoskie książki *U podstaw odnowy* od strony edytorskiej miało być podstawą dla przekładów między innymi na języki angielski, niemiecki, francuski, hiszpański, portugalski i holenderski. Obok pracy tłumacza, którym była s. Magdalena Franciszka Kujawska, ze zgrupowania Urszulanek Serca Jezusa Konającego, uformował się zespół redakcyjny, polsko-rzymski, złożony z księży Kubisia i Nagiego oraz z siostry Emilii Konstancji Ehrich, ze zgrupowania Urszulanek Unii Rzymskiej, mający czuwać nad wiernością przekładów, ale także dokonać pewnych „ulepszeń edytorskich” w wersji włoskiej, by ułatwić lekturę i zrozumienie myśli autora. Wyodrębniono „cytaty soborowe w samodzielne jednostki graficzne”, tak zwane cytaty blokowe, by odróżnić tekst Wojtyły od przytoczonych dokumentów soborowych¹⁴. Ambrogio Piazzoni z Biblioteki Watykańskiej opracował szczegółowe indeksy cytowanych dokumentów soborowych, natomiast redaktor Halina Bortnowska z miesięcznika „Znak” i s. Teresa Dykier ze zgrupowania Urszulanek Serca Jezusa Konającego przygotowały indeks analityczny. Monografia została wydana przez Libreria Editrice Vaticana w lutym 1981 roku. Dołączono do niej kilkunastoniową przedmowę („Premessa”) autorstwa Kubisia i Nagiego. Wersje francuska i niemiecka, które ukazały się w 1981 roku były tłumaczeniami bezpośrednio z języka włoskiego i zawierały własne indeksy analityczne. Tak było również w wersjach angielskiej (1981) i hiszpańskiej (1982) tłumaczonych bezpośrednio z języka polskiego i opublikowanych mniej więcej w tym samym czasie, co pozostałe edycje¹⁵.

¹⁴ Por. A. Kubiś, *Przedmowa*, w: K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 10. Być może opracowanie wydania włoskiego odbyło się pod kierunkiem Jana Pawła II, jak to sugeruje polski jezuita, por. F. Moysa, *Recenzje*, „Collectanea Theologica” 52 (1982) nr 4, s. 192.

¹⁵ Zob. Karol Wojtyła, *Aux sources du renouveau. Études sur la mise en œuvre du concile Vatican II*, transl. H. Louette, Paris 1981; *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, transl. A. Berz, Freiburg–Basel–Wien 1981; *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, transl. J. L. Legaza, Madrid 1982; *Fontes da renovação. Estudo sobre a prática do concílio Vaticano II*, São Paulo 1985. Wersja angielska ukazała się wcześniej niż włoska: *Sources of Renewal. The Implementation of the Second Vatican Council*, transl. P. S. Falla, London 1980. Ten sam przekład ukazał się także w San Francisco 1981. Wspomniana „Premessa” autorstwa

Warty odnotowania jest fakt, że wydawnictwo watykańskie opublikowało w tym samym czasie włoskie wydanie dokumentacji pracy synodalnego zespołu studyjnego z parafii Matki Bożej Królowej Polski z Nowej Huty. Zespół liczący koło stu osób świeckich wykorzystywał w swojej pracy książkę *U podstaw odnowy*, by w oparciu o nią poznawać nauczanie Vaticanum II i przygotować opracowania oraz wypowiedzi związane z pracą synodu krakowskiego i z powstawaniem jego dokumentów¹⁶. W ten sposób zrodziła się publikacja stanowiąca formę „dialogu” z monografią Wojtyły i rodzaj „szkoły” soboru. Ukazuje ona, że książka krakowskiego arcybiskupa nie służy, by ją czytać w wygodnym fotelu, lecz by ją wziąć na „warsztat”, analizując jej strukturę, aby następnie zagłębić się w poszczególne jej części, czy wykorzystać jako materiał do spotkań poświęconych nauce Vaticanum II. Niestety materiały, o którym mowa, nigdy nie ukazały się w języku polskim.

3. Recepcja książki Wojtyły wśród filozofów i teologów zagranicznych

Zagraniczne wydania *U podstaw odnowy* umożliwiły odniesienie się przez naukowców do treści książki, jej merytoryczną ocenę i dostrzeżenie jej znaczenia dla zrozumienia doktryny soborowej. Zasygnalizowane zostaną wypowiedzi kilku autorów, którzy poświęcili tej książce więcej uwagi, wskazując na jej walory.

Włoski filozof, Rocco Buttiglione, podkreślił związek książki *U podstaw odnowy* z wydanym w 1969 roku dziełem filozoficznym *Osoba i czyn*. Sobór nadał wierze wymiar doświadczenia, otworzył drogę do jej „adekwatnego upodmiotowienia”, do stworzenia takiej „mentalności chrześcijańskiej”, w której „wiera jest intelektualnie przyjęta” i równocześnie „egzystencjalnie przeżyta”¹⁷. *U podstaw odnowy* oferuje „jednolitą wizję wydarzenia soborowego”, a jednocześnie spójną wizję chrześcijaństwa,

Kubisia i Nagiego ukazała się w wydaniach francuskim, niemieckim i portugalskim. W wydaniu angielskim „Preface” jest autorstwa Kubisia.

16 Por. H. Bortnowska, *Prefazione*, w: *L'arricchimento della fede. Elaborazione dei pensieri del Cardinale Karol Wojtyła sul rinnovamento conciliare*, transl. A. Setola, Città del Vaticano 1981, s. 11–24.

17 Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki, Lublin 2010, s. 261.

w której porządek natury i łaski wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Logos, odwieczna prawda, staje się etosem, a wiara kształtuje odpowiedzialne wykorzystanie wolności¹⁸.

Idąc śladem obserwacji poczynionych przez Buttiglione, belgijski teolog, Bernard Pottier SJ, zaznaczył, że Osoba i czyn i U podstaw odnowy wyróżniają się filozoficznym pokrewieństwem, o czym świadczą kluczowe pojęcia jak „świadomość”, „postawa” czy „uczestnictwo”, ale także związek z głównymi tematami soborowymi. Dlatego ta monografia z dziedziny eklezjologii soborowej w dużej mierze odzwierciedla chrześcijański personalizm. Teolog podkreślił, że choć w książce Wojtyły na plan pierwszy wysuwają się konstytucje *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, istotną i niewrażliwą rolę odrywa w niej jednak konstytucja o Objawieniu *Dei Verbum*, z czego wynika też obecna w monografii wzajemna i organiczna relacja między Tradycją a *Vaticanum II*. Pottier stwierdził, że Wojtyła prawdopodobnie jest jednym z nielicznych ojców soborowych, którzy pozostawili „systematyczne dzieło teologiczne” o *Vaticanum II*¹⁹.

Candido Pozo, hiszpański jezuita, zauważył, że monografia U podstaw odnowy ukazuje, że realizacja soboru zależy od właściwego ujęcia jego doktryny, a przede wszystkim od zrozumienia, że Kościół i sobór nie są dziełem tylko i wyłącznie ludzi, lecz również działającego Ducha²⁰. Jego rodaki i współbrat zakonny, Sandiogo Madrigal, podkreślił udział w „*tria munera Christi*” jako klucz hermeneutyczny soboru, którym Wojtyła operuje w monografii, by uwidocznic, że nie tyle chodzi o zmianę pojęć, co o odrodzenie postaw²¹. W opinii angielskiego eklezjologa, Paula McPartlana, książka Wojtyły jest fundamentalna dla zrozumienia dziedzictwa soboru w pontyfikacie Jana Pawła II, jego doktrynalnego i pastoralnego aspektu²².

18 Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 278, 285, 288, 316.

19 Por. B. Pottier, *Vatican II et Jean-Paul II*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 107 (1985) nr 3, s. 361–375.

20 Por. C. Pozo, *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, „*Scripta Theologica*” 20 (1988), s. 417–420.

21 Por. S. Madrigal, *Tríptico conciliar. Relato—misterio—espíritu del Vaticano II*, Santander 2012, s. 102 (*Presencia Teológica*, 192).

22 Por. P. McPartlan, *The Legacy of Vatican II in the Pontificate of John Paul II*, w: *New Catholic Encyclopedia, Jubilee Volume (“The Wojtyla Years”)*, Washington 2001, s. 63.

Sporo miejsca w swoich publikacjach poświęcił książce *U podstaw odnowy rzymski teolog*, Gilfredo Marengo. Stwierdził, że stanowi ona pewne „unicum” w literaturze na temat Vaticanum II, ponieważ bierze pod uwagę cały korpus pism soborowych, a nie jak było to ówczesną praktyką, by komentować poszczególne dokumenty²³. Postulat podejścia całościowego do magisterium Vaticanum II pojawił się znacznie później. Gilles Routhier, kanadyjski teolog i znawca soboru, analizując tego typu studia nie wspominał jednak o książce Wojtyły, która była pod tym kątem prekursorską²⁴. Spośród teologów, którzy odznaczyli się integralnym podejściem do spuścizny Vaticanum II, Routhier wymienił eklezjologa Hermanna Pottmayera. Niemiecki uczony ze swej strony docenił personalistyczną wizję Kościoła, którą przedstawił Wojtyła w swojej monografii. Wskazał na rozwój tego ujęcia w eklezjologii komunii²⁵.

Kontynuując wątek hermeneutyczny, należy również wspomnieć kardynała Camillo Ruiniego. Jego wypowiedź na temat tej książki miała miejsce po śmierci Jana Pawła II. Zwrócił uwagę, że dzieło Wojtyły stanowi pierwsze i pewnie jedyne dotychczas pogłębione studium soboru w perspektywie hermeneutyki reformy, na którą wskazał Benedykt XVI. Według Wojtyły reforma soborowa nie polega na „adaptacji, która goni za duchem czasu”, ale na „potrzebie i wewnętrznej spójności z przesłaniem chrześcijańskim i z wielką tradycją katolicką”. Włoski kardynał zauważył, że w tej monografii nie ma „przeciwstawienia Ewangelii nowożytności”²⁶. Przeciwnie wyłania się z niej potrzeba i zarazem wyzwanie, by skupić uwagę na problematyce antropologicznej, ujętej w perspektywie wcielenia. „W świetle rzeczywistości i tajemnicy Jezusa

23 Por. G. Marengo, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Siena 2011, s. 198–205; G. Marengo, *Kościół i człowiek, Lud Boży i komunია*. Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły—Jana Pawła II, „Ethos” 25 (2012) nr 100, s. 79–84.

24 Por. G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2007, s. 261–294.

25 Por. H. J. Pottmeyer, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'Anno 2000*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 24–25; *Die Kirche – Volk Gottes, Communio, Sakrament. Konkurrenz oder Kongruenz Ekklesiologischer Leitideen?*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwości Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003 r., red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 273.

26 Por. C. Ruini, *Prefazione*, w: *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, tłum. M. F. Kujawska, ed. F. Felice, Soveria Mannelli 2007, s. VI.

Chrystusa – stwierdził włoski purpurat – dwa zasadnicze bieguny dyskursu teologicznego znajdują jedność – nie wchłaniając jeden drugiego – są to Bóg i człowiek”²⁷. Ruini podkreślił, że książka *U podstaw odnowy* ukazuje, że „im bardziej interpretacja Vaticanum II jest zakorzeniona w Chryście, tym bardziej zaprasza do wielkiego i odważnego wyjścia z odniesień autoreferencyjnych, z własnego ogrodu i zagrody”²⁸.

Za szczególnie godną podkreślenia należy uznać ocenę francuskiego jezuita Henri de Lubaca, jednego z czołowych teologów XX wieku i jednego z prekursorów Vaticanum II. Powiedział on, że „dzieło kardynała Wojtyły jest najlepszym źródłem do wyjaśnienia zarówno dominujących tematów soboru, jak i ducha, który leży u podstaw jego programu odnowy”. Podkreślił również, że dla tych, którzy interesują się realizacją soboru, książka *U podstaw odnowy* jest „niezbędnym przewodnikiem”²⁹.

4. Kierunki dalszych badań nad monografią

Zaprezentowane oceny monografii Wojtyły nie są kompletne, dlatego warto dokładnie zbadać jej recepcję w literaturze dotyczącej soboru. Może się wydawać, ale należałoby tę opinię rzetelnie uzasadnić, że książka ta jest przemilczana przez wielu autorów, zwłaszcza „zatroskanych” ukazywaniem przełomowego charakteru Vaticanum II w historii i doktrynie katolickiej. Cisza ta jest zastanawiająca. Nie jest ona – naszym zdaniem – tylko wynikiem powstrzymywania się od krytycznej oceny ze względu na papieską godność autora, lecz przede wszystkim wpływa z niedowartościowania wizji nauczania soboru jako pogłębienia wiary w świetle całej Tradycji Kościoła i jako szkoły kształtowania postaw chrześcijańskich. Niedocenienie tej na wskroś teologicznej wizji wynika niejednokrotnie – w naszej ocenie – ze zbyt historycznej i politycznej drogi odczytywania soboru³⁰.

²⁷ Por. C. Ruini, *Prefazione*, s. VII.

²⁸ Por. C. Ruini, *Prefazione*, s. VIII.

²⁹ Por. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II. Souvenir et Réflexions*, Paris 2007, s. 126. Pierwsze wydanie miało miejsce w 1985 roku. W cytowanej publikacji nie ma wzmianki, czy jest ona drugim wydaniem, czy dodrukiem.

³⁰ Przykładem niedocenienia monografii jest np. praca naukowa B. A. Estrada, *Dynamic Fidelity: John Paul II's Implementation of the Second Vatican Council*, Dissert. ad MA & LS, Hanover 2016, w której nawiązanie do książki Wojtyły jest bardzo skromne.

Drugim interesującym tematem badań jest ukazanie wpływu i rozwoju głównych idei książki w magisterium Jana Pawła II. Papież w swoim nauczaniu co najmniej dwa razy zacytował fragmenty omawianej monografii³¹. Jednak nie tyle istotne są ślady bibliograficzne, lecz chodziłoby przede wszystkim o porównanie koncepcji życia wiarą w perspektywie antropologicznej i eklezjologicznej rozwijanej w monografii, z jednej strony, a następnie w magisterium papieskim, z drugiej strony³². Podobnie interesującym tematem jest zbadanie roli i znaczenia eklezjologicznego pojęcia „Ludu Bożego”, które – jak się wydaje – ma charakter wiodący w monografii Wojtyły. Warto wspomnieć, że zarzuca się Janowi Pawłowi II, mniej lub bardziej wyraźnie, odejście od kategorii „Ludu Bożego” w swoim magisterium³³. Poszerzenie wiedzy na ten temat, byłoby także przyczynkiem do trwającej dyskusji o synodalności, wykorzystującej pojęcie „Ludu Bożego” jako kluczowe.

W Polsce książka miała trzy wydania. W drugim wydaniu z 1988 roku wprowadzono blokowe cytowanie dokumentów soborowych, a w wydaniu trzecim z 2003 roku powrócono do jednolitej wersji tekstu z pierwszej edycji. Nie wyjaśniono, jakie racje przemawiały za tym powrotem. W żadnym z dotychczasowych polskich wydań nie zamieszczono jednak indeksu dokumentów soborowych i indeksu analitycznego, co warto uczynić w kolejnej edycji książki, myśląc o tym, by ułatwić jej lekturę czytelnikom. Rzeczą pożądaną byłoby dołączenie do publikacji wprowadzającego tekstu, ukazującego genezę i znaczenie monografii w kontekście debaty o Soborze Watykańskim II i pontyfikatu Jana Pawła II oraz wskazującego sposoby lektury tej książki. Według naszej wiedzy, od zagranicznych publikacji książki we wczesnych latach 80. ubiegłego wieku, tylko we Francji i we Włoszech pojawiło się jej drugie wydanie³⁴.

31 To są rozważania podczas modlitwy „Anioł Pański” (6.10.1985 i 3.11.1985), por. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII/2, Poznań 2004, s. 449–450, 610–611.

32 Por. A. M. Wierzbicki, *Soborowa rewolucja?*, „Ethos” 25 (2012) nr 100, s. 10–11.

33 Por. J. Comblin, *Il popolo di Dio*, Troina 2007, s. 120–121, 130.

34 Zob. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, transl. M. F. Kujawska, ed. F. Felice. O znaczeniu reedycji tej książki dla debaty o hermeneutyce soboru, por. M. Serio, *Il Vaticano II secondo Karol Wojtyła*, „Studi Cattolici” (2009) nr 579, s. 336–338. Zob. K. Wojtyła, *Aux sources du renouveau. Études sur la mise en œuvre de concile Vatican II*, transl. H. Loutte, Paris 2012. Na okładce wydania widnieje napis: *Le livre fondateur de la nouvelle évangélisation: Vatican II – 50 ans*.

Podsumowanie


Kończąc, warto podkreślić, że książkę *U podstaw odnowy* można i należy widzieć jako oryginalną i wieloaspektową syntezę doktryny soborowej. Jej lekturę ułatwia zrozumienie struktury książki. Jej aktualność dotyczy nie tylko strony intelektualnej, lecz również egzystencjalnej. Sobór uczy – jak pokazuje kard. Wojtyła – że wiara winna stawać się doświadczeniem, świadomym wyborem i postawą, a także kulturą życia we współczesnym świecie. Autor monografii zwraca uwagę, że nie można dyskutować o soborze w oderwaniu od jego dokumentów, jak również od źródeł Objawienia i doktryny katolickiej. Ponad pół wieku od czasu publikacji sprawia, że książka Wojtyły jest „czcigodną jubilatką”. Pomimo upływu lat od jej wydania, monografia *U podstaw odnowy* przyciąga skrywaną mądrością, którą trzeba odszukać, jak również dojrzałością spojrzenia na sobór i Kościół. Ujmuje spójnością i logiką myśli, a bliższe jej poznanie i „spotkanie” z nią inspirują do działania. Historia i wpływ tej monografii na debatę o soborze i intelektualne życie Kościoła nie są zakończone. Być może lepsze lata są jeszcze przed nią. Zależy to jednak od czytelników, teologów, badaczy soboru, ale także od wszystkich, którzy pragną „wzbogacić swoją wiarę” i według niej żyć, omijając jałowe dyskusje, a skupiając się na tym, co mówi Bóg do Kościoła.


Bibliografia

- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki, Lublin 2010.
- Cywiński B., *Rzecz o wzbogaceniu wiary*, „Znak” 25 (1973) nr 6, s. 779–787.
- Fros H., *Un livre trop peu remarqué*, „Nouvelle Revue Théologique” 101 (1979) nr 2, s. 260–263.
- Kubiś A., *Recenzje*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 4–5, s. 299–300.
- Kubiś A., *U podstaw odnowy*. (Studium kardynała Karola Wojtyły o realizacji soboru), „Tygodnik Powszechny” 27 (1972) nr 45, s. 2.
- L'arricchimento della fede. Elaborazione dei pensieri del Cardinale Karol Wojtyla sul rinnovamento conciliare*, transl. A. Setola, Città del Vaticano 1981.
- Lubac H. de, *Entretien autour de Vatican II. Souvenir et Réflexions*, Paris 2007.


- Madrigal S., *Tríptico conciliar. Relato—misterio—espíritu del Vaticano II*, Santander 2012 (Presencia Teológica, 192).
- Marengo G., *Kościół i człowiek, Lud Boży i komunია*. Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II, „Ethos” 25 (2012) nr 100, s. 73–89.
- McPartlan P., *The Legacy of Vatican II in the Pontificate of John Paul II*, w: *New Catholic Encyclopedia, Jubilee Volume (“The Wojtyła Years”)*, Washington 2001, s. 63–70.
- Nagy S., *Program ocalenia*, „Tygodnik Powszechny” 30 (1976) nr 13, s. 3.
- Pieronek T., „Uczyć się” Soboru. Diecezjalny Synod Krakowski modelem synodu soborowego, „Ethos” 25 (2012) nr 100, s. 166–185.
- Polkowski A., *Studium o realizacji Vaticanum II*, „Życie i Myśl” 23 (1973) nr 6, s. 130–132.
- Pottier B., *Vatican II et Jean–Paul II*, „Nouvelle Revue Théologique” 107 (1985) nr 3, s. 361–375.
- Pottmeyer H. J., *Die Kirche—Volk Gottes, Communio, Sakrament. Konkurrenz oder Kongruenz Ekklesiologischer Leitideen?*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwości Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003 r., red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 273–286.
- Pozo C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, „Scripta Theologica” 20 (1988), s. 405–437.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.
- Wojtyła K., *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2012.

ks. Piotr Sroczyński

 <https://orcid.org/0000-0001-8643-5598>
piotr.sroczyński@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
 <https://ror.org/003jq9j58>

Pielgrzymka jako pozalekcyjna forma katechezy

 <https://doi.org/10.15633/ps.28108>

Ks. Piotr Sroczyński — prezbiter archidiecezji wrocławskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, katechetyk i pedagog, profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Kierownik Katedry Katechetyki Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; wykłada katechetykę i dydaktykę. W swoich badaniach skupia się m.in. na metodach, środkach, formach stosowanych we współczesnej katechezie polskiej. Członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich.

Article history • Received: 23 Feb 2023 • Accepted: 20 Sep 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Pilgrimage as an Extracurricular Form of Catechesis

This article presents the pilgrimage as an extracurricular form of catechesis and the associated growth of students to holiness. The pilgrimage movement consists of three basic elements: man, space and the sacred. The conditions for sanctification are created by the pilgrimage space, but the most important is the man who undertakes the effort of the journey. First of all it depends on him and as to whether he opens himself to holiness or surrenders to the action of God. The sanctuary, which is the destination of the pilgrim's toil, expresses God's special presence and the mystery of His action in time, hidden under various signs of history. Seeing and recognizing these truths naturally triggers in the pilgrim's soul wonder and adoration.

Keywords: pilgrimage, sanctuary, student, school catechesis, catechist, word of God, Church, community

Abstrakt

Pielgrzymka jako pozalekcyjna forma katechezy

Artykuł przedstawia pielgrzymowanie jako pozalekcyjną formę katechezy oraz związane z nią wzrastanie uczniów do świętości. Ruch pielgrzymkowy składa się z trzech podstawowych elementów: człowieka, przestrzeni i sacrum. Warunki do uświęcenia stwarza przestrzeń pielgrzymkowa, ale najważniejszy jest człowiek, który podejmuje trud wędrowki. To od niego przede wszystkim zależy, czy otworzy się na świętość, podda się działaniu Boga. Sanktuarium, które jest celem trudu pielgrzymy, wyraża szczególną obecność Boga i tajemnicę Jego działania w czasie, ukrytą pod różnymi znakami historii. Dostrzeżenie i rozpoznanie tych prawd w sposób naturalny wyzwala w duszy pielgrzymy zdumienie i uwielbienie.

Słowa kluczowe: pielgrzymka, sanktuarium, uczeń, katecheza szkolna, katecheta, słowo Boże, Kościół, wspólnota

Współczesna szkoła przestaje być wyłącznie placówką wyposażającą uczniów w wiedzę, a staje się w coraz większym stopniu ośrodkiem wszechstronnego oddziaływania na dzieci i młodzież. Działalność dydaktyczno-wychowawcza ma na celu rozwijanie zainteresowań, postaw społecznych, formowanie osobowości jednostek. Częścią tego procesu wychowawczego jest katecheza szkolna. Oddziaływanie to prowadzone jest przede wszystkim w godzinach lekcyjnych. Nie może ono jednak zapewnić uczniom wszechstronnego rozwoju chrześcijańskiej osobowości.

Proces ten wymaga zastosowania różnorodnych form organizacji kształcenia religijnego dzieci i młodzieży. Zajęcia pozalekcyjne mogą oddziaływać często mocniej niż lekcje programowe. Swoistą formą takich zajęć jest pielgrzymka. Ta forma zajęć jest szczególnie przydatna dla zainteresowania uczniów określonymi obiektami, zjawiskami, wydarzeniami i procesami w ich naturalnych warunkach. Religijna wycieczka, pielgrzymka może stanowić integralny składnik procesu nauczania, uczenia się.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie pielgrzymki jako przydatnej, pozalekcyjnej formy organizacji katechezy szkolnej. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: Jaką rolę w systemie dydaktyczno-wychowawczym katechezy szkolnej może odgrywać pielgrzymka.

1. Czym jest pielgrzymka?

Jan Paweł II sformułował, czym jest pielgrzymka w życiu chrześcijanina w bulli *Incarnationis Misterium*:

Pielgrzymka zawsze była ważnym wydarzeniem w życiu chrześcijan, przybierając w kolejnych epokach różne formy kulturowe. Jest ona symbolem indywidualnej wędrówki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela: Jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości, wyraża ona nieustanną czujność człowieka wobec własnej ułomności i przygotowuje go wewnątrz do przemiany serca¹.

Kościelne dokumenty opisują pielgrzymkę jako zjawisko religijne, ze szczególnym uwzględnieniem walorów pastoralnych. Przyjmują ją jako

¹ Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis Misterium*, 7, <https://kosciol.wiara.pl/doc/491156> (08.02.2023).

fakt istniejący w Kościele i uznają jako jedną z powszechnych form pobożności². W dokumencie Episkopatu Włoch umieszcza się pielgrzymkę wśród rozmaitych form wędrowania i podkreśla, że jest to wędrowka podjęta z motywów religijnych, dająca wyraz wewnętrznemu pragnieniu i nawiązaniu kontaktu z istotą transcendentną. W tym samym dokumencie można znaleźć bardziej wyczerpujące określenie:

Pielgrzymowanie polega na osobistym bądź grupowym udaniu się do sanktuarium lub miejsca szczególnie ważnego dla wiary w celu dopełnienia tam specjalnych aktów wiary, dotyczących zarówno miłosierdzia, jak czynów wotywnych czy pokutnych, a także aby zdobywać doświadczenie życiowe we wspólnocie, wspierać wzrost cnót chrześcijańskich i coraz szersze poznawanie Kościoła³.

Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych określa pielgrzymkę jako: „Powodowaną pobożnością podróż do miejsc świętych”⁴. Rudolf Häselhoff definiuje pielgrzymkę jako: „przełamanie codziennego kręgu życia, połączone z poszukiwaniem celu, zmierzające do osobistego, duchowego ukierunkowania. To zorientowanie umożliwia spotkanie z Bogiem we wspólnocie osób”⁵. Natomiast Richard Krüss pojmuję pielgrzymkę jako wędrowania do szczególnego miejsca kultury, cieszącego się posiadaniem określonego rodzaju obiektu⁶.

Pielgrzymka jest pewną formą pobożności i podejmowana z odpowiednim zaangażowaniem sprzyja rozwojowi duchowemu, i przybliża do rzeczywistości transcendentnej. Wędrowka taka pomaga uświadomić przygodny charakter ziemskiego życia i jasno określić cel nadziei chrześcijańskiej:

Przejście w duchu modlitwy z jednego miejsca czy miasta do drugiego nie tylko pomaga nam przeżywać nasze życie jako wędrowkę, ale ukazuje nam plastyczny obraz Boga, który poprzedza nas i idzie przed nami, który sam podjął wędrowkę

2 Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, 280, Poznań 2002.

3 M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą*, Kraków 2005, s. 9.

4 Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych, red. G. O'Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 240.

5 A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998, s. 6.

6 A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, s. 6.

drogami człowieka i nie spogląda na nas z wysoka, ale stał się naszym towarzyszem drogi⁷.

2. Typologia pielgrzymek

Pielgrzymowanie jest zjawiskiem żywym i dynamicznym, jego formy nieustannie ewaluują. Najogólniej można pielgrzymki podzielić ze względu na zamierzone cele i miejsca, do których zmierzają. Swoje znaczenie ma także skład osobowy, sposób poruszania się pątników oraz czas trwania pielgrzymki. Biorąc pod uwagę motywacje i cele pielgrzymowania można rozróżnić sześć głównych rodzajów pątnictwa. Są to pielgrzymki:

- do Ziemi Świętej, których motywem jest chęć poznania pamiątek życia Chrystusa,
- związane z kultem Męki Pańskiej,
- relikwii oraz cudownych wizerunków Jezusa Chrystusa,
- do ośrodków kultu Matki Bożej,
- do miejsc kultu świętych i męczenników,
- do świętych pustelników⁸.

Jeśli chodzi o specyfikę pielgrzymek ze względu na ich duchowe cele można zauważyć, iż są one podobne do celów kultu chrześcijańskiego, do których należą: dziękczynienie, prośba, przeproszenie, uwielbienie⁹.

Inne rozróżnienie to pielgrzymki o charakterze:

- tradycyjno-ludowym,
- pogłębionym, formacyjnym.

W pierwszych dominują elementy zewnętrzne: tradycyjne zwyczaje, uroczysta, widowiskowa i dekoracyjna oprawa. W drugich zaakcentowany jest moment radosnego spotkania z Bogiem. Jest w nich mniej rytuałów, noszą one charakter rekolekcji i kładą nacisk na przemianę religijno-moralną¹⁰.

7 Jan Paweł II, List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia, nr 10, Poznań 1999.

8 A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, s. 146.
9 M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą*, s. 62.

10 R. Jusiak, Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce, „Chrześcijanin w Świecie” 12 (1980) nr 7–8, s. 58–60, 64–66.

Kategorią rozróżniającą pielgrzymki może być ich skład osobowy, tak więc można wymienić pielgrzymki indywidualne i zbiorowe, a wśród tych drugich znajdują się pielgrzymki w mniejszych grupach o charakterze zamkniętym lub wielkie zgromadzenia otwarte dla wszystkich. Ważniejszy podział, jakiego można tutaj dokonać, to zwrócenie uwagi na kategorie osób, biorących udział w pielgrzymowaniu. Granice między kategoriami są płynne, tutaj wskazano tylko niektóre. Mogą więc być pielgrzymki:

- w zależności od wieku (dzieci, młodzież, dorośli, osoby starsze),
- stanowe (mężczyźni, kobiety, małżonkowie),
- zawodowe (robotnicy, rolnicy, lekarze, nauczyciele, itp.),
- rodzin,
- ruchów lub wspólnot chrześcijańskich (Ruch Światło-Życie, Kręgi Rodzin, Odnowa w Duchu Świętym),
- szkolne, parafialne, dekanalne, diecezjalne, narodowe¹¹.

Innym czynnikiem podziału pielgrzymek jest sposób przemieszczania się pielgrzymów. Najbardziej tradycyjnym sposobem jest piesze pielgrzymowanie. Rozwój środków komunikacji spowodował zastępowania tego pielgrzymowania innymi sposobami poruszania się. Można więc wymienić przejazdy pielgrzymkowe koleją, autokarami, samochodami, motocyklami, rowerami, samolotami. Sposób przemieszczania się ma wpływ na czas trwania pielgrzymki, a tym samym na jej duchową stronę. Dłuższy przejazd daje większą szansę wspólnej modlitwy, katechezy, a nawet rekolekcji. Nowoczesne środki transportu pozwalają szybciej, łatwiej i wygodniej dotrzeć do miejsc docelowych. Natomiast pielgrzymka piesza czy rowerowa daje większą szansę nawiązania relacji osobowych. Jest też okazją do obcowania z przyrodą, kontaktu z mijanymi ludźmi i może przyczynić się do głębszych, duchowych przeżyć.

Wyróżniając czynnik czasu, można wymienić pielgrzymki kilkugodzinne, jednodniowe czy wielodniowe. Należy zauważyć, że czas trwania pielgrzymki wpływa na obszerność jej programu. Pielgrzymka, obejmująca noclegi otwiera możliwość wykorzystania godzin wieczornych na wyciszenie, modlitwę, medytację. Kilka dni spędzonych razem ułatwia nawiązywanie więzi międzyludzkich i budowanie wspólnoty.

¹¹ R. Jusiak, Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce, „Chrześcijanin w Świecie” 12 (1980) nr 7-8, s. 58-60, 64-66.

Opisane wyżej rodzaje pielgrzymowania nie wyczerpują bogactwa jego form. Mówiąc o nich należy wymienić jeszcze jeden typ pielgrzymki. Jest nim pielgrzymowanie papieża do najdalszych zakątków świata i Kościoła. Zgromadzenie wiernych wspólnie z nim poszukuje bliskości Boga. Przy tego rodzaju pątnictwie należy również wspomnieć o pielgrzymkach jubileuszowych. Są one związane z obchodami lat świętych ogłaszanych przez Stolicę Apostolską.

3. Specyfika pielgrzymek religijnych

Specyficzną formą zajęć pozalekcyjnych jest wycieczka religijna. Może ona przybrać postać pielgrzymki. Pełni ona rolę katechezy i jest przedłużeniem nauczania religii w szkole. Przez organizacyjne i duchowe przygotowanie do niej, motywowanie uczniów do wyjazdu, pielęgnowanie owoców wspólnego pielgrzymowania realizowane są trzy zasadnicze funkcje katechezy: nauczanie, wychowanie i wtajemniczenie, które decydują o tym, że katecheza wpisuje się w proces ewangelizacyjny.

Pielgrzymka jest formą nauczania religijnego. Jej wskazaniem: „jest prowadzić pielgrzymów do tego, co najważniejsze: do Jezusa Chrystusa Zbawiciela, kresu wszelkiej wędrówki i źródła wszelkiej świętości”¹². Pielgrzymkowe nauczanie zaczyna się w chwili jej przygotowania od strony organizacyjnej, porządkowej, informacyjnej, kształceniowej i duchowej. Przygotowania powinny rozpocząć się od katechezy, wprowadzającej teologię pielgrzymki, by pomóc uczniom sprecyzować cel i zrozumieć sens pielgrzymowania.

Podstawowym doświadczeniem pielgrzymy musi być słuchanie słowa Bożego. Już na etapie przygotowania pielgrzymki uczniowie powinni być wprowadzeni w lekturę Pisma Świętego. Pielgrzymka bowiem stanowi oryginalną formę posługi słowa Bożego oraz przekazywania wiary.

Nauczania podczas turystyki religijnej, podobnie jak katecheza szkolna, zmierzają również do korelacji treści wiary z innymi przedmiotami szkolnymi. W wielu sanktuariach „historia ośrodka pielgrzymkowego, opowiadane niezwykle ingerencje Boże, sakralna architektura wraz z pamiątkami i wotami, wywołują podziw, wzruszenie oraz skłaniają

¹² Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych, red. M. Ostrowski, Kraków 2003, s. 57.

do refleksji i modlitwy”¹³. Zatem przed wyjazdem, jak i w czasie pielgrzymowania, potrzebna jest uczniom katecheza na temat historii sanktuarium, muzyki i sztuki sakralnej i tym podobne. Należy także wtedy wyjaśnić uczniom wartości społeczne, kulturowe, narodowe, patriotyczne, religijne, a także prawdy teologiczne i normy moralne związane z miejscem pielgrzymkowym.

Podczas pielgrzymowania należy zwrócić także uwagę na osobliwości geografii i botaniki (charakter krajoznawczy) tego miejsca, gdyż religijna turystyka jest dobrą okazją do zdobywania wiedzy przyrodniczej i ekologicznej. Inną zaletą pielgrzymek jest uwrażliwienie dzieci i młodzieży na piękno przyrody (gór, lasów, rzek, jezior) i dzieł sztuki (obrazy, rzeźby, architektura), co kształtuje w młodym człowieku wrażliwość estetyczną.

Pielgrzymka jest uważana za znak miłości człowieka do Boga przez modlitwę, pokutę i wspólnotę. Celem trudu pątniczego jest uwielbienie Boga i zachwyty Jego stworzeniem. Pielgrzymujący są zaproszeni do rozmowy z Bogiem, a czas i okoliczności podróży stają się dla nich osobistym spotkaniem z ich Stwórcą. Przez modlitwę uczestnicy pielgrzymki mają szansę budowania wiary, jednoczenia się z Bogiem przez słowa Pisma Świętego oraz śpiewane pieśni. Jest to dobry sposób rozbudzenia życia modlitwy, ukazania jej sensu, zaproszenia do wspólnoty z Bogiem, wprowadzenia dzieci i młodzieży w praktykę modlitwy osobistej, wspólnotowej oraz liturgicznej przeżywanej w sanktuarium¹⁴.

Nauczanie w czasie pielgrzymki wplata się w nauczanie katechetyczne i stanowi jego kontynuację. W znacznym stopniu poszerza ono wiedzę religijną, prowadzi do przeżywania i celebrowania własnej wiary, a przede wszystkim do spotkania z Bogiem. Wiedza zdobyta podczas pielgrzymki umożliwia uczniom bliższe spotkanie z Jezusem Chrystusem, uczy pobożności, czci i miłości Boga, naśladowania wiary i cnót świętych, zachęca do uważnego wsłuchania się w głos Ducha Świętego.

Inną funkcją pielgrzymowania jest wychowanie w wierze, jako spotkanie z Chrystusem w słowie Bożym, liturgii i sakramentach. Wychowawcza funkcja katechezy obejmuje:

13 W. Przygoda, *Duszpasterstwo w sanktuarium maryjnym*, „Homo Dei” 61(1993) nr 3, s. 87.

14 E. Gołąbek, *Modlitwa młodzieży. Studium teoretyczno-empiryczne*, Wrocław 2006, s. 146, 159.

wychowanie do modlitwy, kształtowanie sumienia, wychowanie do liturgii, szczególnie do uczestnictwa w Eucharystii, wychowanie do życia w Kościele, do dawania świadectwa, do obecności w świecie poprzez zaangażowanie gospodarcze, społeczne i polityczne, do odpowiedzialności za świat, do wolności, tolerancji i poszanowania innych¹⁵.

Wychowanie katechetyczne jest więc dążeniem młodego człowieka do zrozumienia kim jest i do podejmowania wysiłków bycia w komunii i zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem. Pielgrzymka jest wprawdzie trudem fizycznym, ale stanowi duchową drogę przez czas i przestrzeń do wieczności i spotkania z Bogiem twarzą w twarz. Tak więc pielgrzymowanie pozwala spojrzeć na życie jako podążanie do ostatecznego celu istnienia. Jest ona także okazją do nawrócenia. Jej uczestnicy mają możliwość uświadomienia sobie własnej grzeszności. Oczywiście wymiar pokutny religijnego podróżowania nie wyklucza chrześcijańskiej radości. Wspólne pielgrzymowanie uczniów jest okazją do praktykowania braterstwa, przyjaźni, doświadczenia solidarności, służby i miłości oraz wzajemnej integracji. Uczy ono zaangażowania w życie Kościoła, na przykład przygotowania nabożeństwa, pomocy potrzebującym, słabszym, pełnienia różnych funkcji na rzecz wspólnoty. Pielgrzymka sprzyja także świadomości kulturowej i narodowej. Pełni także rolę katechezy patriotycznej, wychowującej do wolności, odpowiedzialności za wspólne dobro, wdzięczności, szanowania przodków, do „nawrócenia sumień, do uporządkowania życia rodzin, jednostek, środowisk, do zwycięstwa nad wszystkim, co zagraża godności ludzkiej i dobru naszej ojczyzny”¹⁶.

Z wychowaniem patriotycznym łączy się wychowanie kulturowe. Spotkanie z kulturą kształtuje osobowość ucznia, służy jego pełnej dojrzałości i jest potrzebne dla jego moralnego i duchowego rozwoju, uwzględniającego również prawa drugiego człowieka.

Ogromną wartością pielgrzymki szkolnej jest budowanie wzajemnych relacji między jej uczestnikami, a także między uczniami i katechetami. Wspólne pielgrzymowanie sprawia, że nauczyciele mogą poznać swoich

¹⁵ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej postudze Słowa*, Kraków 1998, s. 39.

¹⁶ Jan Paweł II, *List na uroczystość 3-go Maja 1996*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17 (1996) nr 6, s. 48.

wychowanków w nowych sytuacjach: podczas modlitwy, Eucharystii, wspólnego podróżowania. To doświadczenie odzwierciedla się później w szkolnej codzienności, wpływa na lepsze wzajemne poznanie, rozwiązywanie problemów wychowawczych, skuteczne budowanie wspólnoty klasowej i szkolnej.

Zatem pielgrzymka sprzyja wszechstronnemu rozwojowi osobowości uczniów i jest okazją wychowania religijno-moralnego oraz kulturowo-patriotycznego dzieci i młodzieży w wieku szkolnym. Najpełniejszym owocem wychowawczego oddziaływania pielgrzymki jest przemiana jej uczestników i ich odrodzenie, polegające na duchowym zjednoczeniu z Bogiem. Uczniowie poznają słowo Boże, prawdy wiary, praktyki religijne i rozbudzają w sobie życie wiarą.

Droga pielgrzymowania prowadzi uczestników do świadomości szczególnej obecności Boga i Jego łaski. Pielgrzymka, podczas której jest rozważane słowo Boże, sprawowane są sakramenty, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, uświadamia uczniom ich przynależność do Kościoła. Wspólne uczestnictwo w Eucharystii jest głównym punktem pielgrzymki i nawiedzenia sanktuarium. Różne funkcje liturgiczne, dobrane teksty liturgii słowa Bożego, pieśni, modlitwa wiernych przyczyniają się do głębszego spotkania uczestników z Chrystusem. Wspólnotowa celebracja prowadzi pielgrzymów do jedności i daje poczucie przynależności do Kościoła powszechnego.

Pielgrzymka wspomaga proces chrześcijańskiego wtajemniczenia katechizowanych uczestników. Zarówno wspólna podróż, jak i czas przebywania w sanktuarium prowadzi uczniów do spotkania z Bogiem, wyznania wiary w Niego oraz do przymierza w Jego Słowie, sakramentach i wspólnocie Kościoła poprzez modlitwę indywidualną i wspólnotową¹⁷.

Pielgrzymkowe wędrowanie oznacza „opuszczenie samych siebie, aby wyjść na spotkanie z Bogiem, tam gdzie On się ukazał, tam gdzie Boża łaska objawiła się ze szczególnym blaskiem i przyniosła obfite owoce nawrócenia i świętości wśród wiernych”¹⁸.

17 Por. P. Goliszek, *Katechetyczne funkcje pielgrzymki maturzystów*, „Roczniki Pastoralne-Katechetyczne” 4 (2012) nr 59, s. 221.

18 Benedykt XVI, *Przemówienie w katedrze Santiago de Compostela*, 6.11.2010, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/04.03.2019>.

Zakończenie

Pielgrzymowanie to wzrastanie w świętość. Na ruch pielgrzymkowy składają się trzy podstawowe komponenty: człowiek, przestrzeń i sacrum. Warunki do uświęcenia stwarza przystań pielgrzymkowa, jednak w tym wszystkim ważny jest katechizowany uczeń, podejmujący trud wędrowania. To od niego przede wszystkim zależy, czy otworzy się na świętość, podda się działaniu Boga. Szczególnym owocem pielgrzymki szkolnej jest częsta przemiana jej uczestników i religijno-moralne odrodzenie. Pielgrzymka sprzyja więc wszechstronnemu rozwojowi uczniów. Sanktuarium, które jest celem trudów tego pielgrzymowania, wyraża szczególną obecność Boga i tajemnicę Jego działania w czasie, ukrytą pod różnymi znakami historii. Dostrzeżenie i uznanie tych prawd w naturalny sposób pociąga za sobą zdumienie i uwielbienie w duszy ucznia.


Powiązanie nauki religii w szkole z pozalekcyjnym pielgrzymowaniem mają bardzo duże znaczenie dydaktyczne i katechetyczne. W szczególności pielgrzymka jest wspólnotową celebracją wiary uczniów, nauczycieli, wychowawców i katechetów. Jest ona drogą poznawania Chrystusa i symbolem wędrówki człowieka śladami Zbawiciela.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Przemówienie w katedrze Santiago de Compostela*, 6.11.2010, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty> (04.03.2019).
- Goliszek P., *Katechetyczne funkcje pielgrzymki maturzystów*, „Roczniki Państwowe-Katechetyczne” 59 (2012) nr 4, s. 207–225.
- Gołąbek E., *Modlitwa młodzieży. Studium teoretyczno-empiryczne*, Wrocław 2006.
- Jackowski A., *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998.
- Jackowski A., *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Bulla Incarnationis Misterium*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/491156> (08.02.2023).
- Jan Paweł II, *List na uroczystość 3-go Maja 1996*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17 (1996) nr 6, s. 48.

- Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, Poznań 1999.
- Jusiak R., *Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce*, „Chrześcija- nin w Świecie” 12 (1980) nr 7–8, s. 58–66.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o po- bożności ludowej i liturgii*, Poznań 2002.
- Marek Z., *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998.
- Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych, red. G. O’Collins, E. G. Farrugia, Kraków 2002.
- Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, red. M. Ostrowski, Kraków 2003.
- Ostrowski M., *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą*, Kraków 2005.
- Przygoda W., *Duszpasterstwo w sanktuarium maryjnym*, „Homo Dei” 61 (1993) nr 3, s. 78–89.


ks. Szymon Drzyżdżyk

 <https://orcid.org/0000-0003-2211-2102>
szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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


Karolina Rachwał

 <https://orcid.org/0000-0002-1117-049X>
karolina.rachwal@academos.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Obchody liturgiczne Wielkiego Tygodnia w świetle współczesnych badań nad wydarzeniami paschalnymi

 <https://doi.org/10.15633/ps.28109>

ks. Szymon Drzyżdżyk — prof. dr hab., teolog i filozof, absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej, pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Karolina Rachwał — dr, absolwentka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, teolog, katechetka.

Article history • Received: 15 Sep 2023 • Accepted: 24 Nov 2023 • Published: 2 Apr 2024

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

Abstract

Liturgical Celebrations of Holy Week in the Light of Contemporary Research on Paschal Events

Holy Week, crowned by the Resurrection from the dead, has for centuries been the most important liturgical event of the year. In terms of importance, it can only be compared to the Lord's Day—Sunday. Both celebrations have their origins in Judaism, where the Sabbath and Passover were treated similarly. The Sabbath was a day for the Lord, and Passover was the most important festival. The saving events are conditioned by historical time, as recorded by the Evangelists. Unfortunately, despite the accuracy of the Gospel authors, it is still difficult to establish a precise chronology, or even to indicate the year in which the crucifixion took place. In the following article, the formation of the Holy Week tradition is presented together with a historical reference as well as three contemporary proposals of dating the Passion. The initial stage was the so-called dispute over the date of Easter and it has also been presented first. Then the dynamic development of the tradition of Holy Week in the fourth century, and finally the most recent historical research covering the chronology of the Paschal events.

Keywords: Eucharist, Last Supper, Easter, Holy Week

Abstrakt

Obchody liturgiczne Wielkiego Tygodnia w świetle współczesnych badań nad wydarzeniami paschalnymi

Wielki Tydzień uwieńczony porankiem zmartwychwstania Pańskiego od wieków był i jest najważniejszym wydarzeniem liturgicznym w ciągu roku. Pod względem wagi porównywać go można jedynie z dniem Pańskim—niedzielą. Obie celebracje biorą swój początek z judaizmu, gdzie szabat i święto Paschy traktowane były podobnie. Szabat był dniem dla Pana, a Pascha była najważniejszym świętem. Wydarzenia zbawcze są uwarunkowane czasem historycznym, co zostało odnotowane przez ewangelistów. Niestety mimo dokładności autorów Ewangelii wciąż trudno jest określić precyzyjną chronologię, czy nawet wskazać rok, w którym ukrzyżowanie miało miejsce. W poniższym artykule przedstawiono kształtowanie się tradycji obchodów Wielkiego Tygodnia wraz z historycznym odniesieniem oraz trzy współczesne propozycje datowania męki Pańskiej. Początkowym etapem był tak zwany spór o datę Wielkanocy i dlatego został on przedstawiony w pierwszej kolejności. Następnie ukazano dynamiczny rozwój tradycji obchodów Wielkiego Tygodnia w IV wieku, a na koniec zaprezentowano najnowsze badania historyczne obejmujące chronologię wydarzeń paschalnych.

Słowa kluczowe: Eucharystia, ostatnia wieczerza, Wielkanoc, Wielki Tydzień

Wspólnota Kościoła po Soborze Watykańskim II, chcąc lepiej zrozumieć swoje posłannictwo, skierowała swe spojrzenie ku Kościołowi pierwotnemu. Kształtował się on lokalnie, bazując na chrzcie i wierze w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Pierwszą celebracją wspólnotową stało się niedzielne łamanie chleba, czytanie Pisma i nauki temu towarzyszące. W szczególny sposób zmartwychwstanie Jezusa powiązано z cotygodniową celebracją, a w dalszej kolejności z corocznym wspomnieniem. Wielkanoc już w pierwszych wiekach zajmowała najważniejsze miejsce wśród świąt roku liturgicznego. Ukształtowała się wraz z Pięćdziesiątnicą (rozumianą jako pięćdziesiąt dni czasu paschalnego) najwcześniej spośród cyklicznych uroczystości, a w obrębie tygodnia szczególne miejsce zajął dzień Pański – niedziela. Miało to oczywiście swoje korzenie w żydowskim dniu szabat. Zmartwychwstanie Jezusa w noc z soboty na niedzielę wymusiło przesunięcie dnia odpoczynku i nadało mu pełniejsze znaczenie, zapowiadając odrodzenie stworzenia. Symbolika niedzieli wypełniła się poprzez zmartwychwstanie Pana, co nie było bez znaczenia w dyskusji dotyczącej rozpoczęcia czasu świętowania Wielkanocy.

W świetle rozwoju nauk biblijnych oraz zaawansowanych współczesnych badań nad starożytnymi kalendarzami, rodzi się szereg pytań: Czy poprawnie została ustalona data Wielkanocy i czy nie powinna być zmieniona? Czy Chrystus rzeczywiście umarł w czasie święta Paschy? W jakim dniu miała miejsce ostatnia wieczerza? Jeszcze do niedawna kwestie te były oczywiste, natomiast w świetle współczesnych badań¹ niektóre pytania powinny zostać postawione ponownie i domagać się odpowiedzi uwzględniających postęp naukowy. Dokładnie taki cel stawiają sobie autorzy niniejszego artykułu. Chodzi o prześledzenie tych zagadnień w perspektywie historycznej, aby następnie w oparciu o współczesne badania dać odpowiedzi na wskazane problemy.

¹ Zob. F. La Greca, L. De Caro, *Aprofondimenti sulla nascita di Gesù nell'1 A. D. e sulla datazione della crocifissione nel 34*, „*Annales Theologici*” 34/1 (2020), s. 13–58, DOI: <https://doi.org/10.3308/ath.v34i1.450>; C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011; C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html> (27.12.2021); J. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, t. 1, Doubleday, New York 1991; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018.

Tekst poświęcony jest kształtowaniu się tradycji liturgicznych Wielkiego Tygodnia i współczesnym przesłankom historycznym pomocnym przy rekonstrukcji prawdziwych wydarzeń męki Pańskiej. Mimo że Tradycja Kościoła opierała się na konkretnych wydarzeniach, to nie przechowała bezspornych wspomnień o ostatniej wieczerzy i bliskości święta Paschy w czasie śmierci Jezusa Chrystusa.

1. Spór o datę Wielkanocy

Euzebiusz z Cezarei oraz Epifaniusz z Salaminy, żyjący w IV wieku, byli świadkami jak ujednoczała się tradycja dnia celebracji Wielkanocy. Szczególnie w III i IV wieku przybrała na sile spór dotyczący sposobu wyznaczania dnia, a dokładniej momentu zakończenia postów, a rozpoczęcia świętowania. W tle tego konfliktu wyklarował się również charakter Wielkiego Piątku. Sobór w Nicei w 325 roku zobligował wspólnoty do postu w piątek, a świętowanie związał z niedzielą, dniem Pańskim. Mimo tak jasnego stanowiska w wielu wspólnotach panował stary zwyczaj związany z konkretnym dniem miesiąca (14 Nisan), a nie dniem tygodnia. Chcąc jednoznacznie wskazać błędy w myśleniu, Epifaniusz włączył poglądy tych wspólnot pomiędzy herezje chrześcijańskie w swoim *Panarionie*, a Euzebiusz szczegółowo opisał etapy toczącego się sporu².

Problem w tak zwanym sporze o datę świętowania Wielkanocy oscylował wokół przywiązania do tradycji apostoelskiej i dylematu powrotu wielu chrześcijan do zwyczajów żydowskich. W początkach Kościoła, gdy nie można jeszcze mówić o jednolitej doktrynie chrześcijańskiej, wspólnoty bazowały na tym, co przekazali im uczniowie Jezusa. Ważniejsze ośrodki chrześcijaństwa wyznaczały zwyczaje dla pomniejszych gmin. Należały do nich Jerozolima, Aleksandria, Antiochia i Rzym. Bazując na nauce apostołów i ich zapiskach, tworzyły się pierwsze zwyczaje. Przy wyznaczaniu Wielkanocy punktem odniesienia były żydowskie wyliczenia Paschy (14 Nisan). W roku ukrzyżowania Jezusa

2 Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, II, 30 (50): kwartodecymianie i *Panarion*, III, 50 (70): Audianie; Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 24, oprac. A. Lisiecki, Poznań 1924 (*Pisma Ojców Kościoła*, 3).

święto Przejścia³ i szabat zbiegły się, ale nie ma pewności, czy odbyły się dokładnie w tym samym dniu. Źródłem informacji na ten temat są Ewangelie, które wprowadzają teologów w zakłopotanie już od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Pomiędzy relacją synoptyczną a Ewangelią według św. Jana pojawia się rozdzźwięk. Synoptycy konsekwentnie odnoszą się do ostatniej wieczerzy jako uczy sederowej rozpoczynającej święto, a śmierć Jezusa miała miejsce dnia następnego. W domyśle dzieje się to w dzień święta (Mt 26, 17–20; Mk 14, 12–17; Łk 22, 7–15). Wczytując się w treść Janowej Ewangelii (J 13, 1–17, 26), rozpoznaje się uroczysty charakter ostatniej wieczerzy, ale trudno doszukać się informacji, czy według Ewangelisty jest to wieczerza paschalna. Ze względu na dalszy opis wnioskuje się, że wieczerza nie była Paschą, ponieważ św. Jan podkreśla, że ukrzyżowanie miało miejsce w czasie, gdy Żydzi zabijają baranki w świątyni. Jest to logiczny wniosek, skoro zabite baranki miały być przygotowane na ucztę paschalną rozpoczynającą święto. Zaznaczmy, że choć wniosek jest logiczny, to może być nieprawidłowy. Święty Jan nie podaje, czy ostatnia wieczerza była posiłkiem sederowym, ale również nie neguje jej paschalnego charakteru. Dodatkowo autor Ewangelii określeniem „Żydzi” posługuje się nie w odniesieniu do wszystkich członków Narodu Wybranego, ale do przeciwników Jezusa⁴. Jednak znacząca dla chrześcijan będzie zgodność, co do bliskości święta Paschy. Fakt ten wyznaczył sposób ustalania święta Zmartwychwstania Pańskiego do dnia dzisiejszego.

Bez względu na rozbieżności w przekazie Ewangelii spór o datę Wielkanocy powstał z innego powodu, a mianowicie ze względu na różnice w tradycjach apostoelskich. Większość wspólnot opowiedziała się za symboliką dnia Pańskiego, utrzymując powiązanie święta z 14 Nisan i dniem tygodnia. Po dokonaniu obliczeń, zgodnie z którymi wyznaczano żydowską Paschę, ustalano kolejno Wielki Piątek (mający charakter postny) i Niedzielę Zmartwychwstania (czas świętowania). W zależności

3 Słowo pascha oznacza przejście. Nawiązuje do wyjścia Izraelitów z Egiptu: przejścia anioła śmierci, przejścia narodu przez Morze Czerwone i w szerokim rozumieniu wędrowki przez pustynię.

4 Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXX, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Stańska, Kraków 2003, s. 107–109 (Źródła Myśli Teologicznej, 27).

od regionu post kończono wieczorem w sobotę, w nocy z soboty na niedzielę lub w niedzielę o poranku⁵. Natomiast w Kościele efeskim kontynuowano tradycję przekazaną przez św. Jana Apostoła. Czas świętowania związany był ściśle z 14 Nisan bez względu na dzień tygodnia. Podczas, gdy Żydzi rozpoczynali po zachodzie słońca wieczerę paschalną, chrześcijanie po godzinie 15.00 (godzina śmierci Jezusa) rozpoczynali obchodzić Wielkanoc⁶. Początkowo nie powodowało to konfliktów, ale wraz ze zwiększającą się migracją ludności zaczęto zauważać, że na tym samym terenie część chrześcijan ciągle pościła, podczas gdy inni już świętowali⁷. Wraz z umocnieniem się pozycji Rzymu wśród kościołów lokalnych, zaczęto dążyć powoli do ujednoczenia najważniejszych kwestii. Bez wątplenia za taką można uznać celebrację Wielkanocy.

Pierwsze próby nakłonienia kościołów Azji Prokonsularnej do zmiany tradycji wielkanocnych relacjonuje Euzebiusz z Cezarei: ok. 154/155 roku papież Anicet podjął rozmowę ze św. Polikarphem, biskupem Smyrny, a kolejno między 196 a 198 roku papież Wiktor nawiązał korespondencję z biskupem Efezu, Polikratesem⁸. W pierwszym przypadku rozmowy prowadzone w Rzymie nie przyniosły oczekiwanego rozwiązania papieżowi, który postanowił nie wywierać nacisku na wspólnoty azjatyckie widząc w różnorodności świętowania Wielkanocy problem obrzędowy, a nie dogmatyczny⁹. Spór jednak przybierał na sile, gdyż kolejna konfrontacja powstała w kontekście nasilającego się problemu żydujących chrześcijan i ruchu ebionitów. Wielu wyznawców Chrystusa powracało do praktyk wynikających z przestrzegania Prawa Mojżesza. Zmagając się z tymi problemami, papież Wiktor w tradycji wielkanocnej kościołów Azji Prokonsularnej dopatruje się herezji, której wyznawców określano kwartodecymianami. Po zwołaniu serii synodów, mających określić stanowisko poszczególnych Kościołów, głowa Kościoła w Rzymie nakazuje Kościołowi w Efezie dopasowanie się do zwyczajów praktykowanych w pozostałych częściach świata chrześcijańskiego

5 Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 24, 9–13, 241.

6 W. Szczęśniak, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906, s. 101.

7 Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 23, 1, 238.

8 Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 24, 14–18, 242.

9 W. Szczęśniak, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, s. 103.

i przesunięcie czasu świętowania Wielkanocy na niedzielę po 14 Nisan¹⁰. Aktualny wówczas biskup Polikrates w liście do papieża deklaruje niezmiennosc swojego stanowiska, powołując się na apostołskosc praktyki jego Kościołów i prosząc o zrozumienie sytuacji. Na to z kolei nie chce przystać papież Wiktor, grożąc ekskomuniką¹¹. Przy tak zaognionej sytuacji listownie interweniuje św. Ireneusz, powołując się na stanowisko papieża Aniceta. Prosi o złagodzenie stanowiska, gdyż sprawa Kościoła efeskiego nie jest sprzeczna z wiarą. Musiało to wywrzeć wpływ na Biskupa Rzymu, skoro nie wyłączył Kościoła efeskiego z jedności mimo braku porozumienia¹².

Jednak problem w żaden sposób się nie wyciszył. Wraz z umocnieniem się stolicy biskupiej w Rzymie pojawił się kolejny problem związany z Wielkanocą, a mianowicie sposób jej obliczania. Pierwotnie kierowano się obliczeniami żydowskimi, ale chrześcijanie chcieli się od nich zdystansować. Już na początku II wieku w Rzymie i w Aleksandrii zaczęto samodzielnie wyznaczać święto, kierując się wyliczeniami astronomicznymi. Pod koniec III wieku poświadczono jest w dokumentach przyjęcie systemu rzymskiego, ale gdy obliczenia były sprzeczne z aleksandryjskimi, to przyznawano pierwszeństwo temu drugiemu. Zanim jednak do tego doszło, świat chrześcijański znów stanął przed problemem różnicy w wyznaczaniu początku święta¹³. W efekcie w 314 roku w Arles cesarz Konstantyn Wielki zwołał synod biskupów mający zająć się herezją donatystów, ale i ustalić jedną datę Wielkanocy dla wszystkich wierzących w Chrystusa. W jednym z kanonów listu ojców synodalnych do papieża Sylwestra znajduje się wspólne stanowisko obradujących, aby wszyscy obchodzili święto w tym samym dniu tak jak jest jeden Jezus Chrystus, ale bez wskazania konkretnego dnia¹⁴.

Ostatecznym rozstrzygnięciem miały być postanowienia soboru w Nicei w 325 roku. W liście do wspólnot w Egipcie oznajmiono, że wszystkie Kościoły świętujące w tym samym czasie co Żydzi muszą dostosować się

10 Akta synodalne 50–381, 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Synody i Kolekcje Praw, 1).

11 Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 24, 2–8, 239–241.

12 Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, V, 24, 9–18, 241–243.

13 J. Naumowicz, Trzy spory o datę Wielkanocy, „*Vox Patrum*” 26 (2006) t. 49, s. 458–461, DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.8228>.

14 List synodu w Arles do papieża Sylwestra, kan. 1, w: Akta synodalne 50–381, s. 70.

do tradycji rzymskiej, która była zgodna z pozostałymi Kościołami¹⁵. Nadal jednak brakowało wskazania konkretnego dnia, czym corocznie miały zająć się ośrodki komputystyki w Rzymie i w Aleksandrii na podstawie stworzonych tabel paschalnych. Za przykład ogłaszania dat Wielkanocy mogą posłużyć coroczne listy biskupów aleksandryjskich na Wielki Post, gdzie pod koniec wskazywano, kiedy należy rozpocząć i zakończyć czas postny, a kiedy zacząć świętowanie Zmartwychwstania Pańskiego¹⁶.

Ujednolicenie daty świętowania Wielkanocy, a w konsekwencji rozpowszechnienie się postnych tradycji Wielkiego Piątku, było kluczowe przy powstawaniu celebracji męki Pańskiej w ciągu całego Wielkiego Tygodnia. Echa tego sporu pojawiają się jeszcze przez cały IV wiek i początek V wieku. Biskupi obradowali na lokalnych synodach nad ujednoliceniem tradycji świętowania Wielkanocy w Antiochii w 341 roku, w Sangarum w Bitynii w 391 roku, w Hipponie w 393 roku, w Kartaginie w 397 i w 407 roku i w Saliq w 410 roku¹⁷. Zarówno Euzebiusz z Cezarei, jak i Epifaniusz z Salaminy wymieniają powody, dla których pierwszeństwo ma tradycja wiążąca święto Zmartwychwstania Pańskiego z niedzielą po 14 Nisan.

Euzebiusz za słuszne uważa przede wszystkim ujednolicenie tradycji, aby nie było konfliktu między poszczącymi i świętującymi braćmi. Gdy ma dokonać wyboru, to nie chce się zgodzić na świętowanie w tym samym czasie co Żydzi, którzy odpowiedzialni byli za śmierć krzyżową Syna Bożego¹⁸. Epifaniusz natomiast dodaje do tego, że świętowanie w niedzielę po 14 Nisan jest doskonalsze. Biorąc za punkt wyjścia dzień przygotowania wieczerzy paschalnej, wypełnia się prawo, ale i daje się pierwszeństwo niedzieli oraz spełnia się nakaz z nią związany. Jest to przestrzeganie obliczeń opartych zarówno na cyklach księżycowych, jak i słonecznych. Zabezpiecza to jednocześnie przed świętowaniem Wielkanocy dwa razy w ciągu roku (mogłoby do tego dojść, gdyby

15 List Synodu w Nicei do Egipcjan, 12, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 1, s. 53.

16 J. Naumowicz, Trzy spory o datę Wielkanocy, s. 459–463.

17 Akta synodalne 50–381, s. 135; Akta synodalne 381–431, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 53 (Synody i Kolekcje Praw, 4).

18 Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna, III, 18, oprac. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 19, 178–179 (Źródła Myśli Teologicznej, 44).

używano kalendarza żydowskiego)¹⁹. Krytykując odłączonych audian, Epifaniusz wykazuje mimo wszystko dla nich wielki szacunek ze względu na doskonałość życia. Wyznacza kilka kwestii, z którymi zgodzić się nie może. Jedną z nich jest powrót do świętowania Wielkanocy 14 Nisan zgodnie z obliczeniami żydowskimi. Według Epifaniasza Audios uznali, że ojcowie soborowi poparli starania cesarza Konstantyna i zgodzili się, aby święto było ustanowione w niedzielę, tylko ze względu na władzę i jego interesy, a może nawet ze względu na jego urodziny. Sami audianie powrócili do tradycji przodków, powołując się na znane w ówczesnym Kościele Rozporządzenie (Ordynacje) Apostołów. Epifaniusz nieugięcie krytykuje ich za złą interpretację dokumentu apostołskiego, wskazując, że jedynym interesem cesarza, biskupów, jak i apostołów w Ordynacjach, była jedność, gdyż nierzadko śmiano się z różnych zwyczajów wielkanocnych wśród chrześcijan. Ponadto biskup Salaminy uważał, że nie można wciąż trzymać się obliczeń żydowskich, gdyż według niego były często błędnie dokonywane poprzez ignorowanie cyklu słonecznego²⁰.

2. Kształtowanie się celebracji Wielkiego Tygodnia w IV i V wieku

W pierwszych dwóch wiekach trudno jest wskazać wspólne tradycje związane z męką Pańską ze względu na lokalny rozwój Kościołów. Pojawiają się pojedyncze wzmianki w pismach ojców apostołskich, które wskazują, że w ogóle celebrowano wydarzenia paschalne poza dniem Pańskim. Próby utworzenia wspólnych zwyczajów zaobserwować można dopiero w III wieku, na podstawie opisanego powyżej sporu o datę Wielkanocy oraz praktyk pokutnych (post w środy i piątki oraz przynajmniej jeden dzień przed Wielkanocą²¹). Przełomowym okresem był IV wiek. Związane było to z kilkoma czynnikami. Przede wszystkim

¹⁹ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*: herezje 1–33, 30 (50), przekł. i wstęp M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków 2015, s. 24–26.

²⁰ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 50 (70), 9–14, s. 420–427.

²¹ Wśród tekstów z pierwszych trzech wieków wspominających o postach w środy, piątek i przed Wielkanocą zwyczajowo wymienia się: *Didache*, VII, 4; VIII, 1, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988 (Ojcowie Żywi, 8); Tertulian, *O poście przeciwko pszychikom*, XIV, tłum. E. Stanula, Warszawa 2007, s. 188 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 65); *Didaskalia Apostolorum*, XXI, oprac. H. Connolly, Oxford 1929, s. 181–182.

Konstantyn Wielki zalegalizował chrześcijaństwo edyktem mediolańskim i zainteresował się miejscem pochówku Jezusa w Jerozolimie. Odnalezienie grobu i relikwii krzyża oraz wybudowanie Bazyliki Grobu Pańskiego upowszechniły wśród chrześcijan ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej²².

Praktyki pielgrzymkowe doskonale oddają Pamiętniki Egerii spisane około 384 roku. Opisuje ona rozbudowane zwyczaje związane z czterdziestodniowym Wielkim Postem (dopiero w IV wieku poświadczą się w niektórych wspólnotach taką praktykę) i przygotowaniem do Wielkanocy w ostatnim tygodniu przed świętem, czyli w okresie tutaj omawianym. Wielki Tydzień rozpoczynał się rytuałem przybycia Jezusa do Betanii, a następnie w niedzielę palmową prowadzona była procesja z palmami zaczynająca się na Górze Oliwnej i kończąca się w kościele Anastasis. Poniedziałek i wtorek były zwyczajnymi dniami postu, ale od środy wydarzenia się intensyfikowały. Wpierw wspomniano zdradę Judasza, która według podawanej tam tradycji, miała miejsce po ostatniej wieczerzy. Pamięć o tym wyrażano poprzez czuwanie w grocie, w której Jezus nauczał ludzi, będąc na Górze Oliwnej. Rankiem w Wielki Piątek procesja z biskupem na czele wyruszała do miejsca modlitwy w Ogrójcu. Kolejno do symbolicznego miejsca pojmania, a następnie do miasta, gdzie kontynuowano czuwanie przy słupie symbolizującym miejsce biczowania. Wieczorem wierni spotykali się na Golgocie i przy relikwiiach Krzyża Pana na modlitwę oraz czytanie Pisma Świętego. Wielka Sobota upływała na czuwaniu przy grobie, ale Egeria nie wymienia szczegółów, ograniczając się do stwierdzenia, że zwyczaje pokrywają się z tymi panującymi w jej rodzinnej miejscowości²³.

Bogactwo opisu pątniczki wskazuje, jak w IV wieku kształtowały się rozbudowane tradycje powiązane z męką Pańską. Są one szczególnie ze względu na Jerozolimę, ale jak wskazuje autorka, część z nich praktykowana była również w miejscu, z którego przybyła. Analizując dokumenty synodalne w poszczególnych regionach, jak i wypowiedzi ojców Kościoła, coraz wyraźniej zarysowywało się Triduum Paschalne

²² M. Starowieyski, *Przedmowa*, oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996, s. 5–7 (Ojcowie Żywi, 13).

²³ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 29, 3–38, 2, Kraków 1996, s. 203–215 (Ojcowie Żywi, 13).

rozpoczynane w piątek poprzez różne formy pobożności praktykowane przy Krzyżu. Sobota w ciągu dnia miała wymiar pokutny, przeznaczona więc była na czuwanie i post. W Wigilię Paschalną natomiast odbywały się chrzty katechumenów.

Na podstawie katechez chrzcielnych i mistagogicznych można wymienić praktyki katechumenalne. Wśród nich warto zwrócić uwagę na: rozbudowane egzorcyzmy, uroczyste i z wielką starannością celebrowany chrzest poprzez trzykrotne zanurzenie, namaszczenie oliwą i nauki temu towarzyszące. Samo wydarzenie w katechezach mocno powiązane było z uświadamianiem konieczności porzucenia starego człowieka i nowością rozpoczynającego się życia dla kandydata. Stąd wybór Wigilii Paschalnej na przyjęcie do wspólnoty²⁴. W IV wieku pierwszy raz pojawia się gest zapalania świecy podczas obchodów wigilii paschalnej. Nie wiadomo, na ile były to liturgiczne czynności, ale Asteriusz Sofista w swoim kazaniu postanowił odnieść się do symbolu światła świecy paschalnej. Tu szczególnie interesujące jest określenie „paschalnej”, które sugeruje, że nie była to zwykła świeca użyta do oświetlenia pomieszczenia. Również u św. Augustyna można odnaleźć podobne odniesienie. Pojawia się także śpiew hymnów podczas zapalania świec oraz ich błogosławieństwa, ale liturgię światła w pełnym znaczeniu i uroczysty śpiew Exsultetu poświędzono dopiero w VII wieku, a błogosławieństwo ognia jeszcze później²⁵.

Z pierwszych III wieków w ogóle nie ma świadków tekstualnych, aby jakakolwiek wspólnota wprowadziła coroczne wspomnienie ostatniej wieczerzy. W IV wieku pojawiają się jedynie pojedyncze odniesienia, jak choćby w przypadku wspomnień Egerii. W liturgii obchody Wielkiego Czwartku poświędzone są dopiero po V wieku. Sakramentarz Gelazjański wymienia trzy formularze dla Kościoła w Rzymie: dla przyjmowanych pokutników przed południem, Msza Krzyżma w ciągu dnia i Msza wspomnienia Wieczerzy Pańskiej wieczorem. Trudno jest jednak wskazać dokładną datację dokumentu, gdyż najstarsza kopia pochodzi

²⁴ Wśród znanych tekstów chrzcielnych oparto głównie na katechezach św. Augustyna (Kazanie 218, 103–109), św. Cyryla Jerozolimskiego (Katecheza 18, 307. 319–321) i św. Jana Chryzostoma (Kazanie na Wielkanoc, 108).

²⁵ B. Nadolski, *Liturgia*, t. 2, Poznań 1991, s. 58–59.

z VIII wieku, a początkowe przypisywanie autorstwa papieżowi Gelazjuszowi I spowodowało błędne powiązanie go z V wiekiem²⁶.

Widać wielką ostrożność Kościołów we wprowadzaniu takiej tradycji. Pod względem historycznym już na poziomie samych Ewangelii widać niekonsekwencję w określeniu charakteru ostatniej wieczerzy. Nie kwestionowano znaczenia i nowości słów Jezusa z wieczerzy, ale jej tradycyjny żydowski wymiar. Przez wieki badacze Pisma Świętego spierali się o to, czy ostatnią wieczerzę można uznać za posiłek sederowy. Bliskość święta Paschy każe odczytywać ostatni posiłek Chrystusa z uczniami w jej kontekście, ale pozostają wątpliwości co do czasu jej spożycia. Ostatecznie nie ma to znaczenia w odniesieniu do wszystkich wydarzeń zbawczych, a szczególnie męki Pańskiej. Ofiarny charakter Eucharystii i ukrzyżowania pozostaje niezmienny²⁷. Niemniej problem datowania ostatniej wieczerzy nadal zajmuje naukowców, co zostanie teraz przedstawione.

3. Współczesna datacja ostatniej wieczerzy

W artykule obszernie został przedstawiony spór dotyczący ustalenia daty świętowania Wielkanocy w pierwszych wiekach Kościoła. Wszystko po to, aby ukazać jak dobrze, pod kątem historycznym, ugruntowane jest piątkowe ukrzyżowanie (przeddzień szabatu) oraz niedzielna celebrowanie zmartwychwstania Pańskiego (poranek po szabacie). Zarówno Ewangeliści, jak i Tradycja Kościoła spójnie umiejscawiają te dwa wydarzenia w piątek po południu i w niedzielę o poranku. Dzień przerwy między nimi chrześcijanie wypełnili postami, czcząc spoczynek ciała Pana w grobie. Przez wieki do Triduum Paschalnego zaliczano te trzy dni: Wielki Piątek, Wielką Sobotę i Niedzielę Wielkanocną. Dziś Triduum rozpoczyna się Mszą Wieczerzy Pańskiej, ale umiejscowienie jej w wieczór czwartkowy ciągle budzi wątpliwości wśród badaczy. Jej liturgiczna celebrowanie w obecnym wymiarze ma bardziej charakter symboliczny, w przeciwieństwie do pozostałych praktyk wielkanocnych.

²⁶ K. Lijka, *Dzieje Triduum Paschalnego. Historia liturgii*, red. W. J. Świerżawski, Zawichost 2012, s. 107–108 (*Mysterium Christi*, 2).

²⁷ H. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 91–92.

Podstawowymi danymi do ustalenia daty ostatniej wieczerzy są ewangeliczne opisy. Na podstawie relacji synoptycznych podaje się, że była ona wieczerzą paschalną, a po niej Jezus udał się do ogrodu Oliwnego, gdzie został schwytany, w nocy osądzony przez Żydów, w ciągu dnia przez Piłata, a w południe wydano Go na śmierć krzyżową. Było to przed rozpoczęciem szabatu, a więc w piątek. Konsekwentnie, zgodnie z tą chronologią, wieczerza odbyłaby się wieczorem dzień wcześniej, czyli w czwartek, według współczesnego liczenia czasu. Opisy synoptyczne przy pierwszym wrażeniu skłaniają do takiego odtworzenia wydarzeń, a ostatecznym wnioskiem jest stwierdzenie, że w piątek było święto Paschy, ponieważ tradycyjnie wieczerza sederowa rozpoczynała je wieczorem dzień wcześniej. Wszystko to, mając nadal na uwadze współczesną metodę rozpoczęcia doby.

Zazwyczaj podczas omawiania męki Pańskiej bierze się pod uwagę opis od wieczerzy do ukrzyżowania. Jeżeli jednak rozszerzy się badania do czasu przybycia Jezusa do Jerozolimy, to można zaobserwować kilka interesujących faktów. Po pierwsze synoptycy nie są konsekwentni w podaniu liczby dni pobytu Mistrza z Nazaretu w Jerozolimie i Betanii. U św. Marka możemy wyodrębnić przynajmniej trzy dni oraz opis męki, u św. Mateusza minimum trzy dni i czas męki, a św. Łukasz jest zaskakująco nieprecyzyjny, podając jedynie informację o kilku dniach pobytu (Mt 22, 23; Mk 11, 1–14, 11; Łk 19, 47; 20, 1; 21, 37). Święty Marek i św. Mateusz nie dbają o chronologię mów wygłaszanych w świętym mieście. Zostają one przedstawione jakby wszystko miało miejsce w ciągu jednego dnia. Nieścisłości w opisach liczby dni pobytu Jezusa w Jerozolimie mogą oznaczać, że została zaburzona również chronologia ostatnich chwil przed śmiercią na krzyżu. Oznacza to, że od pojmania do wydania wyroku mogło upłynąć więcej czasu niż jeden dzień, zwłaszcza że św. Łukasz jako jedyny wspomina o odesłaniu Jezusa przez Piłata do Heroda, który miał przebywać w tym czasie w Jerozolimie. Oskarżyciele Jezusa byli przy Nim obecni podczas pierwszego spotkania u Piłata, następnie udali się za Nim do Heroda i najwyraźniej rozeszli się, skoro Piłat przy drugim spotkaniu z Jezusem nakazał ponowne ich zwołanie (Łk 23, 13). Gdyby to rzeczywiście działo się w ciągu niepełnej doby, przy tak intensywnej dynamice wydarzeń, nie powinni mieć na to czasu.

Odtwarzając te same wydarzenia na podstawie Ewangelii według św. Jana, wyciąga się inne wnioski. Po pierwsze Jezus przybył na święto Paschy około sześć dni wcześniej. Kolejno wieczerza jest uroczystym posiłkiem, ale nie ma podanego dokładnego jej charakteru, co jeszcze nie oznacza, że nie była wieczerzą paschalną, jak już zostało to zauważone wcześniej. Kolejno dowiadujemy się, że w piątek przed szabatem Żydzi zabijali baranki na Paschę, która dopiero miała się odbyć następnego dnia. Nadal od momentu schwytania do śmierci mamy wrażenie, że mija jeden dzień, ale jeżeli wieczerza nie była spożyta zgodnie z zaleceniami arcykapłanów, to nie jest to takie oczywiste.

Nie jest to tylko różnica w umiejscowieniu święta Paschy i określeniu charakteru ostatniego posiłku, jaki Jezus spożył ze swoimi uczniami. Konsekwencje zanegowania odbycia się święta w piątek są poważniejsze. Jeżeli Chrystus spożył seder w innym czasie niż większość Żydów lub przynajmniej wcześniej niż zostało to nakazane przez arcykapłanów w świątyni, to możemy wówczas przesunąć to o dwa lub więcej dni, co zostawia znów więcej czasu na wydarzenia od momentu schwytania Chrystusa w Ogrójcu do wydania wyroku i śmierci krzyżowej.

Jeżeli nie w czwartek, czyli dwa dni przed szabatem, a dzień przed ukrzyżowaniem Jezusa, to naturalnie nasuwa się pytanie: kiedy? W czasach współczesnych pojawiło się kilka interesujących propozycji. Pojawiające się nowe dane dzięki odkryciom archeologicznym, czy też dzięki rozwojowi technologii, pozwalają zwiększyć precyzję w odtwarzaniu chronologii męki Pańskiej.

Najbardziej skrajną propozycją jest przesunięcie ostatniej wieczerzy o trzy dni. Zaproponowała ją Annie Jaubert w 1957 roku po zapoznaniu się z odkrytym w Qumran kalendarzem solarnym. Zgodnie z nim święto Paschy powiązane było ze środą, czyli wieczerza paschalna odbywała się we wtorkowy wieczór i oddalona była od szabat u o trzy dni. Oczywiście trzy dni od szabat u wyznaczonego zgodnie z kalendarzem qumrańskim. Autorka teorii założyła, że w tym szczególnym roku szabat w świątyni wypadał dokładnie w ten sam dzień, co we wspólnocie z Qumran. Przyjęła ona również, że Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale zgodnie z kalendarzem qumrańskim, a podczas święta (wciąż tego wyznaczonego na podstawie kalendarza qumrańskiego) przebywał w areszcie. Jego oskarżyciele natomiast posługiwali się kalendarzem

świętynnym i dlatego św. Jan zanotował, że przygotowywali się dopiero do wieczerzy²⁸.

Mniej radykalną propozycją jest teoria zaproponowana przez Colina Humphreysa. Punktem wyjścia dla niego również było stwierdzenie, że Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale zgodnie z kalendarzem przedwygnaniowym. Jest to jego autorskie rozwiązanie, gdyż wśród swoich badań zauważa, że Izraelici podczas ucieczki z Egiptu stosowali inny sposób liczenia czasu niż Żydzi z I wieku n. e. Zagłębiając się w dostępne informacje na temat kalendarzy stosowanych w starożytnym Egipcie, próbuje odtworzyć ten, jakim posługiwali się Izraelici podczas eksodusu. Dowodzi dalej, że został on zmieniony podczas niewoli babilońskiej. Ten system liczenia czasu Żydzi używali po powrocie z wygnania aż do czasów Jezusa. Analizując różnice w systemie egipskim i babilońskim, dochodzi do stwierdzenia, że Egipcjanie liczyli początek miesiąca o jeden dzień wcześniej niż Babilończycy, a to z kolei powodować musiało przesunięcie w świętowaniu Paschy o jeden dzień. Wysuwa więc ostateczny wniosek, że część Żydów nadal stosowała starszą metodę kalendarzową, a Jezus mógł być jednym z nich. Podsumowując, według Humphreysa Chrystus spożył ostatnią wieczerzę dwa dni przed szabatem ogłaszającym w świątyni, czyli w środę wieczorem. W czwartek było święto zgodnie z kalendarzem przedwygnaniowym i przebywał w więzieniu, a w piątek został ukrzyżowany²⁹.

Taka sama chronologia jak u Humphreysa przedstawiana jest przez zwolenników tak zwanej teorii nowej Paschy. Zakładają oni, że ostatnia wieczerza była ucztą paschalną i miała miejsce w środę wieczorem. Jezus jako Syn Boży jest Panem święta, a poprzez swoją śmierć wypełnił przeznaczenie Paschy. Już opowiadanie o Adamie i Ewie zawiera obietnicę uwolnienia od grzechu. Natomiast symbolika Mesjasza jako nowego Mojżesza, który wyswobodzi naród izraelski, towarzyszyła Żydom przez pokolenia. Choć wraz z upływem lat zapowiedzianą wolność zaczęto utożsamiać z polityczną niezależnością, to oczekiwania ludzkie nie były w stanie przysłonić Bożego planu. Wśród zwolenników teorii nowej Paschy należy wymienić przede wszystkim papieża

28 A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957.

29 C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011.

Benedykta XVI, Johna Meiera, Branta Pitre, Andrzeja Proniewskiego, Scotta Hahna czy Hansa Lessinga³⁰.

Niniejszy artykuł poświęcony został umiejscowieniu wydarzeń paschalnych w obrębie tygodnia, ale przeprowadzono również badania mające na celu ustalenie dokładnego roku, w którym się one odbyły. Szczególnie interesujące są obliczenia wspomnianego już Humphreysa, które prowadził z W. Graeme Waddingtonem, oraz kalkulacje dwóch włoskich naukowców: Fernando la Greca, Liberato de Caro.

Oba zespoły za punkt wyjścia wzięły obliczenia cykli księżycowych. Podstawową informacją jest świętowanie Paschy przez Żydów 14 Nisan, czyli w pierwszą pełnię księżyca w nowym roku, który rozpoczynał się po przesileniu wiosennym. Badacze przeanalizowali lata, w których Pascha mogłaby wypadać w czasie szabatu, dzień przed lub dzień po nim. Wszystko przy założeniu, że mogła nastąpić słaba widoczność początkowych faz księżyca uniemożliwiająca ogłoszenie nowego miesiąca. Kolejno wzięto pod uwagę informacje z Ewangelii o władcach i urzędnikach: Cesarzu Auguście, Królu Herodzie Wielkim, Kwiryniuszu i Poncjuszu Piłacie³¹.

Humphreys dodatkowo zbadał, w których latach mogło wystąpić zaćmienie słońca (Mt 27, 45; Łk 23, 45) i zjawisko „krwawego księżyca” zwiastujące według proroków niezwykle wydarzenia związane z Dniem Pana (Iz 13, 10; Am 8, 9; Jl 3, 4). U proroków miało to być jednym ze znaków zapowiadających apokalipsę. Natomiast trzęsienie ziemi, opisane przez św. Mateusza i św. Łukasza, wyraża centralne wydarzenie w dziejach świata. Centralne, a nie ostatnie. Włączając do swych badań apokryf Raport Piłata i komentarz tekstów prorockich, dokonany przez Cyryla

³⁰ Teoria nowej Paschy przedstawiana jest w kilku opracowaniach. Założenia są te same, ale posiadają czasami różną argumentację lub odmienny tok rozumowania. Zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przekł. W. Szymaona, Kielce 2011, s. 124–127; J. Meier, *A Marginal Jew*; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*; A. Proniewski, *Ostatnia Wieczerza w kontekście żydowskiej uczty paschalnej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 6 (2007), s. 57–67, DOI: 10.15290/rtk; S. Hahn, *Czwarty Kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, Kraków 2018; H. Lessing, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, t. 1, Bonn 1953.

³¹ C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html> (27.12.2021); F. La Greca, L. De Caro, *Aprofondimenti sulla nascita di Gesù nell'1 A. D. e sulla datazione della crocifissione nel 34*, „*Annales Theologici*” 34 (2020) nr 1, s. 42–57, DOI: <https://doi.org/10.3308/ath.v34i1.450>.

Aleksandryjskiego, autor stwierdza, że wśród niezwykłych zjawisk opisanych podczas śmierci Jezusa również wystąpił efekt „krwawego księżyca”. Podsumowując wszystkie zmienne, stwierdza, że ukrzyżowanie miało miejsce 3 kwietnia 33 roku, odrzucając jednocześnie 30 rok, który wcześniej również brał pod uwagę, mając jedynie wyliczenia pełni księżyca³².

Fernando la Greca i Liberato de Caro dokonując obliczeń i analiz dostępnych danych, ustalili, że Jezus zmarł na krzyżu w 34 roku. Przez wiele wieków podawano ten rok aż do momentu datacji rządów Heroda Wielkiego, zgodnie z którą żył do 4 roku p. n. e. Byłaby to data graniczna dla narodzin Jezusa, a w dalszej kolejności odrzucono rok 34 jako możliwy w datacji ze względu na zbyt odległy rok od narodzin. Autorzy podjęli się więc ponownej rewizji okresu panowania oraz lat życia Heroda Wielkiego i orzekli, że mógł jednak rządzić do 1 roku n. e., co pozwoliło im na nowo włączyć rok 34 do badań nad ustaleniem czasu śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu³³.

Zakończenie

Podsumowując analizy dotyczące rozwoju celebracji Wielkiego Tygodnia, zaznaczyć należy, że Wielki Piątek i Niedziela Wielkanocna posiadają mocną podstawę historyczną zbudowaną na podstawie Ewangelii, którą kontynuują wspólnoty chrześcijańskie od czasów apostoelskich. Spór o datę świętowania Wielkanocy oscylował wokół obrania najwłaściwszej metody wyznaczania wspomnienia śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa i nie obejmował wątpliwości odnośnie do umiejscowienia samych wydarzeń. Problematyczne jest nadal celebrowanie ostatniej wieczerzy w czwartek, gdyż Jezus spożył ją nie jeden dzień, a najprawdopodobniej dwa dni przed szabatem. Dołączyć do tego należy najnowsze badania dotyczące roku omawianych wydarzeń.

Jeśli uda się w przyszłości ustalić dokładną datę dzienną najważniejszych wydarzeń zbawczych, czy nie powinno się zmienić metody ustalania Wielkanocy? Jest to pytanie do dalszej dyskusji, choć na razie czysto

³² C. Humphreys, *The Mystery of the Last Supper*, s. 80–94, 191–196.

³³ F. La Greca, L. De Caro, *Aprofondimenti sulla nascita di Gesù nell'1 A. D. e sulla datazione della crocifissione nel 34*, DOI: <https://doi.org/10.3308/ath.v34i1.450>.

teoretyczne. Jeżeli jednak rozważyłoby się takie rozwiązanie i Stolica Apostolska wskazałaby stałą datę Wielkanocy, to pojawia się problem relacji dni tygodnia względem daty dziennej, która wypadłaby w różne dni. Sugerując się sporem o datę świętowania Wielkanocy, należałoby jednak pozostawić powiązanie święta z konkretnymi dniami.

Kolejnym i ważnym jest pytanie: czy charakter i celebracja Wielkiego Tygodnia nie powinny ulec zmianie? Przeniesiona mogłaby być Msza Wieczerzy Pańskiej z czwartku na środę po zachodzie słońca. Dodać należy, że od starożytności środa była dniem postu, jako dzień zdrady Judasza³⁴. Czy nie jest to zatem kolejny argument za przeniesieniem na środę celebracji liturgicznej ostatniej wieczerzy?

Bibliografia

- Akta synodalne 381–431, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010 (Synody i Kolekcje Praw, 4).
- Akta synodalne 50–381, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Synody i Kolekcje Praw, 1).
- Augustyn z Hippony, Kazanie 218 „Na Wielki Piątek”, Warszawa 1973 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 12).
- Balthasar H. von, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001.
- Chryzostom Jan, *Kazanie na Wielkanoc*, oprac. J. Salij, S. Bojarski, Warszawa 1971 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 8).
- Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18: W jeden, święty, powszechny Kościół*, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).
- Didache*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988 (Ojcowie Żywi, 8).
- Didaskalia Apostolorum*, oprac. H. Connolly, Oxford 1929.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, Kraków 1996 (Ojcowie Żywi, 13).
- Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, oprac. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, 3).
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, oprac. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej, 44).

³⁴ A. Vogüé, *Kochać post*, s. 43; Piotr Aleksandryjski, *Kanony z rozprawy o „pokucie”*, kan. 15, s. 22; *Didascalia Apostolorum*, XXI, s. 181–185.

- Hahn S., *Czwarty Kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, Kraków 2018.
- Humphreys C., *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011.
- Humphreys C., Waddington W., *The Date of the Crucifixion*, <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html> (27.12.2021).
- Jaubert A., *La date de la Cène*, Paris 1957.
- Kanony ojców greckich, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009 (Synody i Kolekcje Praw, 3).
- Konstytucje apostołskie, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (Synody i Kolekcje Praw, 2).
- La Greca F., De Caro L., *Aprofondimenti sulla nascita di Gesù nell'1 A. D. e sulla datazione della crocifissione nel 34*, „*Annales Theologici*” 34 (2020) nr 1, s. 13–58, DOI: <https://doi.org/10.3308/ath.v34i1.450>.
- Lessing H., *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, t. 1, Bonn 1953.
- Lijka K., *Dzieje Triduum Paschalnego. Historia liturgii*, red. W. J. Świerzawski, Zawichost 2012, s. 101–124 (Mysterium Christi, 2).
- Meier J., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, t. 1, Doubleday, New York 1991.
- Nadolski B., *Liturgia*, t. 2, Poznań 1991.
- Naumowicz J., *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „*Vox Patrum*” 26 (2006) t. 49, s. 453–470, DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.8228>.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Stańska, Kraków 2003 (Źródła Myśli Teologicznej, 27).
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018.
- Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, oprac. L. Nieścior, Kraków 2019 (Biblioteka Ojców Kościoła).
- Proniewski A., *Ostatnia Wieczerza w kontekście żydowskiej uczty paschalnej*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 6 (2007), s. 57–67, DOI: 10.15290/rtk.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przekł. W. Szymona, Kielce 2011.
- Starowieyski M., *Przedmowa*, oprac. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996 (Ojcowie Żywi, 13).
- Szczeńsiak W., *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906.
- Tertulian, *O poście przeciwko psychikom*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2007,

- s. 177–196 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 65).
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III. De Fide*, oprac. F. Williams, Leiden–Boston 2013 (Nag Hammadi and Manichean Studies, 79).
- Vogüé A. de, *Kochać post*, Kraków 2010.
- Wróbel M., *Historia i teologia czwartej Ewangelii w świetle „Żydów” Janowych*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2018), s. 107–145, <https://doi.org/10.18276/cto.2018.1-05>.

Polonia Sacra

- 7 **Janez Vodičar SDB**
The homily as a way to the synodal Church. The possibility of building a responsible laity
- 29 **Tibor Reimer SDB**
The role of lay people in religious education. The competency of correlation of the religious education teacher
- 41 **Tadej Stegu**
Lay persons in catechesis. Experience and challenges in the case of Slovenia
- 55 **Rev. Johannes van Voorst**
Participation as "attingere" and Saint Thomas' commentary on John 6:57
- 75 **Rev. Leszek Szewczyk**
Social Issues of the 21st Century in the Preaching to Women at Piekary
- 101 **Anna Emmanuela Klich OSU**
Paul's Exhortation to a Life Surrendered to the Holy Spirit
- 125 **Rev. Andrzej Dobrzyński**
An Original Synthesis of the Teaching of the Second Vatican Council.
50th Anniversary of the Publication of Card. Karol Wojtyła's "Sources of Renewal"
- 139 **Rev. Piotr Sroczyński**
Pilgrimage as an Extracurricular Form of Catechesis
- 151 **Rev. Szymon Drzyżdzyk, Karolina Rachwał**
Liturgical Celebrations of Holy Week in the Light of
Contemporary Research on Paschal Events

