

STUDIA EŁCKIE

21 (2019) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2019

RADA NAUKOWA

Sixto J. **Castro** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. **Delfino** (St. John's University, NY, USA), Urbano **Ferrer** (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. **Loanzon** (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo **Ortiz** (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo **Pérez López** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. **Redpath** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika **Przybysz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. Jan **Walkusz** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. Paweł **Tarasiewicz** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), ks. Wojciech **Guzewicz** (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)

Zastępca redaktora naczelnego: ks. Tomasz Kopiczko (UKSW w Warszawie)

Sekretarz redakcji: ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Anna Zellma (UWM w Olsztynie)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA: ks. Tadeusz Białous

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW w Warszawie)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM w Olsztynie)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM w Olsztynie)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK WŁOSKI: ks. Grzegorz Sierżputowski (Facoltà Teologia, dell'Italia Centrale Firenze, Włochy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (UWM w Olsztynie)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł (WSD w Ełku)

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2019
p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274 DOI: 10.32090

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz
Skład komputerowy: Zespół redakcyjny
Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/21-2019-nr-4>)



SPIS TREŚCI / CONTENTS

Od Redakcji / Editorial	451
-------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

ks. Wojław Czupryński , <i>Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender / Education in the Family in Confrontation with Gender Ideology</i> ...	455-469
ks. Maciej Makula SDB, <i>Social media jako narzędzie ewangelizacji i komunikacji w Kenii / Social Media as a Tool for Evangelization and Communication in Kenya</i>	471-488
Marek Malec , <i>Muzyka liturgii sakramentu małżeństwa w aspekcie historycznym / The Music of the Liturgy of the Sacrament of Marriage in the Historical Aspect</i>	489-506
Magdalena Świtalska , <i>Chrześcijańska radość we współczesnym świecie / Christian Joy in the Modern World</i>	507-524
ks. Mateusz Wójcick , <i>Biblical and Liturgical Formation in Teams of the Liturgical Altar Service</i>	525-541

Miscellanea

Jarosław Sochacki , <i>Rywalizacja o prymat między Związkiem Obodryckim a Lucickim w X w. / Rivalry for Dominance between the Obodrite Union and the Lutitian Union in the 10th Century</i>	545-565
ks. Roman Szewczyk , <i>Ewolucja pojęcia małżeństwa w prawie europejskim / The Evolution of the Concept of Marriage in European Law</i>	567-581
Robert Tabaszewski , <i>Ewolucja zdrowia jako kategorii prawnej w systemie ochrony praw człowieka Rady Europy / Health as a Legal Term and its Evolution in the Council of Europe's Human Rights Protection System</i>	583-594

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017 (ks. Marek Bednarski, ks. Jacek Graszak, ks. Andrzej Jaśko, ks. Zdzisław Mazur, ks. Jerzy Szorc)</i>	597-616
---	---------

Recenzje / Reviews

- ks. Ryszard **Sawicki**: *Diecezja Sejneńska (1818-1925). Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania*, red. T. Kowalewski, J. Łupiński, M. Niewiadomska, Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży, Łomża 2018, ss. 121.619-622
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Jacek Salij OP, *Wiara i teologia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2017, ss. 232.623-627

Sprawozdania / Reports

- ks. Artur **Halucha**, *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”, Kodeń, 6-8 października 2019 r.*631-632

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

W pierwszej kolejności dzielimy się informacją, że „Studia Elckie” znalazły się w nowym wykazie czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych ogłoszonym przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 18 grudnia 2019 r. i uzyskały 20 punktów¹. Wykaz ten liczy 30404 tytuły i oceniony został w skali od 20 do 200 punktów.

Docenione zostało także Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, któremu przyznano 80 punktów². Na ministerialnej liście ogłoszonej 17 grudnia 2019 r. znajduje się 36 wydawnictw z poziomu II (200 punktów) oraz 677 wydawnictw z poziomu I (80 punktów). Unikatowy Identyfikator Wydawnictwa Adalbertinum to: 67300.

Czwartym numerem zamykamy 21 tom „Studiów Elckich” wydawanych w 2019 r. Ostatni tegoroczny numer zawiera osiem artykułów naukowych: pięć tekstów z zakresu nauk teologicznych oraz trzy artykuły w dziale miscellanea. Jeden artykuł został napisany w języku angielskim. Ponadto znajdują się w nim materiały historyczne, dwie recenzje książkowe oraz sprawozdanie z konferencji naukowej.

Informujemy również, że dnia 9 października 2019 r. czasopismo „Studia Elckie” uzyskało 57.97 punktów przyznanych w wyniku oceny dokonanej przez Index Copernicus International za rok 2018. Ocena ta jest wyższa od uzyskanej poprzednim razem.

Wszystkim Recenzentom, których wykaz zamieszczamy na końcu niniejszego numeru serdecznie dziękujemy za życzliwą współpracę i kompetentną ocenę artykułów opublikowanych w czterech numerach tomu z 2019 r.

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

¹ Zob. *Nowe, rozszerzone wykazy czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych oraz wydawnictw monografii naukowych*, <https://www.gov.pl/web/nauka/nowe-rozszerzone-wykazy-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materiałow-z-konferencji-miedzynarodowych-oraz-wydawnictw-monografii-naukowych> (dostęp: 20.12.2019).

² Zob. tamże.

NAUKI TEOLOGICZNE

KS. WOJŚLAW CZUPRYŃSKI*

Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender

Uwarunkowania obecnego czasu, naznaczonego kryzysem wartości, ideowym pluralizmem, permissywnym moralnym i intensywnie postępującym procesem kontestacji wszelkich norm stanowią poważne wyzwanie dla istnienia oraz funkcjonowania małżeństwa i rodziny. Zakwestionowanie małżeństwa i rodziny w ich dotychczasowym kształcie stało się swoistym trendem niektórych współczesnych środowisk i instytucji zmierzających do dekompozycji wszelkiej normatywności¹.

Przeobrażenia społeczno-kulturowe ostatnich dziesięcioleci mają charakter bardzo intensywny. Dotyczą najbardziej fundamentalnych aspektów ludzkiego bytowania: sensu i celu życia, koncepcji szczęścia, relacji międzyludzkich, modelu społeczeństwa i życia rodzinnego. Nurty myślowe postmodernizmu² wprost lub pośrednio kwestionują dotychczasowy sposób myślenia o świecie, głosząc sceptycyzm wobec prawd obiektywnych i wątpliwość w znalezieniu wiedzy pewnej na jakikolwiek temat. W nowoczesności, jak głosi tytuł książki Marshalla Bermiana, „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”³. Za praw-

* ks. Wojśław Czupryński – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1541-2820>; e-mail: czuwoj@wp.pl

¹ Zob. np. J. Mariański, *Sakrament małżeństwa w świadomości katolików polskich w kontekście przemian rodziny*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 143-169; K. Slany, *Model życia rodzinnego*, „Znak” 57(2005), nr 2, s. 29-40; E. Wiszowaty, *Wierność małżeńska w klimacie ponowoczesności jako zadanie pastoralne*, w: *Favor matrimonii?: teoria i praktyka*, red. L. Świto, M. Tomkiewicz, Olsztyn 2014, s. 123-136.

² Postmodernizm pojawił się w Stanach Zjednoczonych i w krajach Europy Zachodniej, najpierw na gruncie teorii sztuki, a następnie w obszarze filozofii (antyfilozofia) i teorii kultury (antykultura). Filozofia postmodernistyczna jest wielką negacją uniwersalnie pojmowanej prawdy, kanonów poznawczych, schematów w działaniu czy samym myśleniu i zakwestionowaniem wszelkich autorytetów. Szerzej o genezie postmodernizmu zob. np. J. Filipkowski, *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, k. 73-75; A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 33-34(1996), s. 63-78.

³ B. Marshall, *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006.

dę ostateczną nurty myślowe postmodernizmu uznają nieistnienie prawd ostatecznych. Tym samym podważają korzenie całej euroatlantyckiej cywilizacji zbudowanej na wartościach obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. W kulturze ponowoczesnej nie jest ważne to, co prawdziwe, lecz to, co użyteczne i wygodne⁴. W sposób zawołowany, w imię chwytnych haseł wolności i nowoczesności, podważa się istnienie obiektywnej prawdy i uniwersalnych wartości, a jednocześnie absolutyzuje się pluralizm i błędnie rozumianą tolerancję⁵. Konsekwencje takich działań są szczególnie dotkliwe dla rodziny.

Wydarzenia ostatnich lat, które pojawiły się w krajobrazie polskich ulic (tzw. „marsze równości”) i polskiej szkoły (np. „tęczowy piątek”, zajęcia edukacji seksualnej prowadzone przez aktywistów LGBT) domagają się podjęcia diagnozy tego zjawiska i sformułowania adekwatnej do nowych wyzwań odpowiedzi.

W pierwszej części niniejszego opracowania w oparciu o posoborowe nauczanie Kościoła zostaną przedstawione kluczowe idee dotyczące znaczenia rodziny w procesie wychowania. Następnie zostaną przedstawione główne tezy postmodernizmu w odniesieniu do społeczeństwa i rodziny, by w końcowej części wskazać na najważniejsze zagrożenia ideologii gender wobec rodziny i jej znaczenia w procesie wychowania.

1. Rodzina pierwszym miejscem wychowania

Elementem najbardziej wyróżniającym rodzinę spośród wszystkich innych grup społecznych jest to, że z samej natury ma ona prawa i odpowiadające jej obowiązki. Z natury także jest ona najlepszym środowiskiem rozwoju człowieka⁶. W *Liście do Rodzin* Jan Paweł II stwierdza: „Rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem. A jeśli w tym przyjściu na świat oraz we wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, to jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży na całym życiu”⁷.

⁴ Por. A. Kobyliński, *Światopogląd katolicki w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapańskie” 571(2004), s. 529-530.

⁵ Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998, s. 123.

⁶ Kościół jeszcze w okresie przedsoborowym często powoływał się na prawo natury, kiedy prawa rodziny do wychowania (także religijnego) były kwestionowane i zawłaszczane przez państwo i jego instytucje. Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006.

⁷ Jan Paweł II, *List do Rodzin Jana Pawła II z okazji Roku Rodziny*, Rzym, 2 lutego 1994, nr 2; por. J. Stala, *Rodzina XXI wieku w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 19(2015), nr 4, s. 155-174.

Szczególnymi walorami wychowawczymi środowiska rodzinnego są spontaniczność i systematyczność⁸. Dziecko, zwłaszcza małe, dochodzi do zaktualizowania swoich postaw przez partycypację w postawach dorosłych, zwłaszcza tych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kontakty. Dziecko bowiem przez proces swego rodzaju osmozy przejmuje sposób postępowania i myślenia swoich domowników. Dlatego potrzebuje ono wokół siebie nie tyle nauczycieli, co świadków, których wewnętrzna postawa oraz przyjęty system wartości będzie oddziaływał na postawę moralną dziecka⁹.

Kościół wielokrotnie powoływał się na prawo natury, kiedy różne systemy polityczne kwestionowały i ograniczały prawo rodziców do wychowania swoich dzieci¹⁰. W soborowym i posoborowym nauczaniu Kościół wielokrotnie wskazywał na szczególne miejsce rodziny w dziele wychowania. Sobór nazywa ją „pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa”¹¹. Rodzina posiada własne i pierwotne prawa¹² i jest najbardziej naturalną przestrzenią dla człowieka¹³. Dom rodzinny posiada specyficzne, nie dające się z niczym porównać, możliwości wychowawcze. Istotnymi walorami tego środowiska są: naturalne więzi miłości, autorytet, spontaniczność, wspólnie spędzany czas, możliwość bezpośredniego wpływu poprzez świadectwo¹⁴. To wszystko stanowi niejako bazę psychologiczną, umożliwiającą przekaz i interioryzację świata wartości. Rodzice pełnią wobec dzieci rolę podwójną. Są dla nich najważniejszym przykładem zachowań, a także pełnią rolę pośrednictwa w nawiązywaniu przez dzieci kontaktów z innymi podmiotami socjalizacji (rówieśnicy, szkoła, Kościół)¹⁵.

Doniosłą rolę rodziny w dziele formacji człowieka we wszystkich wymiarach jego obecności w świecie dostrzegał Jan Paweł II. Papież przypominał, że małżonkowie w rodzinie jako podstawowej komórce społecznej są powołani do

⁸ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 168.

⁹ Por. J. Stala, *Wychowawcze aspekty rodzicielstwa jako realizacji Bożego powołania*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 3(2011), s. 125-137; H. Szmulewicz, *Rodzice pierwszymi zwiastunami i świadkami wiary*, w: *Małżeństwo i rodzina wciąż fundamentem nowej cywilizacji: refleksje na kanwie dokumentu Konferencji Episkopatu Polski pt. „Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie”*, red. R. Kantor, M. Kluzy, Tarnów 2011, s. 169-181.

¹⁰ Por. S. Dziekoński, *Specyfika chrześcijańskiego wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 694.

¹¹ Dekret o apostołstwie świeckich II Soboru Watykańskiego *Apostolicam actuositatem*, Rzym, 18 listopada 1965, nr 11.

¹² Deklaracja o wolności religijnej II Soboru Watykańskiego *Dignitatis humanae*, Rzym, 7 grudnia 1965, nr 5.

¹³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, Rzym, 7 grudnia 1965, nr 15.

¹⁴ Por. S. Dziekoński, *Specyfika chrześcijańskiego...*, dz. cyt., s. 700-701; J. Goleń, *Rola świadectwa w rodzinie*, „Verbum Vitae” 2015, nr 28, s. 423-458.

¹⁵ Por. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim II Soboru Watykańskiego *Gravissimum educationis*, Rzym, 28 października 1965, nr 3; zob. M. Kluz, *Rodzina chrześcijańska podstawą budowania domu i szkoły komunii w Kościele i świecie*, „Colloquia Theologica Ottomiana” 2012, nr 2, s. 7-22.

przekazywania wartości moralnych, religijnych i ogólnoludzkich, ponieważ w rodzinnej wspólnocie człowiek jest wprowadzany w każdy wymiar życia społecznego¹⁶. Rodziny stanowią dla Kościoła szczególnie ważny odcinek duszpasterskiej posługi w realizacji katechumenatu rodzinnego, najbardziej podstawowego i najważniejszego środowiska chrześcijańskiej formacji¹⁷. Są także miejscem szczególnie dynamicznej współpracy duszpasterzy ze świeckimi oraz swoistym laboratorium, w którym dokonuje się proces akomodacji i adaptacji niezmiennego w zasadniczych punktach depozytu wiary do zmieniających się warunków społeczno-cywilizacyjnych, tak by można było skuteczniej prowadzić dzieło ewangelizacji we współczesnym świecie¹⁸.

Również papież Franciszek zwraca szczególną uwagę na zadania rodziny w formacji chrześcijańskiej jej członków. W Encyklice *Lumen fidei* papież przedstawia rodzinę jako wspólnotę życia i miłości oraz jako pierwsze i podstawowe środowisko kształtowania wiary¹⁹. Szczególnie zaleca, by nie szczędzić czasu dla dzieci. Podkreśla z całą stanowczością, że społeczeństwo, które opuszcza dzieci i spycha na margines osoby starsze, podcina swoje korzenie i jednocześnie zaciemnia swoją wizję przyszłości. Otaczanie opieką dzieci i osób starszych jest wyborem na rzecz cywilizacji miłości. Pozwala z nadzieją spoglądać w przyszłość chrześcijańskiej rodziny i społeczeństwa²⁰. W adhortacji *Amoris laetitia* papież potwierdza: „Rodzina jest miejscem, gdzie rodzice stają się dla swoich dzieci pierwszymi nauczycielami wiary”²¹. To zadanie mają wykonywać gorliwie, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem²².

Znamiennym potwierdzeniem powyższych myśli są dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego, w których stwierdza się: „Fundamentalne znaczenie ma zachowanie i odnowienie świadomości, że rodzina jest pierwszym i niezastąpionym podmiotem wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary”²³. Dlatego istotnym warunkiem właściwej i skutecznej formacji ludzkiej jest kształ-

¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2207; por. D. Jastrząb, *Powołanie rodziców do wychowywania dzieci w świetle wskazań „Familiaris consortio”*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 17(2011), s. 111-121.

¹⁷ Zob. np. P. Kulbacki, *Katechumenat rodzinny w Kościele domowym*, „Studia Pastoralne” 2012, nr 12, s. 95-106.

¹⁸ O konieczności współpracy duszpasterzy z wiernymi świeckimi na rzecz rodzin zob. np. M. Polak, *Pastoralna promocja wiernych świeckich w kontekście duszpasterstwa rodzin*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014), nr 6, s. 139-152.

¹⁹ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym, 29 czerwca 2013, nr 52.

²⁰ Tenże, *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia. Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny (25.10.2013)*, „L'Osservatore Romano” wersja polska 34(2013), nr 12, s. 27.

²¹ Tenże, *Amoris laetitia*, Rzym, 19 marca 2016, nr 16.

²² Tamże, 17.

²³ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia chrześcijaństwa*, Poznań 2001, nr 51; por. analizy prowadzone przez K. Podgórskiego, w: *Nauka o małżeństwie i rodzinie w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 16(2002), nr 2, s. 311-331.

towanie właściwej świadomości o pierwszoplanowej roli rodziny w procesie wychowania²⁴.

Niestety dziś obserwuje się narastające przekonanie, że rodzinę w procesie kształcenia i wychowania mogą zastąpić inne osoby i instytucje. Trzeba przewyższać mentalność, w której szkołę i inne instytucje uznaje się za główny podmiot procesu wychowania.

2. „Nowe społeczeństwo” i „Nowa rodzina”

Coraz szybsze tempo życia i ustawiczność zmian powodują wzrastające poczucie dezorientacji. Bardzo szybko nieaktualne stają się dawne sposoby myślenia, odczuwania i wartościowania. W nowym kształtującym się porządku społecznym ustawicznie zmienia się to, co uchodziło za stałe i niezmiennie. Tym samym wytracony zostaje punkt odniesienia dla dokonywanych wyborów i ocen moralnych. Troska o coraz wyższy status ekonomiczny i gloryfikacja kultury materialnej, gdzie dla człowieka „być” znaczy produkować, a „żyć” znaczy posiadać, generuje nowy model społecznych relacji. Trwałe więzi międzyludzkie są zastępowane przez związki tymczasowe, ukierunkowane na realizację doraźnych potrzeb. Społeczeństwo, które cechował pewien rodzaj więzi i współodpowiedzialności coraz częściej określa się mianem „ego-społeczeństwa”²⁵. W takim społeczeństwie jednostki układają swoje relacje społeczne z uwzględnieniem kalkulacji kosztów i korzyści. Pragnienie autonomii oraz dystans wobec zinstytucjonalizowanych wartości i norm staje się w nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, doświadczeniem podstawowym²⁶.

Jednym z symptomów kultury ponowoczesnej jest wypieranie modelu wspólnoty „my” przez prymat „ja”. W miejsce dotychczas cenionego poświęcenia, altruizmu, postawy „bycia-dla” stawia się samorealizację, szczęście osobiste, wolność wyboru jednostki²⁷. Na piedestale wartości umieszcza się zatem to wszystko, co ma odpowiadać wymogom współczesnej cywilizacji, stwarzać poczucie dobrostanu i spełnienia osobistego²⁸. Postmaterialną wartością jest indywidualizm dążący do samorealizacji. Mówi się nawet o swoistym kulcie

²⁴ Por. J. Stala, *Miejsce katechezy rodzinnej w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 739.

²⁵ Zob. np. *Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności: Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa*, red. K. Cikała-Kasowska, W. Zieliński, Kraków 2016.

²⁶ Z. Bokszański, *O indywidualistach w społeczeństwie współczesnym*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 1, s. 152.

²⁷ Zob. np. S. A. Wargacki, *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2016), nr 4, s. 27-51.

²⁸ Por. M. Biedroń, *Wpływ kultury indywidualizmu na relacje między rodzicami i dziećmi*, w: *Dziecko w zmieniającej się przestrzeni życia*, red. J. Izdebska, J. Szymanowska, Białystok 2009, s. 45.

samorealizacji, gdzie ludzkie działania koncentrują się wokół własnego „ja”²⁹. Taka egoistyczna i egocentryczna koncepcja myślenia o człowieku stoi w rażącej sprzeczności z chrześcijańską wizją człowieka. Ostateczną instancją legitymizującą życiowe wybory człowieka i stosowane środki staje się jednostka, nie mająca nad sobą żadnej wyższej instancji³⁰.

Postmoderniści uważają, że świat jest na tyle złożony, wieloznaczny i wielopłaszczyznowy, że nie jest możliwe ujęcie jego fundamentalnych struktur w jakikolwiek system myśli. Społeczeństwo wedle ich projektu z założenia musi charakteryzować się indywidualnym rozumieniem wartości, subiektywizacją stylów życia, światopoglądów i moralności. Jednocześnie trzeba odrzucić założenie istnienia prawdy obiektywnej i niezmiennej. Funkcjonujący przez wieki system wartości jako wspólny dla całej społeczności punkt odniesienia, zastępuje sceptycyzm wobec zobowiązujących i wspólnych ideałów, całkowity relatywizm światopoglądowy i religijny oraz ogólny chaos moralny³¹. W konsekwencji narasta przekonanie, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy, że nie obowiązują w nich żadne reguły. Taki postępujący zanik norm generuje poczucie zagubienia, a tym samym atrofie więzi społecznej i atomizację społeczeństwa. W epoce ponowoczesnej zdaje się zanikać poczucie obowiązku publicznego. Normą staje się przedkładanie własnego dobra i własnych praw nad dobro i prawa społeczności. Utrata duchowej i moralnej „marszruty” powoduje niepewność wobec zachowania drugiego człowieka, rodzi pytania, czego można oczekiwać od bliźniego³².

Rodzina jest czułym rezonatorem procesów społecznych i kulturowych w ponowoczesności³³. We współczesnej rodzinie jako podstawowej grupie społecznej zachodzą zmiany budzące niepokój. Ich rewolucyjność wynika z faktu zakwestionowania wartości do niedawna niepodważalnych takich, jak np. niezastąpiona rola rodziny w wychowaniu dzieci, miłość, odpowiedzialność, wierność³⁴. Rodzą się pytania o konsekwencje kulturowych przemian zachodzących w ponowoczesności dla funkcjonowania małżeństwa i rodziny. Coraz liczniejsza grupa badaczy i obserwatorów społecznych skłania się do uznania bezprecedensowości przemian rodziny, głębokości i zakresu zachodzą-

²⁹ Zob. np. J. Mariański, *Wartości moralne w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, „Edukacja Humanistyczna. Szczecin” 2011, nr 1, s. 7-24.

³⁰ Por. F. Adamski, *Tożsamość religijna w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 306.

³¹ Por. W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, Kraków 2007, s. 26-27.

³² Por. A. Kojder, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989-1997*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa-Kraków 1999, s. 21-22.

³³ Pisze o tym np. A. Łacina-Łanowski, *Relacje interpersonalne w dobie ponowoczesności. Interakcje społeczne (komunikacja społeczna) źródłem destabilizacji poczucia tożsamości*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 25(2016), s. 423-433.

³⁴ Por. T. Biernat, *Czy istnieje rodzina ponowoczesna?*, „Paedagogia Christiana” 2014, nr 2, s. 185-186.

cych zjawisk gruntowanie zmieniających kształt i funkcjonowanie tej instytucji³⁵. W nowej postmodernistycznej koncepcji wspólnotę, w tym także rodzinę, postrzega się przede wszystkim jako miejsce samorealizacji jednostki. Opisane wyżej błędy antropologiczne mają swoje konsekwencje dla struktury małżeństwa i rodziny³⁶.

Ostatni nadzwyczajny synod biskupów zwołany przez papieża Franciszka dla omówienia sytuacji rodziny wymownie potwierdza istnienie kryzysu rodziny. Przedstawiona na synodzie diagnoza zawiera długi katalog jego wskaźników: spadek urodzeń (brak zastępowalności pokoleń), związki nieformalne, małżeństwa etapowe, współżycie przed ślubem, dzieci pozamałżeńskie, aborcja, rozwody, przemoc, wykorzystywanie seksualne kobiet i dzieci, indywidualizm i relatywizm, nieobecność ojców, samotność, porzucanie osób starszych, zaniedbywanie dzieci, zarobkowe migracje niszczące rodziny³⁷.

Przemiany w rozumieniu instytucji małżeństwa i rodziny znajdują swój wyraz w przestrzeni języka i całej kulturowej narracji. Dokonuje się redefinicji małżeństwa i rodziny³⁸. Błędy filozoficzne i wyprowadzone z nich paradygmaty społeczno-kulturowe doprowadziły do uznania małżeństwa i rodziny za zależne jedynie od woli i celów człowieka, co czyni każdą koncepcję małżeństwa i rodziny prawidłową. Coraz częściej w użyciu pojawiają się mgliste etycznie i znaczeniowo określenia. W miejsce pojęcia „małżonek” stosuje się określenie „partner (seksualny)”. Pojęcia „mąż” i „żona” z natury rzeczy posiadają kontekst etyczny związany z wiernością i wyłącznością. Pojęcie „partner” posiada przede wszystkim kontekst sytuacyjno-utilitytarny, a więc zmienny, okazjonalny, egoistyczny i krótkotrwały – jak w interesach³⁹. Międzyludzkie relacje są krótkotrwałe, wręcz epizodyczne – wymownie określane mianem: „miłości wakacyjnej” lub „wspólnego zamieszkania na próbę”⁴⁰. Ten rodzaj kulturowej nowomowy ma swoje konsekwencje aksjologiczne.

³⁵ Zob. np. A. Kwak, *Rodzina w dobie przemian*, Warszawa 2005, s. 23; też, *Rodzina jako stała i zmieniająca się forma życia: siła więzi rodzinnych*, „Societas Communitas” 2016, nr 1, s. 37-55; por. D. Czekan, *Rodzina w ponowoczesnym świecie*, „Przegląd Humanistyczny. Pedagogika, Politologia, Filologia” 3(2010), s. 41-49; *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin 2009.

³⁶ Por. E. Ozorowski, *Ontyczne podstawy małżeństwa*, „Studia nad Rodziną” 10(2006), nr 1-2, s. 7-9; M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 37-56.

³⁷ Pełną ich listę zawiera *Relatio z Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*. Zob. <http://episkopat.pl/relatio-synodi-iii-nadzwyczajnego-zgromadzenia-ogolnego-synodu-biskupow> (dostęp: 18.09.2019).

³⁸ Por. A. Kwak, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 70-96.

³⁹ L. Kocik, *Spoleczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 26.

⁴⁰ Por. M. Bartos, *Rodzina a postmodernistyczny styl myślenia i życia*, „Studia nad Rodziną” 5(2001), nr 1, Warszawa 2001, s. 152.

Jednym ze wskaźników dokonujących się przemian rodziny jest zmiana sposobu jej postrzegania w nauce, polityce i prawie⁴¹. Charakterystyczne dla ponowoczesności jest ujmowanie małżeństwa jako dynamicznego projektu, który może być realizowany w wielu wariantach i podlegać ciągłej modyfikacji⁴². Postmodernistyczna socjologia rodziny zwraca uwagę na procesualny, a nie strukturalny charakter rodziny. Rodzina nie jest wedle tej socjologii niczym stałym, obiektywnym oraz niezależnym od subiektywnej opinii jej członków. Rodzina jest instytucją silnie zróżnicowaną, kulturowo zmienną, płynną⁴³.

Definicję rodziny w oficjalnych dokumentach Unii Europejskiej zastąpiło szerokie i wieloznaczne określenie „życie rodzinne”⁴⁴. Prawo stanowione jest w jawnej kontrze do prawa naturalnego. Odrzuca się klasyczną uniwersalną definicję rodziny, zastępując ją różnymi alternatywnymi formami⁴⁵. Rodzina postmodernistyczna rozumiana jest jako dekonstrukcja rodziny tradycyjnej (triada: ojciec-matka-dziecko) i w tym sensie może mieć ona wiele form, które niekoniecznie wiążą się z wiernością. Związki kohabitacyjne, rodziny monoparentalne, patchwork families, związki homoseksualne, związki DINKS i LAT stały się alternatywą dla tradycyjnego małżeństwa z dzieckiem⁴⁶. Coraz częściej mamy do czynienia z „rodziną wielorodzinną”, zbudowaną na bazie poligamii sukcesywnej. Zarówno dzieci, ale i rodzice zmuszeni są do ciągłych psychologicznie trudnych negocjacji i wyborów, np. kto z kim będzie mieszkał, pojedzie na wakacje. Wszystko to w kontekście posiadania „podwójnych rodziców” oraz „podwójnego rodzeństwa”, biologicznego i przyrodniego⁴⁷. Atmosfera wychowawcza w takich rodzinach jest dużo bardziej skomplikowana. Następuje rozbitcie jedności rodzicielstwa. Tymczasem jedną z najważniejszych potrzeb dziecka jest myślenie o rodzicach w kategoriach jedności⁴⁸.

Wśród istotnych cech alternatywnej, typowej dla kultury ponowoczesnej, wizji rodziny bez większego znaczenia jest legalizacja związku, jego trwałość czy wierność partnerów⁴⁹. Zgodnie z podstawowymi ideami postmodernizmu, wszystko jest względne, zindywidualizowane, nie podlegające żadnym rygo-

⁴¹ Por. T. Biernat, *O przemianach definicji rodziny i ich konsekwencjach*, „Społeczeństwo i Rodzina” 18(2009), s. 28-40.

⁴² Por. K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 94-95.

⁴³ Por. M. Bernasiewicz, *Rodzina w konflikcie normatywnych paradygmatów oraz nowych faktów społecznych*, „Pedagogika Społeczna” 15(2015), nr 2, s. 91-92.

⁴⁴ Tamże, s. 33.

⁴⁵ Por. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 206; zob. tenże, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.

⁴⁶ Por. K. Slany, *Alternatywne formy życia...*, dz. cyt., s. 244.

⁴⁷ Por. R. Doniec, *Kultura pedagogiczna rodziców w ponowoczesnej kulturze*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Muchacka, Kraków 2008, s. 214.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. K. Kluzowa, K. Slany, *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 71.

rom społecznej ogólnie uznanej normy, którą postmodernizm odrzuca. Konsekwencje tych przeobrażeń dosyć silnie oddziałują na kondycję współczesnej rodziny⁵⁰. Prognozy demograficzne są niepokojące. Przewiduje się bowiem, że 20-25% kobiet w Europie Zachodniej nie będzie mieć dzieci w ogóle, 50% zaś będzie miało zaledwie jedno dziecko⁵¹.

Sztandarowe hasła postmodernizmu o samorealizacji, odniesieniu sukcesu zawodowego powodują coraz wyższą społeczną akceptację dla par bezdzietnych (DINKS) lub funkcjonujących w formie weekendowej (LAT) świadomie decydujących się na poświęcenie karierze zawodowej. Postacią samorealizacji kobiet, jako przejawu ich indywidualizmu, jest na przykład podejmowanie studiów oraz pracy zawodowej, używanie środków antykoncepcyjnych, domaganie się prawa do aborcji⁵².

Centralną kategorią rodziny postmodernistycznej staje się szeroko rozumiana autonomia jej członków⁵³. Rola rodziny w postmodernistycznym projekcie polega na umożliwieniu samorealizacji poszczególnych jej członków i przedkładanie dobra jednostki nad dobro wspólne małżeństwa i rodziny⁵⁴.

W kontekście indywidualizmu można stwierdzić, iż rodzina rozumiana jest jako „kreatywny i dynamiczny projekt”, realizowany w wielu wariantach, który można porzucić po upływie jakiegoś czasu, w celu ponownego utworzenia „rodziny z wyboru”⁵⁵. Rodzina ze wspólnoty ludzkich serc, uczuć i głębokich więzi przeobraża się w kolejną społeczność uwarunkowana kontekstualnie i płynną w swej strukturze.

3. Pedagogika i antypedagogika

W obliczu współczesnego zamętu myślenia o człowieku, który Jan Paweł II określał jako konsekwencje „błędu antropologicznego”⁵⁶ (akceptacji fałszywej koncepcji człowieka), wychowanie staje przed nowymi wyzwaniami. Jednym z większych jest konfrontacja z dynamicznie rozprzestrzeniającą się ide-

⁵⁰ Por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 82-86.

⁵¹ Por. T. Szlendak, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2011, s. 368.

⁵² Por. D. Łażewska, *Filozoficzny kontekst funkcjonowania rodziny w XXI wieku i jego pedagogiczne implikacje*, „Journal of Modern Science” 20(2014), nr 1, s. 79.

⁵³ Zob. np. A. Kamińska, *Miejsce rodziny w życiu człowieka ponowoczesnego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Pedagogika” 13(2016), s. 79-88; por. T. Biernat, *Czy istnieje rodzina ponowoczesna?*, „Paedagogia Christiana” 2014, nr 2, s. 183-195.

⁵⁴ Jeden z twórców idei postmodernizmu, Zygmunt Bauman zauważa: „Zawiera się dziś związki (...) nie z myślą o tym, aby służyły one czemu innemu, niż one same, ale gwoi korzyści, jakie ma się nadzieję wydobyć ze związku samego: gwoi satysfakcji, jaką dostarczyć ma partner w toku intymnego obcowania. (...) Byłoby bezsensowne domaganie się, aby miłość taka, a tym bardziej związek, któremu przestała ona towarzyszyć, trwał dłużej niż satysfakcje, jakich dostarczają sobie nawzajem partnerzy”. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 16.

⁵⁵ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, Rzym, 1 maja 1991, nr 29.

ologią tzw. multikulturalizmu głoszącego równoprawność różnych antropologii i różnych teorii wychowania. Na terenie nauk o wychowaniu głosi się tzw. pluralizm teoretyczno-metodologiczny, za którym idzie podważanie możliwości określenia uniwersalnych celów i działań wychowawczych.

Porządkując dzieje myśli pedagogicznej warto zauważyć, że z różnych koncepcji człowieka wyrastają określone koncepcje pedagogiki. Tam, gdzie jest realizm filozoficzny – tam jest pedagogika personalistyczna, tam, gdzie idealizm – jest antypedagogika. Antypedagogika zakłada, że człowiek jest gotowy, absolutny i jako taki nie wymaga żadnej ingerencji o charakterze wychowawczym. Samo zaś wychowanie jest nawet określane jako „mord na człowieku”⁵⁷.

Dziś szczególnie niebezpieczny jest indywidualizm pedagogiczny (antypedagogika liberalistyczna), który znajduje ideowego sprzymierzeńca w postmodernizmie⁵⁸. Postmodernizm negujący prawdę obiektywną i zgłaszający wątpliwość w możliwość określenia zasady porządkującej moralne oceny staje się w naturalny sposób stymulatorem dla tego typu teorii⁵⁹. Nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu głoszą sceptycyzm wobec prawd obiektywnych i wątpliwość w znalezieniu wiedzy pewnej na jakikolwiek temat. Prawdą ostateczną jest nieistnienie prawd ostatecznych. Postmodernizm głosi, że najwyższą normą postępowania jest tolerancja uwolniona od jakiejkolwiek racjonalności. Konsekwencją takiego sposobu myślenia jest wyniesienie na piedestał cnót użyteczności i relatywizmu. Zatem nie jest ważne to, co prawdziwe, lecz to, co użyteczne i wygodne⁶⁰.

Ideologia *gender* jest częścią postmodernistycznej wizji świata i człowieka, w której kluczowe elementy stanowią: determinizm, subiektywizm, historyczność, relatywizm, zależność od kultur oraz czasowość wszelkich wytworów ludzkiego intelektu. Podstawową cechą postmodernistycznego myślenia i sposobu życia stanowi zanegowanie kompetencji rozumu w ustaleniu jakichkolwiek zasady organizującej świat, w tym także etyki normatywnej. W tak ujętej rzeczywistości brakuje pewników, stałych punktów odniesienia, a dominującym „paradygmatem” jest brak zasad, płynność i zmienność⁶¹. Tym samym wszelkie dotychczasowe koncepcje ludzkiej myśli mogą być podważone i poddane dekonstrukcji na podstawie wykazania ukrytych źródeł i motywacji tych teorii⁶².

⁵⁷ Por. H. von Schoenebeck, *Wolność od wychowania*, Kraków 2008.

⁵⁸ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigulce*, Lublin 2004, s. 8-9.

⁵⁹ Por. B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 15.

⁶⁰ Por. A. Kobyliński, *Światopogląd katolicki...*, dz. cyt., s. 529-530.

⁶¹ P. Bortkiewicz, *Gender – ideologia w masce nauki*, w: *Revolucja genderowa*, red. Z. Klafka, Tuchów 2014, s. 77.

⁶² Podwaliny tego typu myślenia odnajdziemy w myśli tzw. „filozofów podejrzeń”: Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda. Zob. D. Oko, *Gender jako dzieło rozumu*.

Idea *gender* pozostaje w totalnej sprzeczności do chrześcijańskiej etyki i antropologii⁶³. Jej zwolennicy żądają aprobaty dla zachowań wysoce niemoralnych⁶⁴. Tym samym dochodzimy do ważnej konstatacji dotyczącej destrukcyjnego wpływu ideologii *gender* na koncepcję wychowania. Człowiek, który w klasycznej teorii wychowania jako powołany do proegzystencji, „bycia-dla-drugiego” był zobowiązany do stałej pracy nad swoim charakterem, przekraczaniem egoizmu i egocentryzmu, od teraz ma być skupiony przede wszystkim na sobie i realizacji własnych pragnień i potrzeb, nierzadko zredukowanych do fizjologii i najprymitywniejszych instynktów. Zatem można odrzucić idee pracy nad swoim charakterem, poświęcenia dla innych. W zamian należy korzystać z wszelkich dóbr i z każdej nadarzającej się przyjemności, która prowadzi do samozadowolenia.

Dynamicznie postępująca seksualizacja kultury kształtuje nowy sposób postrzegania człowieka, wedle którego jego wartość jest zależna od atrakcyjności seksualnej, a osoba jest postrzegana wyłącznie jako obiekt seksualny. Dotychczasowe normy, respektowane od pokoleń, takie jak: wierność małżeńska, abstynencja seksualna do czasu zawarcia małżeństwa przestały być wyznacznikiem postępowania ogromnej części społeczeństwa. Socjologowie zauważają również coraz szerszą kontestację niektórych norm moralnych dotyczących rodziny i małżeństwa⁶⁵. „Badania nad postawami wobec norm zabraniających stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży wskazują na znaczne upowszechnienie się mentalności, będącej przejawem laickiego sposobu wartościowania”⁶⁶. To wszystko potwierdza słuszność tezy, że samorealizacja, odniesienie sukcesu i czerpanie przyjemności (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) stają się coraz częściej akceptowanym stylem postępowania.

Nowe konfiguracje międzyludzkich relacji we współczesnej genderowej kulturze mają być budowane według scenariusza bogatej palety realizacji dowolnych potrzeb seksualnych. Wybór określonego „stylu życia” jest absolutnie wolny i nie podlega w najmniejszym stopniu ocenie jakiegokolwiek systemu

mu ateistycznego. Dekonstrukcja dekonstrukcjonistów, w: *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło, D. Oko, Kielce 2016, s. 157-158.

⁶³ A. Ławniczak zauważa, że medialne wypowiedzi piewców ideologii *gender* są dobitnym potwierdzeniem braku znajomości i zrozumienia nauczania Kościoła, jego interpretacji biblijnego przesłania i wywiedzionej zeń antropologii chrześcijańskiej. Zob. A. Ławniczak, *Medialny portret gender*, w: *Rewolucja genderowa*, red. Z. Kłafka, Tuchów 2014, s. 132.

⁶⁴ Por. M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, s. 114-115.

⁶⁵ Zob. np. H. Cudak, *Małżeństwo i rodzina w poglądach badanej młodzieży*, „Pedagogika Rodziny” 2014, nr 4, s. 117-126; J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości Polaków*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2015), nr 4, s. 77-103; W. Śmigielski, *Modele życia rodzinnego. Studium demograficzno-społeczne na przykładzie łódzkiej młodzieży akademickiej*, Łódź 2014.

⁶⁶ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 430.

moralnego. W tym ostatnim mieści się nie tylko tolerowanie, lecz promocja każdej formy seksualnego „bycia innym”. Zakrojona na szeroką skalę seksualizacja całego społeczeństwa, w tym szczególnie dzieci i młodzieży, jest w istocie atakiem na rodzinę⁶⁷. Oddziaływanie na świadomość człowieka zmierza do uczynienia go niezdolnym do tworzenia stabilnych więzi z drugą osobą, a w konsekwencji zbudowania trwałego małżeństwa i rodziny. Zagadnienie trwałości, wierności i nierozzerwalności małżeńskiej staje się tematem wstydlivym, w najlepszym wypadku teoretycznym, który nie wytrzymuje konfrontacji z życiem. Współżycie seksualne bez jakichkolwiek zobowiązań jest coraz częściej traktowane jako naturalne, niczym nieskrępowane źródło przyjemnego spędzania wolnego czasu z drugą osobą⁶⁸. Życie płciowe i współżycie seksualne pozostaje całkowicie oddzielone od prokreacji, ukierunkowane głównie na realizację popędów w poszukiwaniu erotycznej satysfakcji. Relacje międzyludzkie, także w sferze intymnej – według idei *gender* – mogą mieć charakter doraźny, zmienny i krótkotrwały⁶⁹.

* * *

Podsumowując, ideologia *gender* jest konsekwencją utraty właściwej perspektywy ontologicznej i metafizycznej. Oddziaływanie *gender* otwiera drogę do destrukcji fundamentów małżeństwa i rodziny oraz relacji międzyludzkich. Na gruncie genderowej wizji świata wyrasta nowa antypedagogika, dla której teoria wychowania polega na odrzuceniu autorytetu, dyscypliny, trwałego systemu wartości, konieczności pracy nad własnym charakterem i stawiania sobie jakichkolwiek wymagań.

Domaganie się przez środowiska LGBT realizacji ich postulatów stanowi nie tylko wyraz nieuprawnionego uprzywilejowania wąskiej grupy obywateli, ale jest także zagrożeniem dla społecznego konsensusu odnośnie zasadniczych wartości i ciosem dla podstawowej komórki społeczeństwa – dla zbudowanej na stabilnym związku mężczyzny i kobiety – rodziny, która stanowi najlepsze środowisko dla wychowania dzieci.

⁶⁷ Por. M. Mendyk, *Seksualizacja dzieci jest niebezpieczna i gorsząca*, <https://www.deon.pl/kosciol/bp-mendyk-seksualizacja-dzieci-jest-niebezpieczna-i-gorsza>, 521772 (dostęp: 30.07.2019).

⁶⁸ Zob. T. Różański, *Z problematyki przemian i zagrożeń współczesnej rodziny*, „Teologia i Człowiek” 32(2015), nr 4, s. 129-141; E. Paprzycka, E. Mianowska, Z. Izdebski, *Płeć biologiczna i płeć społeczno-kulturowa a związki intymne Polaków*, „Studia Socjologiczne” 2014, nr 4, s. 13-39.

⁶⁹ Por. A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 753.

Education in the Family in Confrontation with Gender Ideology

Summary

The socio-cultural transformations of recent decades are very intense. They concern the most fundamental aspects of human existence: the meaning and purpose of life, the concept of happiness, interpersonal relationships, the model of society and family life. The events of recent years that have appeared in the landscape of Polish streets (so-called "equality marches") and the Polish school (e.g. "rainbow Friday", sex education classes run by LGBT activists) require a thorough diagnosis of this phenomenon and formulating adequate answers meeting new challenges.

The family is a sensitive resonator of social and cultural processes in post-modernity. In today's family as a basic social group there are changes that cause concern. Their revolutionary nature results from the questioning of undeniable values until recently, such as the irreplaceable role of the family in raising children, love, responsibility and faithfulness. Questions arise about the consequences of cultural changes in post-modernity for the functioning of marriage and family.

Gender ideology is a consequence of losing the right ontological and metaphysical perspective. The gender impact opens the way to the destruction of the foundations of marriage and family as well as interpersonal relationships. A new anti-pedagogy arises on the basis of the gender vision of the world, for which the theory of education consists in rejecting authority, discipline, a permanent system of values, the need to work on one's own character and making any requirements.

Key words: family, upbringing and education, gender, anti-pedagogy.

Bibliografia

- Adamski F., *Tożsamość religijna w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 305-314.
- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000.
- Bartos M., *Rodzina a postmodernistyczny styl myślenia i życia*, „Studia nad Rodziną” 5(2001), nr 1, Warszawa 2001, s. 147-156.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bernasiewicz M., *Rodzina w konflikcie normatywnych paradygmatów oraz nowych faktów społecznych*, „Pedagogika Społeczna” 15(2015), nr 2, s. 87-100.
- Biedroń M., *Wpływ kultury indywidualizmu na relacje między rodzicami i dziećmi*, w: *Dziecko w zmieniającej się przestrzeni życia*, red. J. Izdebska, J. Szymanowska, Białystok 2009.
- Biernat T., *Czy istnieje rodzina ponowoczesna?*, „Paedagogia Christiana” 2014, nr 2, s. 183-195.
- Biernat T., *O przemianach definicji rodziny i ich konsekwencjach*, „Społeczeństwo i Rodzina” 18 (2009), s. 28-40.
- Bokszański Z., *O indywidualistach w społeczeństwie współczesnym*, „Studia Socjologiczne” 2009.

- Bortkiewicz P., *Gender – ideologia w masce nauki*, w: *Rewolucja genderowa*, red. Z. Klafka, Tuchów 2014, s. 53-80.
- Brezinka W., *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, Kraków 2007.
- Cudak H., *Małżeństwo i rodzina w poglądach badanej młodzieży*, „Pedagogika Rodziny” 2014, nr 4, s. 117-126.
- Czekan D., *Rodzina w ponowoczesnym świecie*, „Przegląd Humanistyczny. Pedagogika, Politologia, Filologia” 3(2010), s. 41-49.
- Deklaracja o wolności religijnej II Soboru Watykańskiego *Dignitatis humanae*, Rzym, 7 grudnia 1965.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim II Soboru Watykańskiego *Gravissimum educationis*, Rzym, 28 października 1965.
- Dekret o apostołstwie świeckich II Soboru Watykańskiego *Apostolicam actuositatem*, Rzym, 18 listopada 1965.
- Doniec R., *Kultura pedagogiczna rodziców w ponowoczesnej kulturze*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Muchacka, Kraków 2008 s. 207-220.
- Dziekoński S., *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006.
- Dziekoński S., *Specyfika chrześcijańskiego wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 694-702.
- Franciszek, *Amoris letitia*, Rzym, 19 marca 2016.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Rzym, 29 czerwca 2013.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2004.
- Goleń J., *Rola świadectwa w rodzinie*, „Verbum Vitae” 2015 nr 28, s. 423-458.
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin Jana Pawła II z okazji Roku Rodziny*, Rzym, 2 lutego 1994.
- Jastrząb D., *Powołanie rodziców do wychowywania dzieci w świetle wskazań „Familiaris consortio”*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 17(2011), s. 111-121.
- Kamińska A., *Miejsce rodziny w życiu człowieka ponowoczesnego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Pedagogika” 13(2016), s. 79-88.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kluz M., *Rodzina chrześcijańska podstawą budowania domu i szkoły komunii w Kościele i świecie*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2012, nr 2, s. 7-22.
- Kluzowa K., Slany K., *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 63-95.
- Kobyliński A., *Światopogląd katolicki w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 571(2004), s. 529-544.
- Kocik L., *Spoleczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego*, w: *Oblicza współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 13-34.
- Kojder A., *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989-1997*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa-Kraków 1999, s. 3-23.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie we współczesnym II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, Rzym, 7 grudnia 1965.
- Kostrubiec B., *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004.
- Kulbacki P., *Katechumenat rodzinny w Kościele domowym*, „Studia Pastoralne” 2012, nr 12, s. 95-106.
- Kwak A., *Rodzina jako stała i zmieniająca się forma życia: siła więzi rodzinnych*, „Societas Communitas” 2016, nr 1, s. 37-55.
- Kwak A., *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005.

- Ławniczak A., *Medialny portret gender*, w: *Rewolucja genderowa*, red. Z. Klafka, Tuchów 2014, s. 119-144.
- Łażewska D., *Filozoficzny kontekst funkcjonowania rodziny w XXI wieku i jego pedagogiczne implikacje*, „Journal of Modern Science” 20(2014), nr 1, s. 71-87.
- Machinek M., *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, s. 99-116.
- Mariański J., *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001.
- Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości Polaków*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2015), nr 4, s. 77-103.
- Mariański J., *Sakrament małżeństwa w świadomości katolików polskich w kontekście przemian rodziny*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 143-169.
- Mariański J., *Wartości moralne w zmieniającym się społeczeństwie polskim*, „Edukacja Humanistyczna. Szczecin” 2011, nr 1, s. 7-24.
- Marshall B., *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006.
- Offmański A., *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 743-755.
- Oko D., *Gender jako dzieło rozumu ateistycznego. Dekonstrukcja dekonstrukcjonistów*, w: *Gender – spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło, D. Oko, Kielce 2016, s. 157-179.
- Paprzycka E., Mianowska E., Izdebski Z., *Płeć biologiczna i płeć społeczno-kulturowa a związki intymne Polaków*, „Studia Socjologiczne” 2014, nr 4, s. 13-39.
- Podgórski K., *Nauka o małżeństwie i rodzinie w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 16(2002), nr 2, s. 311-331.
- Polak M., *Pastoralna promocja wiernych świeckich w kontekście duszpasterstwa rodzin*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014), nr 6, s. 139-152.
- Różański T., *Z problematyki przemian i zagrożeń współczesnej rodziny*, „Teologia i Człowiek” 32(2015), nr 4, s. 129-141.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Lublin 2004.
- Schoenebeck H., *Wolność od wychowania*, Kraków 2008.
- Slany K., *Modele życia rodzinnego*, „Znak” 57(2005), nr 2, s. 29-40.
- Stala J., *Miejsce katechezy rodzinnej w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 728-742.
- Stala J., *Rodzina XXI wieku w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 19(2015), nr 4, s. 155-174.
- Stala J., *Wychowawcze aspekty rodzicielstwa jako realizacji Bożego powołania*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 3(2011), s. 125-137.
- Szlendak T., *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2011.
- Szmulewicz H., *Rodzice pierwszymi zwiastunami i świadkami wiary*, w: *Małżeństwo i rodzina wciąż fundamentem nowej cywilizacji: refleksje na kanwie dokumentu Konferencji Episkopatu Polski pt. „Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie”*, red. R. Kantor, M. Kluzy, Tamów 2011, s. 169-181.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- Śmigielski W., *Modele życia rodzinnego. Studium demograficzno-społeczne na przykładzie łódzkiej młodzieży akademickiej*, Łódź 2014.
- Wargacki S. A., *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59(2016), nr 4, s. 27-51.
- Wiszowaty E., *Wierność małżeńska w klimacie ponowoczesności jako zadanie pastoralne, w: FAVOR MATRIMONII?: teoria i praktyka*, red. L. Świto, M. Tomkiewicz, Olsztyn 2014, s. 123-136.

KS. MACIEJ MAKUŁA SDB*

Social media jako narzędzie ewangelizacji i komunikacji w Kenii

Media społecznościowe zajmują coraz ważniejsze miejsce w Afryce¹. To narzędzie, które otwiera nowe możliwości w procesie ewangelizacji. Warto pamiętać, że social media są rewolucją w procesie komunikacji także na czarnym kontynencie. Należy podejmować wszelkie kroki, aby młodzi kapłani, osoby konsekrowane i świeccy w Afryce uczyli się, jak przekazywać treści związane z nauką Kościoła katolickiego przez media społecznościowe. Kościół w Afryce, w momencie swojej ekspansji, także powołaniowej (powołania kapłańskie, zakonne, misyjne), stoi przed wielkim wyzwaniem.

Afryka, podobnie jak inne bardziej rozwinięte kontynenty, poddaje się procesowi przechodzenia ze świata analogowego do cyfrowego. Dzięki tym działaniom pojawiają się nowe usługi, nowe sieci i nowe urządzenia. Media społecznościowe odgrywają w tym procesie decydującą rolę, ponieważ zmieniają przestrzeń tradycyjnej komunikacji².

W Afryce w ostatnich latach pojawiały się sytuacje, w których media społecznościowe były wykorzystywane szczególnie przez młodzież do protestów i kształtowania dyskursu społecznego. Przykładami są protesty, które zostały

* ks. Maciej Makuła SDB – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6293-0295>; e-mail: makulasom@gmail.com

¹ Artykuł powstał na podstawie badań zrealizowanych w dniach 6 lipca – 7 sierpnia 2018 roku w Kenii (Afryka). Badania na kontynencie afrykańskim zostały przeprowadzone dzięki funduszom uzyskanym z projektu BBN dotyczącego przyznania dofinansowania na działalność polegającą na prowadzeniu badań naukowych lub prac rozwojowych oraz zadań z nimi związanych, służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktorskich w 2018 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; por. Golob Polona, *The Popularity of Social Media in Africa – From Free Speech to Saving the Economy*, <https://gfluence.com/popularity-social-media-africa-free-speech-saving-economy/> (dostęp: 02.02.2017).

² Por. Introduction, *From analogue to digital social media in Africa*, „Journal of African Media Studies” 7(2015), nr 2, s. 106.

wywołane przez pogorszenie warunków ekonomicznych w dwóch krajach: Mozambiku w 2010 i Nigerii w 2012. W przypadku Mozambiku chodziło o podwyżki cen żywności, a w Nigerii sytuacja dotyczyła podwyżek cen paliw. Oba protesty były napędzane przez aktywność w mediach społecznościowych, szczególnie na Twitterze i Facebooku³.

Niektóre rządy afrykańskie starają się coraz bardziej ograniczyć dostęp do Internetu, do aplikacji mobilnych i komunikacji przez media społecznościowe. Chodzi głównie o wyciszenie demokratycznych opozycji i prób mobilizacji społeczeństwa obywatelskiego przeciwko złemu rządzeniu (Zimbabwe, Mozambik, Uganda, Sierra Leone, Etiopia, Sudan, Egipt)⁴. Ciekawym wydaje się być przestudiowanie raportu końcowego z badania zleconego przez Program ds. Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych, który bada wykorzystanie mediów społecznościowych i radykalizację online w Afryce⁵.

Zainteresowanie mediami w Afryce jest coraz większe⁶. Badacze zauważają ogromny potencjał działań związanych z komunikacją przy pomocy nowoczesnych środków przekazu. Prowadzi się coraz więcej badań naukowych dotyczących wyzwań teoretycznych i praktycznych w rozumieniu współczesnych środków komunikacji i ich oddziaływaniu na społeczeństwa. Jednym z najczęściej badanych krajów jest Kenia⁷.

W Afryce, podobnie jak i w krajach zachodnich, powstaje coraz więcej ciekawych projektów związanych z mediami społecznościowymi. Przykładem jest „Everydayafrica”, konto na Instagramie, na którym są zamieszczane chwile z życia codziennego Afryki. Profil został założony w 2012 roku przez amerykańskiego fotoreportera Petera DiCampo i dziennikarza Austina Merilla⁸.

Również Kościół katolicki w Kenii coraz częściej używa mediów społecznościowych w swoich działaniach. Na czarnym kontynencie wzrasta liczba wiernych oraz powołań kapłańskich i zakonnych. Dlatego tak ważne jest przebadanie nowych trendów komunikacyjnych w Afryce, aby pomóc Kościołowi katolickiemu w jego misji ewangelizacyjnej.

Jeśli chodzi o badany temat, to Mirosław Chmielewski proponuje następującą definicję mediów społecznościowych w kontekście Kościoła: „sieciowe

³ Por. A. Iwilade, *Crisis as opportunity: youth, social media and the renegotiation of power in Africa*, „Journal of Youth Studies” 2013, s. 1059.

⁴ Por. W. Gumede, *Rise in censorship of the Internet and social media in Africa*, „Journal of African Media Studies” 8(2016), nr 3, s. 413-414.

⁵ Por. K. Cox, W. Marcellino, J. Bellasio, A. Ward, K. Galai, S. Meranto, G. Persi Paoli, *Social media in Africa, A double-edged sword for security and development, Research report*, https://www.undp.org/content/dam/rba/docs/Reports/UNDP-RAND-Social-Media-Africa-Research-Report_final_3%20Oct.pdf (dostęp: 28.06.2019).

⁶ Por. *We are social, Digital in 2019: Global overview*, <https://wearesocial.com/blog/2019/01/digital-2019-global-internet-use-accelerates> (dostęp: 16.07.2019).

⁷ Por. M. N. Ndlela, T. Tufte, *Making sense and use of new media in Sub-Saharan Africa*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 2, s. 243.

⁸ Zob. S. Jacobs, *Instagramming Africa*, „Journal of African Media Studies” 8(2016), nr 1, s. 91-102.

narzędzia komunikacji i interakcji, które służą użytkownikom do konwersacji, do dzielenia się treściami w różnorodnej formie (teksty, zdjęcia, filmy, linki do innych stron internetowych), zaś w wymiarze instytucjonalnym są używane do prezentacji i komunikacji misji ewangelizacyjnej Kościoła oraz monitorowania jej recepcji wśród użytkowników mediów społecznościowych, zarówno w wymiarze powszechnym, jak i lokalnym (parafia)”⁹. Podaną definicję można w pełni odnieść do Kościoła afrykańskiego.

Celem badań było ustalenie, w jakim stopniu studenci filozofii i teologii w seminariach, młodzi kapłani, osoby konsekrowane i świeccy współpracujący z Kościołem w Kenii używają mediów społecznościowych do celów ewangelizacyjnych i komunikacyjnych związanych z pracą na rzecz Kościoła katolickiego. Analizie została poddana odpowiednio dobrana wąska grupa społeczna¹⁰.

Pytanie badawcze zakładało ustalenie, w jaki sposób Kościół katolicki w Kenii mógłby coraz lepiej wykorzystywać media społecznościowe w celach informacyjnych, promocyjnych i ewangelizacyjnych.

Przeprowadzone badania miały być przyczynkiem do profesjonalizacji publikowanych treści w mediach społecznościowych przez ludzi aktywnie związanych z Kościołem katolickim w Kenii. Badania zostały przeprowadzone metodą ankietową przy użyciu kwestionariusza oraz metodą wywiadu o charakterze swobodnym. Ankiety zostały sprawdzone pod względem językowym przez rodowitych mieszkańców Kenii¹¹.

Badanie ilościowe dotyczyło pytań ankietowych i miało na celu zbadanie jak często badane zjawisko występuje w wybranej społeczności. Pytanie szóste w kwestionariuszu miało charakter otwarty i było pomocne w badaniach jakościowych. Jednocześnie badanie jakościowe związane było z wywiadem pogłębionym o charakterze nieustrukturalizowanym z około 30 osobami. Miało na celu dotarcie do konkretnych przekonań i motywów działania związanych z mediami społecznościowymi. Wywiad pogłębiony miał charakter jednorazowej około półgodzinnej rozmowy z każdym z respondentów oddzielnie, związanej z działalnością w mediach społecznościowych w Kenii.

1. Niektóre wypowiedzi Kościoła w kontekście Afryki

W związku z podejmowanym tematem warto przypomnieć kilka wypowiedzi Kościoła związanych bezpośrednio z Afryką i z ewangelizacją na tym kontynencie. Kościół w swojej strukturze zdaje się coraz częściej odnosić do Afryki jako do Kościoła z przeszłością.

⁹ M. Chmielewski, *Ewangelizacyjna misja Kościoła w social media*, „Studia Leopoliensia” 10(2017), s. 195.

¹⁰ Por. B. Earl, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2005, s. 115.

¹¹ Por. M. Bartosik-Purgat, *Media społecznościowe na rynku międzynarodowym perspektywa indywidualnych użytkowników*, Warszawa 2016, s. 68-69.

Papież Jan Paweł II w 1995 roku wydał dokument zatytułowany „*Ecclesia in Africa*”. Ta Posynodalna Adhortacja Apostolska była efektem obrad I Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów dla Afryki. Na początku adhortacji papież użył sformułowania: „wybiła godzina Afryki”¹². W sposób znaczący nawiązywał w niej do ewangelizacji czarnego kontynentu przy użyciu mediów. Z pewnością obecna sytuacja Kościoła w Afryce w związku z liczbą powołań kapłańskich i zakonnych oraz ekspansji Kościoła jest znakiem czasu dla Kościoła globalnego¹³.

Podczas samego synodu biskupi podjęli temat środków przekazu, jako kwestii znaczącej dla ewangelizacji i upowszechniania kultury¹⁴. Synod zwrócił uwagę na ewangelizację także samych środków społecznego przekazu. „Podzielał obawy Ojców Synodu i wyrażam zaniepokojenie treścią moralną bardzo wielu programów rozpowszechnianych przez środki przekazu na kontynencie afrykańskim; przestrzegam zwłaszcza przed pornografią i przemocą, które próbuje się narzucać odbiorcom w krajach ubogich. Synod słusznie napiętnował też fakt, że <środki przekazu przedstawiają Afrykanów w bardzo niekorzystnym świetle>, i zażądał natychmiastowego zaniechania tej praktyki”¹⁵.

W Afryce dużym problemem jest słaby dostęp do środków społecznego przekazu w wielu krajach. Według Synodu należy dążyć do tego, aby te przeszkody były sukcesywnie usuwane i aby każdy miał dostęp do tych narzędzi¹⁶. „Wzywam zatem Kościoły partykularne w Afryce, aby uczyniły wszystko, co jest w ich mocy, dla osiągnięcia tego celu”¹⁷. Jednocześnie papież zachęca do solidarności z Kościołem afrykańskim ze strony bogatszych i lepiej rozwiniętych krajów¹⁸.

W 2011 roku, z inicjatywy Benedykta XVI, powstała Posynodalna Adhortacja Apostolska „*Africae Munus*”. Według papieża Kościół w Afryce powinien jeszcze bardziej zaangażować się w szerzenie Ewangelii poprzez media i aktywną obecność w świecie mediów¹⁹. W rozdziale czwartym została zwrócona uwaga na informację i komunikację na kontynencie afrykańskim. „Przyjęta przez pierwsze Zgromadzenie Specjalne dla Afryki opcja, że komunikacja jest ważną osią ewangelizacji, okazała się owocna dla rozwoju mediów kato-

¹² Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa*, nr 6, Jaunde 1995, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html (dostęp: 24.06.2019).

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, nr 52.

¹⁵ Tamże, nr 124.

¹⁶ Por. tamże, nr 125.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Africae Munus*, nr 145, Ouidah 2011, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html (dostęp: 24.06.2019).

lickich. Być może należałoby też skoordynować istniejące struktury, jak to się już dokonało w niektórych miejscach”²⁰.

Papież przypomina, idąc za wytycznymi Adhortacji apostolskiej „*Ecclesia in Africa*”, że same media potrzebują ewangelizacji oraz że powinny służyć właściwej komunikacji i ewangelizacji²¹. Jednocześnie papież zaznacza, jakie straty moralne może przynieść nadużywanie środków społecznego przekazu. Niewłaściwie używane media mogą wprowadzać dezinformację i dehumanizację²². W celu realizacji pozytywnych możliwości wynikających z nowych technologii, media muszą „skoncentrować się na promocji godności osób i narodów, muszą wyraźnie kierować się miłością i służyć prawdzie, dobru oraz braterstwu naturalnemu i nadprzyrodzonemu”²³. Benedykt XVI zachęca również do solidnej formacji dziennikarzy w kwestiach etyki²⁴.

W kontekście zwrócenia szczególnej uwagi Kościoła na Afrykę, należałoby w tym miejscu przywołać pobieżnie dane Fides News Agency (Fides) z raportu za rok 2018, dotyczące liczby księży pracujących na świecie oraz liczby seminarzystów w skali globalnej w porównaniu z Europą. W 2018 roku, w porównaniu z rokiem poprzednim, całkowita liczba księży na świecie zmniejszyła się o 687. W 2018 roku na świecie było 414 969 księży katolickich. Kontynentem, który zanotował największy spadek księży była Europa – spadek o 2583 osoby. Natomiast w Afryce odnotowano wzrost z liczbą 1181 księży. Całkowita liczba księży diecezjalnych spadła o 317 w skali światowej, ze znacznym spadkiem jedynie w Europie (-1611). Natomiast w Afryce odnotowano wzrost aż o 983 jednostek. Liczba księży zakonnych spadła o 1004 jednostek w skali globalnej, natomiast w Afryce odnotowano wzrost o 198 jednostek (w Europie odnotowano spadek o 972 księży zakonnych)²⁵.

Jeśli chodzi o seminarzystów z wyższych seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych w skali globalnej, to ich liczba spadła w 2018 roku o 683 jednostki (całkowita liczba seminarzystów w 2018 roku to 116 160 osób). Zanotowano natomiast znaczny wzrost w Afryce, bo aż o 1455 seminarzystów. Dla porównania w Europie zanotowano spadek o 964 osoby. Liczba seminarzystów tylko w wyższych seminariach duchownych diecezjalnych wyniosła 71 117 osób – odnotowano wzrost w skali rocznej o 999 jednostek. Jeśli chodzi o seminarzystów w wyższych seminariach duchownych zakonnych, to liczba ich wyniosła 45 043 osób. W tym przypadku zanotowano spadek o 1682 osoby. W przypadku seminarzystów diecezjalnych odnotowano największy wzrost w Afryce – 1059 jednostek (w Europie spadek o 381). W przypadku semina-

²⁰ Tamże, nr 146.

²¹ Por. tamże, nr 142.

²² Por. tamże, nr 143.

²³ Tamże, nr 144.

²⁴ Por. tamże, nr 145.

²⁵ Por. Fides News Agency (Fides), *Vatican – Catholic Church Statistics 2018*, http://www.fides.org/en/news/64944-VATICAN_CATHOLIC_CHURCH_STATISTICS_2018 (dostęp: 28.06.2019).

rzystów zakonnych odnotowano wzrost jedynie w Afryce o 396 jednostek (w Europie spadek o 583 jednostek)²⁶.

2. Badania ankietowe

W ostatnich latach podjęto wiele prób analizy mediów społecznościowych w konkretnych krajach Afryki. Zwracano uwagę na to, w jaki sposób media społecznościowe zmieniają Kościół i sam proces ewangelizacji. Stawiano pytania, czy dzięki działaniom ewangelizacyjnym w mediach społecznościowych, szczególnie młodzi ludzie zechcą przyłączyć się świadomie do Kościoła katolickiego.

W dniach 6 lipca – 7 sierpnia 2018 roku zostały przeprowadzone badania ankietowe w Afryce, w Kenii, wśród księży, seminarzystów, osób konsekrowanych i świeckich współpracujących ściśle z instytucjami Kościoła katolickiego w Kenii. Przywiezione z Afryki ankiety zostały opracowane i przeanalizowane pod kątem używanych funkcjonalności poszczególnych social mediów, a także publikowanych treści. Pierwsze pięć pytań ankietowych miało charakter zamknięty, natomiast szóste pytanie miało charakter otwarty.

Zostały przeprowadzone również wnikliwe wywiady z osobami pracującymi na rzecz Kościoła katolickiego w Kenii. Wywiady dotyczyły tematu social mediów w procesie ewangelizacji, profesjonalizacji, edukacji, publikacji treści oraz rzetelnej i rzeczowej krytyki Kościoła w tej materii. Przeprowadzono je z księżmi, osobami konsekrowanymi i świeckimi pracującymi bądź studiującymi w Kenii, Tanzanii, Burundi, Zambii, Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, a przebywającymi w danym okresie w Kenii. Zauważono, że nowe trendy komunikacyjne i ewangelizacyjne dotyczą w pozytywny sposób także kontynentu afrykańskiego. Owe trendy i praktyki w znaczący sposób zmieniają sposób działania Kościoła katolickiego także na czarnym kontynencie.

3. Rezultaty badań

Badanie zostało przeprowadzone na grupie 325 respondentów. Wśród nich było 157 kobiet i 168 mężczyzn (48,3 % kobiet, 51,7% mężczyzn). 18 osób stanowili księża, 136 osoby konsekrowane, a 171 świeccy współpracujący na stałe z instytucjami Kościoła katolickiego (5,6% księży, 41,8% osoby konsekrowane, 52,6% świeccy). Młodzi seminarzyści i młode siostry zakonne w formacji początkowej, zostali potraktowani w badaniu jako osoby świeckie.

Jeśli chodzi o wiek, to badane osoby miały pomiędzy 16 a 79 lat. Najwięcej respondentów, bo aż 192 (59,1%) to osoby w wieku 20-30 lat. Badani pomiędzy 20 a 40 rokiem życia stanowili 270 osób (83,1%). Powyżej 40 roku życia odpowiadało jedynie 45 osób (13,8%). Poniżej 20 roku życia 11 osób

²⁶ Por. tamże.

(3,4%). W przeprowadzanej ankiecie można było zakreślić kilka odpowiedzi na dane pytanie, stąd suma procentowa poszczególnych odpowiedzi przekracza 100%.

W miejscu przeprowadzenia badań, w Kenii, mieszka około 45 milionów ludzi i ten kraj jest jednym z przodujących w Afryce, jeśli chodzi o rozwój telefonii komórkowej i Internetu. W 2015 roku Kenia została uznana za kraj afrykański o najwyższym odsetku ludności z dostępem do Internetu (82,6% ludności). Ponad połowa populacji w tym roku miała aktywny dostęp do Internetu. Ten szybki trend można przypisać niskim kosztom smartfonów oraz konkurencyjnym cenom pakietów danych internetowych z wykorzystaniem smartfonu²⁷. Kenijski sposób płatności i transferu pieniędzy zwany M-Pesa, pozwala na szybkie opłacanie należności za Internet przez telefon komórkowy²⁸. Zauważa się poza tym, że w Kenii następuje wzrost wykorzystania mediów społecznościowych do celów charytatywnych, do pozyskiwania funduszy i do innych celów społecznych²⁹.

Jeśli chodzi o pytania postawione w ankiecie, to pierwsze z nich dotyczyło typów mediów społecznościowych, używanych przez respondentów (What type of social media do you use?). W odpowiedzi zostały wskazane: WhatsApp 91%, Facebook 74,2%, YouTube 52,9%, Messenger 47,7%, Instagram 24,3%, Twitter 21,2%, Other 4,9%.

Badania potwierdzają, że WhatsApp pozostaje najpopularniejszym medium społecznościowym w Kenii (również w całej Afryce) – aplikacją, która służy głównie do komunikacji³⁰. Jeśli chodzi o Facebooka, to w 2015 roku serwis opublikował raport, z którego wynika, że w Kenii jest 4,5 miliona aktywnych użytkowników Facebooka i aż 95% z nich było aktywnych na platformie mobilnej. Raport wskazywał także, że 2,2 miliona użytkowników Facebooka było codziennie aktywnych³¹. Jeśli chodzi o Twitter, to raport opublikowany przez Portland Communications wskazuje, że Kenia należy do pierwsze piątki tweetujących krajów Afryki (Egipt, Nigeria, RPA, Kenia i Ghana)³². Paradygmat komunikacji społecznej w Kenii zmienił się w ostatnich latach dzięki rozprzestrzenianiu się platform społecznościowych, takich jak Facebook, Twitter i WhatsApp. Korzystanie z mediów społecznościowych ma ogromny wpływ na społeczeństwo, biznes i politykę³³.

²⁷ Por. M. N. Ndlela, A. Mulwo, *Social media, youth and everyday life in Kenya*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 2, s. 278-279.

²⁸ Por. tamże, s. 282-283.

²⁹ Por. tamże, s. 287-288.

³⁰ Por. *We are social*, dz. cyt.

³¹ Por. M. N. Ndlela, A. Mulwo, *Social media*, dz. cyt., s. 279; zob. Reuters, *Facebook rakes in users in Nigeria and Kenya, eyes rest of Africa*, <https://www.reuters.com/article/us-facebook-africa-idUSKCN0RA17L20150910> (dostęp: 28.06.2019).

³² Zob. Portland, *How Africa Tweets*, <https://portland-communications.com/pdf/How-Africa-Tweets-2018.pdf> (dostęp: 28.06.2019).

³³ Por. M. N. Ndlela, A. Mulwo, *Social media...*, dz. cyt., s. 280.

Jeśli chodzi o użytkowników Internetu w Kenii, to według Internet World Stats, na dzień 31 marca 2019 roku było ich 83%, co jest najwyższym wynikiem w całej Afryce. Cały kontynent na ten dzień miał wskaźnik 37,3%, natomiast wskaźnik światowy wyniósł 56,8%³⁴.

Drugie pytanie ankietowe dotyczyło używania mediów społecznościowych w codziennym życiu (What do you use social media for in your everyday life?). Zostały wskazane następujące odpowiedzi: For searching information 77,5%, For education 71,4%, For informing 70,1%, For entertainment 59,4%, For evangelizing 43,4%, For meeting new people 36,3%, For establishing relationships in groups 32,9%, For work 32,3%, For establishing new contacts 27,4%, For live streaming 20%, Other 0,3%.

Z badań wynika, że nowoczesne narzędzia komunikacji są najczęściej wykorzystywane w życiu codziennym do zdobywania informacji, do edukacji, do informowania innych oraz do rozrywki. W kwestii edukacji dzięki nowej technologii można prowadzić zajęcia czy rozmowy z osobami, które są geograficznie oddalone przy stosunkowo niskich kosztach. Do ewangelizacji przez media społecznościowe przyznaje się aż 43,4% respondentów. W tym miejscu warto zaznaczyć, że są to osoby ściśle związane z Kościołem katolickim.

Trzecie pytanie dotyczyło tego, jakimi treściami respondent dzieli się w social mediach w związku ze swoją wiarą i Kościołem? (What contents do you share on social media with regard to your faith and the Church?). Odpowiedzi przedstawiały się następująco: Texts 79,1%, Pictures 68,3%, Video 60,9%, Comments 60,3%, Gifs 15,4%, Live streaming 12%, Memes 11,7%, Infographics 7,1%, Other 0,9%.

Warto zauważyć, że wraz z rozwojem Internetu i coraz większymi możliwościami przesyłania danych, Kenijczycy coraz częściej dzielą się treściami wideo oraz zdjęciami. Cały czas dominują treści tekstowe, natomiast rozwój technologiczny pozwala na działania, które jeszcze kilka lat temu pozostawały w sferze dalekiej przyszłości. Transmisje na żywo, które dominują w rozwiniętych krajach innych kontynentów, to wciąż jeszcze przyszłość dla Afryki.

Patrząc całościowo na nowoczesne sposoby komunikacji, także w Afryce, widać wyraźnie, że proces cyfryzacji zmienia społeczeństwo, świat pracy i polityki, natomiast ludzie poruszający kwestie dotyczące świata cyfrowego w środowiskach kościelnych są często odrzucani. Niewątpliwie problem dotyczy całego społeczeństwa, w tym także Kościoła. Ralf Peter Reimann, lider Kościoła Ewangelickiego zachęca, aby odpowiadać na wyzwania Internetu i cyfryzacji³⁵. Dodaje, że Kościół powinien dostosować się do pewnych zmian

³⁴ Por. *Internet World Stats*, <https://www.internetworldstats.com/stats1.htm> (dostęp: 04.07.2019).

³⁵ Por. R. P. Reimann, *Uncharted Territories, The Challenges of Digitalization and Social Media for Church and Society*, „The ecumenical review” 69(2017), nr 1, s. 69-70; Ralf Peter Reimann jest web liderem Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii i byłym przewodniczącym

społecznych związanych z komunikacją, a nawet zmian antropologicznych. Konkluduje porównaniem, że gdy telefon komórkowy staje się przedłużeniem naszych kończyn, zmienia się także antropologia³⁶.

Czwarte pytanie stawiało problem używania mediów społecznościowych w związku z wiarą (What do you use social media for with regard to your faith?). Zostały uzyskane następujące odpowiedzi: Expanding knowledge about faith 58,1%, Sharing passages of the Bible and quotations of famous people 55,7%, Informing about church events 53,2%, Discussing about faith 47,7%, Inviting to church events 38,1%, Influencing public opinion through posts and comments 36,9%, Fighting hate toward the Church 18,5%, Live coverage of church events – live streaming 17,2%, Other 0,3%.

Z powyższych odpowiedzi wynika, że media społecznościowe z dużym powodzeniem mogą być wykorzystywane jako narzędzia ewangelizacji, jako miejsce dyskusji o wierze oraz mogą być miejscem oddziaływania na opinię publiczną biorąc pod uwagę katolicki punkt widzenia. Media społecznościowe to również doskonały sposób na informowanie opinii publicznej o wydarzeniach związanych z życiem Kościoła powszechnego i lokalnego.

Piąte pytanie związane było z opinią dotyczącą działań, jakie Kościół powinien podjąć w związku z używaniem mediów społecznościowych (In your opinion, what actions should the Church take concerning the use of social media?). Udało się uzyskać następujące odpowiedzi: Expanding knowledge about social media 64,3%, Providing additional trainings 55,1%, Greater professionalization of contents 43,4%, Providing equipment for a professional management of profiles 28,6%, Remunerating those who run social media profiles 13,2%, Delegating only the designated people 8,3%, Other 0%.

Analizując dane należy stwierdzić, że Kościół katolicki w Kenii powinien podejmować dalsze działania, zmierzające do wzmocnienia swojej obecności w mediach społecznościowych. Ankietowani sugerowali przede wszystkim, aby szerzyć wiedzę o mediach społecznościowych oraz zapewnić specjalistyczne szkolenia z tej dziedziny. Ponad 40% respondentów sugerowało profesjonalizację treści umieszczanych przez przedstawicieli Kościoła katolickiego.

Warto wspomnieć, że w Kenii media społecznościowe odgrywają znaczącą rolę społeczną, zarówno w Kościele, gospodarce jak i w polityce. Dla przykładu, w roku 2013, w czasie wyborów, media społecznościowe zyskały na znaczeniu, ponieważ zostały wykorzystane jako poważne narzędzie w kampanii wyborczej. Udostępniano filmy, informacje, opinie w taki sposób, że stały się ważnym czynnikiem w kampanii. W głosowaniach zostali wybrani przy-

European Christian Internet Conference (ECIC). Tekst prezentacji został wygłoszony na Akademii Protestantkiej w Loccum, w listopadzie 2015 roku.

³⁶ Por. tamże, s. 70-71.

dent, członkowie Zgromadzenia Narodowego i nowego Senatu, gubernatorzy i przedstawiciele okręgów³⁷.

Ostatnie, szóste pytanie, mające charakter otwarty, dotyczyło dodatkowych porad związanych z rolą mediów społecznościowych w Kościele (Your additional remarks regarding the role of social media in the Church). W tym pytaniu aż 228 osób udzieliło odpowiedzi (70,1% respondentów).

Wyjątkowo obszerne odpowiedzi na powyższe pytanie, jak również rezultaty pogłębionych wywiadów z respondentami zostały opracowane i podzielone na kilka sektorów.

3.1. Profesjonalizacja i edukacja

Wśród odpowiedzi pojawiły się sugestie, aby Kościół tworzył odpowiednie grupy osób znajdujących się na mediach społecznościowych. Takich ludzi należy odpowiednio przeszkolić i zatrudnić do pracy w celu promocji Kościoła i jego przesłania. Respondenci zwracali uwagę na to, że media społecznościowe są potężnym narzędziem i używane profesjonalnie przez ludzi Kościoła przyniosą pozytywne rezultaty. Często powtarzało się stwierdzenie, że należy przygotować profesjonalistów do pracy w mediach społecznościowych dla Kościoła poprzez studia, warsztaty czy szkolenia medialne. Sugerowano, że Kościół powinien mieć swoją własną platformę niezależną od Facebooka.

Jeśli chodzi o profesjonalizację działań, wskazywano, że należy szkolić zarówno świeckich, jak i księży oraz osoby konsekrowane. Koniecznie należy zadbać, aby – szczególnie w przypadku kapłanów – znaleźć równowagę między byciem w mediach społecznościowych i w realnej pracy. Z drugiej strony sugerowano, że praca w mediach społecznościowych jest również pracą realną. Należy przygotować szczegółowe zasady używania mediów społecznościowych w Kościele i przez ludzi Kościoła. Zauważono, że prewencja w tej dziedzinie jest szczególnie wskazana, oznacza to przygotowanie odpowiednich szkoleń, regulacji, przepisów, aby nie działać bez odpowiedniej strategii i nie popełniać błędów.

Powtarzało się stwierdzenie, że należy przygotowywać odpowiednie zasady etyczne używania mediów społecznościowych, swego rodzaju katolickie kodeksy etyczne. Stałym stwierdzeniem było zachęcanie Kościoła do kształcenia odbiorców mediów społecznościowych przez kursy, szkolenia i seminaria. Zwracano szczególną uwagę na rolę na młodych ludzi i ich rodziców w procesie kształcenia do właściwego odbioru treści, rozumienia procesów zachodzących w mediach społecznościowych, aby uniknąć hejtu, nienawiści i niemoralności, które są obecne w Internecie.

Wiele osób zwracało uwagę na szczególną rolę kapłanów w pracy w mediach społecznościowych. W tym miejscu warto wspomnieć, że papież Benedykt XVI w Orędziu na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu,

³⁷ Por. N. Bing, *Kenya Decides: Kiswahili, social media and politics in Kenya's 2013 general Elections*, „Journal of African Media Studies” 7(2015), nr 2, s. 166.

kilkakrotnie zachęcał kapłanów do działań w sferze mediów społecznościowych. Zresztą sam tytuł tego orędzia nawiązuje do pracy kapłańskiej: „Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa”. W kontekście ekspansji Kościoła i przyrostu powołań w Afryce, te słowa nabierają szczególnego znaczenia. Benedykt XVI stawia konkretne wymagania kapłanom: „Od księży natomiast wymaga się, by potrafili być obecni w świecie cyfrowym w sposób zawsze wierny przesłaniu ewangelicznemu, by odgrywali właściwą sobie rolę animatorów wspólnot, które w dzisiejszych czasach coraz częściej wyrażają się poprzez różnorodne <głosy>, pochodzące ze świata cyfrowego, i by głosili Ewangelię, wykorzystując oprócz tradycyjnych, również audiowizualne środki nowej generacji (zdjęcia, wideo, animacje, blogi, strony internetowe), które stwarzają nieznane dotąd okazje do dialogu i są przydatne także w ewangelizacji i katechezie”³⁸. Stąd wniosek, że w dzisiejszym świecie wręcz obowiązkiem kapłana jest obecność i praca w świecie mediów społecznościowych, a także ewangelizacja przez nowe formy komunikacji ze społeczeństwem. Wynika z tego, że Kościół powinien zaaplikować wszelkie możliwe narzędzia do realizacji swoich zadań, a przede wszystkim do wypełnienia nakazu Jezusa do głoszenia Ewangelii we wszystkich zakątkach świata.

3.2. Ewangelizacja

W wielu odpowiedziach pojawiało się bezpośrednie stwierdzenie, że media społecznościowe powinny służyć ewangelizacji świata, a nawet przede wszystkim do ewangelizacji. Respondenci sugerowali, że rolą mediów społecznościowych jest tworzenie świadomości istnienia Boga. Dzięki nim ludzie mogą dzielić się swoją wiarą i ta wiara może wzrastać. Według badanych Kościół powinien przekazywać wiarę poprzez profesjonalne działania w mediach społecznościowych.

Zachęcano, aby uwrażliwiać młodych ludzi do dzielenia się wiarą w mediach społecznościowych, ponieważ wielu z nich się wstydzi; należałoby zachęcać do dyskusowania o wierze, towarzyszenia młodym ludziom i pomagania w rozeznawaniu duchowym. Ten najszybszy środek komunikacji w dzisiejszym świecie pomaga przede wszystkim dotrzeć do młodych ludzi. Z powodu popularności WhatsAppa w Afryce, wiele osób zachęcało do używania właśnie tego narzędzia do ewangelizacji.

Odnosząc się do powyższych sugestii należy przypomnieć, że nowoczesne środki komunikacji powinny być dla Kościoła wsparciem w ewangelizacji, przekazywaniu informacji, a także w obronie Kościoła. „Kościół korzysta z nich chętnie w celu dostarczania informacji o sobie samym i poszerzenia granic ewangelizacji, katechezy i formacji, i uważa posługiwanie się nimi za odpowiedź na przykazanie Pana: <Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię

³⁸ Benedykt XVI, *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*, Watykan, 24 stycznia 2010, <https://www.paulus.org.pl/223,44-sdssp-benedykt-xvi-2010> (dostęp: 03.03.2019).

wszelkiemu stworzeniu!> (Mk 16,15)³⁹. Powyższe słowa Jana Pawła II napisane w 2005 roku tuż przed jego śmiercią, okazały się prorocze. W dzisiejszym świecie trudno byłoby realizować zadania w Kościele bez choćby najmniejszej pomocy ze strony mediów społecznościowych. Postępujący rozwój technologiczny skłania ludzi Kościoła do tego, aby jednak coraz więcej korzystać z dobrodziejstwa nowych mediów.

Z kolei papież Franciszek w *Orędziu* na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zachęca do rzetelnej pracy w nowych środkach komunikacji: „Ważna jest czujność i obecność Kościoła w świecie komunikacji, aby rozmawiać ze współczesnym człowiekiem i prowadzić go na spotkanie z Chrystusem (...). W tym kontekście rewolucja środków przekazu i informacji jest wielkim i ekscytującym wyzwaniem, wymagającym nowej energii i nowej wyobraźni, by przekazywać innym piękno Boga”⁴⁰. Czujność, o której mówi papież dotyczy po części zrozumienia znaczenia tych nowych narzędzi, ale również profesjonalnego kształcenia ludzi do realizacji zadań ewangelizacyjnych w świecie o zupełnie innej komunikacji, niż to miało miejsce 20-30 lat temu.

3.3. Publikowanie

W kwestii treści publikowanych w katolickich mediach społecznościowych, ankietowani zwracali uwagę na to, aby pojawiało się tam jak najwięcej materiałów związanych z fragmentami z Biblii wraz z komentarzem czy cytatów związanych z duchowością. Zachęcano do transmitowania na żywo wydarzeń kościelnych, wstawiania odpowiednich memów i gifów. Sugerowano także szeroką publikację chrześcijańskich czasopism i filmów.

Proponowano, aby media społecznościowe w znacznej mierze służyły rozprzestrzenianiu informacji związanych z Kościołem. Pojawiło się wiele głosów mówiących o publikowaniu doktryny Kościoła w wielu aspektach. Sugerowano, aby dbać o odpowiedni nadzór i kierownictwo nad osobami publikującymi w imieniu Kościoła. Należałoby również dbać o samodyscyplinę w tym, co jest publikowane i jednocześnie pamiętać, że informacja w mediach społecznościowych dochodzi do ogromnych rzesz ludzi.

Respondenci bardzo często podkreślali, że ogromną rolę w publikowaniu treści mają kapłani. Oto niektóre wypowiedzi przetłumaczone na język polski: „należy szkolić kapłanów i osoby konsekrowane w zakresie mediów społecznościowych”, „księża i osoby konsekrowane mają w Afryce szczególną rolę do spełnienia w związku z mediami społecznościowymi”, „księża powinni zachować odpowiednią równowagę pomiędzy pracą w świecie realnym i pracą

³⁹ Jan Paweł II, *Szybki rozwój, List Apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu*, Watykan 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html (dostęp: 13.04.2019).

⁴⁰ Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, Watykan, 24 stycznia 2014, <https://www.paulus.org.pl/219,48-dzien-srodkow-spoledcznego-przekazu-2014> (dostęp: 03.03.2019).

w świecie wirtualnym”, „Kościół powinien zachęcać księży i osoby konsekrowane do szkoleń z zakresu mediów społecznościowych”, „księży poprzez media społecznościowe mają ważną rolę do spełnienia jeśli chodzi o komunikację w Kościele”.

W tym kontekście ponownie warto wspomnieć orędzie Benedykta XVI na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Papież napisał, że dzięki nowym środkom komunikacji kapłani będą odkrywać przed wiernymi prawdę o Chrystusie. Zachęcał do dobrego przygotowania się kapłanów w okresie formacji do pracy z nowoczesnymi środkami przekazu⁴¹. „Was, drodzy kapłani, ponownie zachęcam, byście w mądry sposób wykorzystywali te wyjątkowe możliwości, jakie daje współczesna komunikacja. Niech Pan uczyni z was żarliwych głosicieli Dobrej Nowiny także na nowej <agorze>, jaką stworzyły dzisiejsze środki przekazu”⁴². Od początku XXI wieku formacja kapłanów zawiera wiele elementów związanych z Internetem i nowymi możliwościami komunikacji z wiernymi. Również osoby konsekrowane i świeccy związani z Kościołem coraz częściej używają tych nowoczesnych narzędzi do informowania o działaniach Kościoła, ewangelizowania i dwustronnej komunikacji w zasadzie z każdym zainteresowanym.

3.4. Potężne narzędzie komunikacji

Stosunkowo często w odpowiedziach respondentów pojawiały się stwierdzenia związane z przyszłością mediów społecznościowych. Zwracano uwagę na to, że mamy do czynienia z ewolucją, a nie tylko trendem, który zniknie i że to narzędzie będzie coraz potężniejsze i coraz mocniej będzie wpływało na wzajemną komunikację.

Ankietowani pisali dość często, że im szybciej Kościół dostosuje się do tego narzędzia, tym osiągnie większe korzyści w swojej działalności. Kościół podjął już wiele kroków w tej kwestii, ale oczekiwania są o wiele większe. Sugerowano, że media społecznościowe to potężne narzędzie wpływu na ludzi, to ziemia święta Kościoła dla ewangelizacji i służby wiernym.

Media społecznościowe mogłyby być używane przez Kościół do przekazywania informacji, socjalizacji, pracy wśród najuboższych, a nawet do pomocy duchowej i do kierownictwa duchowego. Celem powinno być dotarcie do jak największej liczby ludzi. Dzięki temu potężnemu narzędziu Kościół będzie mógł się rozrastać.

Przywołując słowa papieża Franciszka należy wspomnieć, że jako głowa Kościoła wiele razy odnosił się do mediów społecznościowych i widział w nich siłę dla Kościoła: „Komunikacja pomaga nadać kształt powołaniu misyjnemu całego Kościoła, a sieci społecznościowe są obecnie jednym z miejsc, w których trzeba żyć tym powołaniem i odkryć na nowo piękno wiary, piękno spotkania z Chrystusem. Także w kontekście komunikacji potrzebny jest Kościół,

⁴¹ Benedykt XVI, dz. cyt.

⁴² Tamże.

który potrafi nieść ciepło, by rozpalać serce”⁴³. Stąd wniosek, że nowoczesne środki komunikacji powinny na stałe gościć w parafiach, duszpasterstwach, szkołach katolickich i w innych działaniach duszpasterskich. Dotyczy to również Afryki, gdzie Kościół bardzo szybko rozwija się i kształci się coraz więcej kapłanów. Czasami jeszcze można spotkać się z oporem co do używania tych nowoczesnych narzędzi w pracy na rzecz Kościoła. Natomiast większym wyzwaniem na przyszłość będzie jakość przekazywanych treści, sposób komunikowania oraz napięcie pomiędzy tzw. światem wirtualnym i światem realnym.

3.5. Krytyka Kościoła

Znaczna liczba respondentów wskazywała na to, że Kościół nie podejmuje wystarczających działań w temacie mediów społecznościowych. Faktem jest, że świeckie treści zdominowały całkowicie media społecznościowe. Zatem Kościół powinien podjąć o wiele większą odpowiedzialność za używanie i działalność w mediach społecznościowych. Należy zaakceptować media społecznościowe jako rzeczywistość i znaleźć sposoby na ewangelizację przez to narzędzie. Obecność w mediach społecznościowych dla Kościoła stała się normą i nowym areopagiem, na którym można spotkać ludzi, zaangażować ich i ewangelizować. Należy przynaglać ludzi Kościoła do używania tego narzędzia.

Pojawiały się głosy, że w zasadzie media społecznościowe to jedyna rzeczywistość, która może połączyć Kościół z młodymi ludźmi. Większość respondentów zauważyła, że Kościół mógłby być bardziej otwarty na media społecznościowe, bardziej aktywny, aby przygotować nowe pokolenie do używania ich. Kościół musi być obecny w tym obszarze rzeczywistości, ponieważ media społecznościowe stały się językiem młodych ludzi.

Również autorytety kościelne muszą docenić i znaleźć sposoby na promocję mediów społecznościowych i na ewangelizację w nich. Należy iść z duchem czasu, za znakami czasu, a media społecznościowe z pewnością nimi są. Wskazywano, że Kościół jest zbyt powolny w korzystaniu z mediów społecznościowych, zrobił jeszcze zbyt mało w tej kwestii, a liderzy Kościoła powinni angażować się w media społecznościowe. Jeśli chodzi o Afrykę, to księża i osoby konsekrowane mają uprzywilejowaną rolę na tym kontynencie, dlatego tym bardziej powinni być angażowani w działania w mediach społecznościowych.

W tym miejscu warto przytoczyć słowa Jana Pawła II, który już w 2005 roku widział świetlaną przyszłość dla ewangelizacji związaną z nowoczesnymi sposobami komunikacji: „Rozliczne są wyzwania stojące przed nową ewangelizacją w świecie tak bogatym w możliwości komunikowania, jak nasz”⁴⁴. Jan Paweł II przewidywał to, co za kilka lat stało się normą we wzajemnej komunikacji, także w Kościele. W zasadzie dzisiaj trudno jest sobie wyobrazić pracę

⁴³ Franciszek, dz. cyt.

⁴⁴ Jan Paweł II, dz. cyt.

duszpasterską i komunikację z wiernymi bez użycia nowoczesnych środków, jakimi są media społecznościowe. Z powyższych badań wynika, że również w Afryce media społecznościowe zajmują coraz ważniejsze miejsce w działalności Kościoła katolickiego.

Podsumowanie

W wyniku przeprowadzonych badań nasuwa się kilka wniosków. Kościół katolicki w Kenii ma do dyspozycji potężne narzędzia ewangelizacji – media społecznościowe. Z powodu szerokiej dostępności Internetu w tym kraju, media społecznościowe docierają do ogromnych rzesz ludzi. Wierni Kościoła katolickiego są świadomi ważności tych nowych narzędzi i jasno artykułują potrzebę ewangelizacji, promocji i informowania z pomocą tych narzędzi. Zauważają, że profesjonalizacja w tym względzie jest przyszłością dla Kościoła. Równocześnie szeroko pojęta edukacja w dziedzinie mediów społecznościowych będzie pomocna do osiągnięcia zadanych celów. Coraz większa świadomość i aktywność w mediach społecznościowych powoduje zdrową krytykę działań Kościoła w tym względzie. Ta krytyka może doprowadzić do konkretnych, a nawet nowatorskich rozwiązań związanych z aktywnością przedstawicieli Kościoła katolickiego w mediach społecznościowych.

Przeprowadzone badania wskazują na dużą znajomość mediów społecznościowych wśród Kenijczyków. Najczęściej używanym jest WhatsApp, co jest dość nietypowe w porównaniu z bardzo dobrze rozwiniętymi krajami spoza kontynentu afrykańskiego. Badania wykazały, że media społecznościowe są używane w Kenii między innymi do szukania informacji, do przekazywania informacji i do edukacji. Respondenci z kręgu Kościoła katolickiego chętnie sięgają po te narzędzia do ewangelizacji.

Wiadomości i informacje tekstowe są najczęściej publikowane, ale można znaleźć w kenijskich mediach społecznościowych coraz więcej zdjęć i treści wideo. Dodatkowo, w związku z religią, ankietowani chętnie dzielą się swoją wiarą, a także informują i zapraszają na wydarzenia religijne swoich odbiorców.

Badania jakościowe ukazały duże zainteresowanie respondentów działalnością w mediach społecznościowych na rzecz Kościoła, a także pozwoliły na sformułowanie konkretnych propozycji związanych z dalszym rozwojem tego sektora. Co do przyszłych działań Kościoła na polu mediów społecznościowych, ankietowani dzielą się między innymi pomysłami związanymi z profesjonalizacją działań i szerzeniu wiedzy o mediach społecznościowych.

Media społecznościowe w Kenii zyskują popularność, co wywołuje kolejne pytania dotyczące roli, jaką powinny odgrywać w życiu codziennym, w społeczeństwie i w Kościele⁴⁵. Indra de Lanerolle w 2013 roku zauważył, że liczba użytkowników Internetu w Kenii była dziesięć razy większa niż w Etio-

⁴⁵ Por. M. N. Ndlela, T. Tufte, dz. cyt., s. 244-245.

pii. Ale z roku na rok Internet na kontynencie afrykańskim stawał się coraz bardziej dostępny, a nie tylko jak było wcześniej – dla elity⁴⁶. W Kenii w ostatnich latach nastąpił przyrost liczby osób korzystających z telefonów komórkowych, jak również z Internetu. w związku z tym nastąpił także przyrost osób korzystających z mediów społecznościowych takich jak Facebook, Twitter i WhatsApp. Te media stają się z roku na rok coraz bardziej integralną częścią kenijskiego społeczeństwa i wpływają na zmiany kulturowe oraz na zachowania społeczne⁴⁷.

Media społecznościowe to wyjątkowe narzędzie do misji ewangelizacyjnej Kościoła, zwłaszcza wśród młodzieży, jeśli zostanie pozytywnie zastosowane. Podobne stwierdzenie zostało wypowiedziane przez Sekretarza Komitetu Młodzieży Biskupów Katolickich Nigerii (CBCN), ks. Charlesa Ndubisi⁴⁸. Kontynuował: „Mam na myśli media społecznościowe, Facebook, Twitter, WhatsApp, stronę internetową, przemysł filmowy, kino itp. Zachęcam ludzi, którzy są zdolni do wspierania Kościoła w ewangelizacji tych obszarów, w celu wykorzystania ich jako drogi do propagowania przesłania Ewangelii”⁴⁹. Coraz więcej biskupów, kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich w Afryce rozumie potrzebę formacji i profesjonalnego przygotowania do pracy w środkach społecznego przekazu, a szczególnie w mediach społecznościowych.

Coraz bardziej intensywne korzystanie z mediów społecznościowych ma znaczący wpływ na kultury krajów Afryki. Te kultury zmieniają się w niektórych aspektach poprzez nowe technologie komunikacyjne. Dzisiaj nie jest zasadnym pytanie, czy te kultury się zmieniają, ale jak się zmieniają z powodu nowych mediów i nowych sposobów komunikacji⁵⁰.

Minęło już ponad 25 lat od wynalezienia World Wide Web. W tak krótkim czasie Internet doprowadził do rozwoju komunikacji cyfrowej i zaczął rewolucjonizować politykę, ekonomię, społeczeństwo i Kościół, także w Afryce. Jeśli chodzi o Kościół i teologię, to można mieć wrażenie, że wciąż staramy się nadrobić zaległości⁵¹. Być może Kościół Afrykański, dzięki swojej żywotności i sile oraz dzięki badaniom naukowym, stanie się niebawem wzorem dla Kościoła powszechnego we właściwym wykorzystywaniu mediów społecznościowych.

⁴⁶ Por. I. de Lanerolle, *The rise of social media in Africa*, *Africa Media Online*, August 2013, s. 98, https://www.researchgate.net/publication/271205465_The_Rise_of_Social_Media_in_Africa (dostęp: 28.06.2019).

⁴⁷ Por. M. N. Ndlela, A. Mulwo, dz. cyt., s. 277-278.

⁴⁸ Por. Ch. Ndubisi, <https://www.csnigeria.org/newsdetail.php?tab=513> (dostęp: 24.06.2019).

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. T. Förster, J. Schlehe, *Media and mediality in African societies*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 1, s. 4.

⁵¹ Por. R. P. Reimann, dz. cyt., s. 67.

Social Media as a Tool for Evangelization and Communication in Kenya

Summary

The Catholic Church in Africa develops, the number of believers grows, as does the number of priestly and religious vocations. That is why it is important to research the new communication trends in Africa in order to help the Catholic Church in its evangelization mission. Young priests, consecrated and lay people in Africa more and more often take advantage of social media in their work. The research was conducted using a questionnaire method and a free interview method. In order to execute the research in a precise and reliable manner, a trip to Kenya and Nairobi for a few weeks was organized. The research question was to determine how the Catholic Church in Kenya could make better use of social media for information, promotion and evangelization purposes. The research would be a contribution to the professionalization of published content in social media by people actively involved in the Catholic Church in Kenya.

Key words: social media, Africa, evangelization, communication, church.

Bibliografia

- Akin Iwilade, *Crisis as opportunity: youth, social media and the renegotiation of power in Africa*, „Journal of Youth Studies” 2013, s. 1054-1068.
- Babbie Earl, *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Bartosik-Purgat Małgorzata, *Media społecznościowe na rynku międzynarodowym perspektywa indywidualnych użytkowników*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2016.
- Benedykt XVI, *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*, Watykan, 24 stycznia 2010, <https://www.paulus.org.pl/223,44-sdssp-benedykt-xvi-2010> (dostęp: 03.03.2019).
- Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Africae Munus*, nr 145, Ouidah 2011, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html (dostęp: 24.06.2019).
- Charles Ndubisi, <https://www.csnigeria.org/newsdetail.php?tab=513> (dostęp: 24.06.2019).
- Chmielewski Mirosław, *Ewangelizacyjna misja Kościoła w social media*, „Studia Leopoliensia” 10(2017), 191-205.
- Fides News Agency (Fides), *Vatican – Catholic Church Statistics 2018*, http://www.fides.org/en/news/64944-VATICAN_CATHOLIC_CHURCH_STATISTICS_2018 (dostęp: 28.06.2019).
- Franciszek, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, Watykan, 24 stycznia 2014, <https://www.paulus.org.pl/219,48-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2014> (dostęp: 03.03.2019).
- Indra de Lanerolle, *The rise of social media in Africa*, „Africa Media Online”, August 2013, s. 96-98, https://www.researchgate.net/publication/271205465_The_Rise_of_Social_Media_in_Africa (dostęp: 28.06.2019).
- Internet World Stats, <https://www.internetworldstats.com/stats1.htm> (dostęp: 04.07.2019).
- Introduction, *From analogue to digital social media in Africa*, „Journal of African Media Studies” 7(2015), nr 2, s. 105-107.

- Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa*, nr 6, Jaunde 1995, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html (dostęp: 24.06.2019).
- Jan Paweł II, *Szybki rozwój. List Apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu*, Watykan 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html (dostęp: 13.04.2019).
- Kate Cox, William Marcellino, Jacopo Bellasio, Antonia Ward, Katerina Galai, Sofia Meranto, Giacomo Persi Paoli, *Social media in Africa, A double-edged sword for security and development, Research report*, https://www.undp.org/content/dam/rba/docs/Reports/UNDP-RAND-Social-Media-Africa-Research-Report_final_3%20Oct.pdf (dostęp: 28.06.2019).
- Martin N. Ndlela, Abraham Mulwo, *Social media, youth and everyday life in Kenya*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 2, s. 277-290.
- Martin Nkosi Ndlela, Thomas Tufte, *Making sense and use of new media in Sub-Saharan Africa*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 2, s. 243-246.
- Natascha Bing, *Kenya Decides: Kiswahili, social media and politics in Kenya's 2013 general Elections*, „Journal of African Media Studies” 7(2015), nr 2, s. 165-183.
- Portland, *How Africa Tweets*, <https://portland-communications.com/pdf/How-Africa-Tweets-2018.pdf> (dostęp: 28.06.2019).
- Ralf Peter Reimann, *Uncharted Territories, The Challenges of Digitalization and Social Media for Church and Society*, „The ecumenical review” 69(2017), nr 1, s. 67-79.
- Reuters, *Facebook rakes in users in Nigeria and Kenya, eyes rest of Africa*, <https://www.reuters.com/article/us-facebook-africa-idUSKCN0RA17L20150910> (dostęp: 28.06.2019).
- Golob Polona, *The Popularity of Social Media in Africa – From Free Speech to Saving the Economy*, <https://gfluence.com/popularity-social-media-africa-free-speech-saving-economy/> (dostęp: 02.02.2017).
- Sean Jacobs, *Instagramming Africa*, „Journal of African Media Studies” 8(2016), nr 1, s. 91-102.
- Till Förster, Judith Schlehe, *Media and mediality in African societies*, „Journal of African Media Studies” 9(2017), nr 1, s. 3-15.
- We are social, *Digital in 2019: Global overview*, <https://wearesocial.com/blog/2019/01/digital-2019-global-internet-use-accelerates> (dostęp: 16.07.2019).
- William Gumede, *Rise in censorship of the Internet and social media in Africa*, „Journal of African Media Studies” 8(2016), nr 3, s. 413-421.

MAREK MALEC *

Muzyka liturgii sakramentu małżeństwa w aspekcie historycznym

Choć uznaje się, że przed Soborem Watykańskim II przy udzielaniu sakramentu małżeństwa nie stosowano żadnych śpiewów poza hymnem do Ducha Świętego¹, to wnikliwa analiza materiału źródłowego prowadzi do wniosku, że istniały w historii różne praktyki muzyczne obecne w takiej liturgii.

1. Muzyka ślubna w starożytności

Pierwsze informacje na temat muzyki w obrzędzie zawarcia małżeństwa można odnaleźć w starożytnych przekazach. Ukazane są one głównie w poezji homerycznej – w *Odysei* i *Iliadzie*. Mieści się w nich opis przyjęcia weselnego zawierający wzmianki o tancerzach, graniu na flecie, śpiewaniu specjalnej pieśni, nakładaniu welonu, zapalaniu świecy i innych praktykach. W *Iliadzie* występuje nazwa pieśni weselnej *hymen*, która oznacza też greckiego boga zaślubin. O bogatej tradycji muzycznej mówią również starożytne epitalamia².

Znaną praktyką była też procesja przejścia z przyjęcia weselnego do domu rodzinnego. Towarzyszyły jej konkretne śpiewy, muzyka, taniec z niesieniem pochodni. W czasie procesji koronowano małżonkę, ale również praktykowano inne zwyczaje – m.in. do dziś uroczyscie celebrowane przejścia przez próg domu³. Po przybyciu do nowego domu żona była witana przez teścia i jadła owoce, daktyle, orzechy, figi, które były symbolem dobrobytu. W sypialni pan młody rozluźniał pas swojej żony i wszyscy dookoła zebrani zaczęli krzy-

* Marek Malec – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2316-1638>; e-mail: marekmalec@op.pl

¹ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów*, cz. 2, Lublin 1964, s. 146.

² Zob. *Epitalamia antyczne czyli antyczne pieśni weselne*, opr. M. Brożek, Warszawa-Poznań 1999.

³ Por. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano Alla luce della Bibbia*, Torino 1984, s. 74.

czyć, żeby odpędzić złośliwe duchy⁴. W czasie przejścia do sypialni pana młodego wykonywano *epithalamium*. Wspomniane tradycje homerowskie dotyczyły Grecji, ale można przypuszczać, że były praktykowane także w innych helleńskich miastach⁵.

2. Muzyka ślubna w Biblii

W Starym Testamencie mówi się o ceremonii ślubnej, w czasie której śpiewa się pieśni miłosne (Jr 16,9) nacechowane weselem i radością. Śpiew ten odbywał się w towarzystwie „hałaśliwego orszaku” muzyki i bębnow (1 Mch 9,39). Być może procesji narzeczonych towarzyszyły fragmenty *Pieśni nad Pieśniami* (np. Pnp 3,6)⁶. Bibliści stawiają hipotezę o „pieśniach weselnych” z uwagi na aluzje w tekście tej księgi, którego fragmenty utożsamia się ze starożytnym *epithalamium*⁷. Z kolei wspomnienie o „hałaśliwym orszaku” podsuwa także na myśl obecność starożytnego cymbału jako instrumentu weselnego, którego stary typ (Çilçele-teru'ah) miał brzmienie krzykliwe, hałaśliwe i towarzyszył zarówno weselom jak i innym uroczystościom⁸.

3. Świadcstwa patrystyczne

Zakłada się, że starożytne formy rytualne zawarcia małżeństwa były przejmowane przez chrześcijaństwo nawet do IV-V w.⁹ Brakuje jednak informacji na temat, jak chrześcijanie celebrowali swoje małżeństwo w starożytności¹⁰. Istnieją hipotezy, że liturgia pierwszych chrześcijan mogła być sprawowana w wersji mówionej i stroniła od przepychu¹¹.

Jan Chryzostom, przestrzegając młode małżeństwa przed tradycjami starożytnych kultur, pisał: „(...) niestosowne piosenki, szatańskie i niegodne śpiewy, zbiegowiska bezwstydných młodzieńców niszczą małżeństwo i mają zły wpływ na młodą żonę. (...) Jeśli bowiem ktoś przed zawarciem małżeństwa nie stroni od grania fletów i od głośnych pieśni, z czasem może zacząć czynić lub mówić coś niegodnego”¹². Przedstawiony cytat potwierdza fakt, że pierwsi

⁴ Por. A. Nocent, *Il matrimonio cristiano*, w: *I Sacramento. Teologia e storia della celebrazione*, red. A. Nocent, I. Scicolone, F. Brovelli, A. J. Chupungco, Genova 1986, s. 307.

⁵ Por. P. Dacquino, *Storia del...*, dz. cyt., s. 71-72.

⁶ Por. B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 285.

⁷ Por. H. H. Langkammer, *Księga Pieśni nad Pieśniami*, Poznań 2016, s. 36.

⁸ Por. R. Rak, „Miedź dźwięcząca i cymbał brumiący”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5-6 (1951), s. 414.

⁹ Por. *Historia dogmatów*, t. 3, *Znaki zbawienia*, red. H. Bourgeois, B. Sesboué, P. Tihon, 1999, s. 169.

¹⁰ Por. A. Nocent, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 305-313; G. Kandzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, s. 21.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, s. 167.

¹² Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 64.

chrześcijanie raczej stronili od praktyk typowych dla kultur pogańskich. Z drugiej strony wydaje się, że muzyka w celebracji małżeństwa była obecna już w starożytnym Kościele. Potwierdzać może to fakt, że św. Cecylia w czasie własnej uczty weselnej „śpiewała Panu”. Stąd wyprowadza się wniosek, że muzyka pierwszych chrześcijan w czasie uczt i wesel była tylko religijna i nabożna¹³.

Potwierdzają to również inne świadectwa. Św. Augustyn przywołuje nazwę starożytnego *epithalamium*, wyjaśniając, że jest to pieśń godowa opiewająca oblubieńca i oblubienicę w kontekście chrześcijańskim. Na tej podstawie zachęca Kościół do śpiewu i radości z tego powodu, że ma Chrystusa za Oblubieńca¹⁴. Również w innych miejscach św. Augustyn wspomina o pieśni godowej¹⁵. W innym fragmencie święty biskup ponownie wspomina *epithalamie*, zwracając się do „oblubienicy Chrystusa”, czyli Kościoła: „Jakże pięknie, jakby twoją pieśń weselną (*epithalamio*)¹⁶, śpiewają ci w Pieśni nad pieśniami, że miłość jest twym ukochaniem?”¹⁷. Natomiast w kontekście jedności wiary pyta: „Jaka to pieśń godowa?” (*carmen nuptiale*). I dalej: „Oto wśród pieśni pełnych radości (*cantica hilaritatis plena*) idzie sama oblubienica”¹⁸. Innym przykładem jest dzieło Bazylego z Ancyry „O dziewictwie”, w którym święty opisuje zaślubiny Chrystusa z dziewicą w obrazie zaślubin oblubieńczych. W opisie tym pojawiają się anioły, które śpiewają w momencie przejścia oblubienicy na ucztę weselną u Ojca¹⁹. Natomiast Paulin z Nolin pisze własne epithalamium na uroczystość zaślubin Juliana i Tyzyi (405/406) o charakterze typowo chrześcijańskim²⁰.

Orygenes natomiast stwierdza, że biblijna księga „Pieśni nad pieśniami” jest pieśnią weselną i hymnem weselnym: „poganie wzięli ją sobie jako hymn weselny i przyjęli jako pieśń tego rodzaju, bo istotnie *Pieśni nad pieśniami* jest hymnem weselnym”²¹. Z drugiej strony stwierdza, że jest to jedna z pięciu tysięcy pieśni, które skomponował Salomon, w tym przypadku weselna, jednak zaświadcza przy tym, że w Kościele nie istniał żaden zwyczaj ich wykonywa-

¹³ Por. R. Stańczak, *Święta Cecylia jako patronka muzyki*, „Śpiew Kościelny” 21(1907), s. 206.

¹⁴ Por. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*. Ps 36-57, Warszawa 1986, s. 159.

¹⁵ Por. tamże, s. 159, 177, 178, 183.

¹⁶ Por. Sancti Avrelli Augustini, *In Johannis Evangelium. Tractatus CXXXIV*, w: *Corpus Christianorum*, Typographi Brepols Editores Pontifici 1990, s. 492.

¹⁷ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, cz. 2, Homilia 65.3, Warszawa 1977, s. 126.

¹⁸ Sancti Avrelli Augustini, *Enarrationes in psalmos*, I-L, *Corpus Christianorum*, Typographi Brepols Editores Pontifici 1990, s. 511.

¹⁹ Por. L. Nieścior, *Zaślubiny oblubienicy z Logosem w De Virginitate Bazylego z Anyry*, „e-Patrologos” 1/2(2015), s. 25, online: <http://www.patrologia.uksw.edu.pl/sites/default/files/Zeszyt%201.2.2015.pdf>, (dostęp: 08.03.1019).

²⁰ Por. J. Pałucki, *Formowanie się chrześcijańskim obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 36(2016), s. 523-532.

²¹ Por. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, 1.1, w: tenże, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami...*, dz. cyt., s. 197.

nia: „pieśni te jednak nie tylko nie weszły do użycia w Kościele Bożym, lecz nawet nie wiadomo, kiedy albo gdzie były śpiewne”²². Hieronim wprost nazywa tę właśnie księgę „nuptiarum epithalamium”²³.

Epitalamia przetrwały jako gatunek pieśni. W średniowieczu i wiekach późniejszych utwory te nawiązywały do antycznych pieśni weselnych, a jej odmiana religijna (dewocyjna) rozwinęła się głównie w XVII w., zachowując klasyczny układ: poematy stychiczne, stroficzne, cykle utworów. W nich również nawiązywano do mistycznego porównania zaślubin Chrystusa z Kościołem oraz wykorzystywano je w innych uroczystościach, takich jak np. śluby zakonne. Przybierały także różne formy przeplatane tradycjami chrześcijańskimi²⁴.

4. Liturgia przed Soborem Trydenckim

Obrzęd sakramentu małżeństwa przez Soborem Trydenckim nie był ujednolicony. We Włoszech istniało wiele manuskryptów, które poświadczają, że śpiew liturgiczny od XI w. zależny był od sprawowanej Mszy świętej, która przeważnie była odprawiana z formularza o Trójcy Świętej. Używano wtedy jako *proprium missae* „Benedicta sit Sancta Trinitas” lub msze wotywnie o Maryi Dziewicy albo Duchu Świętym. Jednak częstotliwość występowania w średniowiecznych źródłach „Mszy o Trójcy Świętej” wskazuje na pragnienie, aby zamieścić ją na pierwszym planie jako archetyp i podkreślić miłość, jaka zachodzi między osobami Trójcy Świętej. Rozróżnienie między osobami boskimi i jednością w bóstwie wydaje się przykładem analogii, którą należy przedstawić podczas celebracji liturgii małżeństwa²⁵. Także niektóre polskie księgi poświadczają zwyczaj odprawiania Mszy świętej z formularzem o Trójcy Świętej lub o Duchu Świętym przy udzielaniu sakramentu małżeństwa²⁶.

Z kolei we Francji w XII w. słowa błogosławieństwa małżeńskiego (*benedictio*) nabrały większego znaczenia, dlatego je śpiewano²⁷. Zachował się zapis muzyczny z neumami w kolejnych wydaniach *Sacerdotale Romanum* przynajmniej od 1554 r.²⁸ To jedyny zapis podany w tej księdze odnośnie do sakramentu małżeństwa. Umieszczona jest w nim formuła błogosławieństwa *Deus qui potestate* w formie prefacji i utrzymana w kolejnych wydaniach od 1554 do 1603 r. Mszał Pawła V (1614) już tego zapisu nie umieszcza.

²² Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*..., Prolog, 8, dz. cyt., s. 35-36.

²³ Por. Hieronim, *List 107.12*.

²⁴ Por. K. Mroczek, *Epitalamium staropolskie*, „Pamiętnik Literacki” 77/1, 85-100, 1986, s. 99.

²⁵ Inne formularze mszalne: XXXI *Incipit velatio nuptialis* w sakramentarzu weroniańskim, *Actio nuptialis* w sakramentarzu gelazjańskim, *Orationes ad sponsas velandas* w sakramentarzu gregoriańskim, por. A. Nocent, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 320, 348, 351.

²⁶ Zestawienie formularzy obrzędu zawarcia małżeństwa w starych agendach polskich zob. W. Abraham, *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa*, Lwów 1925, dodatek, s. 433, 438-439.

²⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, cz. 3, Poznań 2013, s. 290.

²⁸ Por. *Sacerdotale Romanum*, 1554, s. 32-34; 1555, s. 30-32; 1569, s. 32-34; 1576, s. 32-34; 1579, s. 32-34; 1585, s. 32-34; 1588, s. 27-28; 1597, s. 32-34; 1603, s. 32-34.

Płocki pontyfikał z XIII w. również odnotowuje wzmiankę o tym, że błogosławieństwo pary małżonków w czasie Mszy świętej powinno być uroczyste śpiewane na wzór prefacji. Tradycja ta przetrwała do XIX, a nawet do lat 60. XX w.²⁹

Dalej, chrześcijanie z kultury starożytnego Rzymu przejęli zwyczaj zwany welacją. Było to uroczyste błogosławieństwo nowożeńców przykrytych welonem w czasie sprawowania Mszy Świętej. Zwyczaj ten był już obecny w sakramentarzach: gregoriańskim, gelazjańskim i leoniańskim. Błogosławieństwo śpiewano w formie prefacji, co zachowane zostało do dziś w liturgiach lionńskiej i mediolańskiej³⁰.

5. Liturgia po Soborze Trydenckim

Sobór Trydencki zastrzegł zachowanie zwyczajów związanych z sakramentem małżeństwa dla poszczególnych krajów³¹. Równocześnie wylicza się, że od pojawienia się rytuału Piotrkowskiego aż do momentu opracowania nowego rytuału dla Polski w 1927 r. wydano około 60 opracowań, które mimo starań Soboru Trydenckiego różniły się także pod względem muzycznym. Rolę ujednolicenia ksiąg odgrywała w Polsce agenda bp. Marcina Kromera od 1574 r.³² Ponowienie wydania rytuału w XX w., ale jeszcze przed Vaticanum II, było kolejną próbą ujednolicenia ksiąg liturgicznych w Polsce³³. W obrzędzie liturgii sakramentu małżeństwa zamieszczonych jest kilka interesujących tekstów modlitw oraz świadectwo odmawiania (śpiewania³⁴) psalmów w czasie liturgii. Msza święta mogła być czytana bądź śpiewana (*cum cantu et solemnitate, sive privata tantum*)³⁵. W przypadku, gdy była śpiewana, odprawiana była jako *votiva privata* (bez *Gloria* i *Credo*) jako *ritus simplex*, ze śpiewem *in tono feriali*³⁶. *Gloria* i *Credo* były wykonywane natomiast podczas mszy ślubnej w niedzielę bądź inne dni świąteczne³⁷. Dla uzupełnienia tej informacji należy

²⁹ Por. B. Nadolski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 293, 303.

³⁰ Por. F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, „Ruch Biblijny” 14(1961), s. 54.

³¹ Por. tamże, s. 55.

³² Por. W. Nowak, *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednolicenia liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim*, w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574-1939)*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 63-65.

³³ Por. B. Gładysz, *O nowym rytuale dla Polski*, „Muzyka kościelna” 9(1929), s. 129.

³⁴ Por. *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiae Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 172.

³⁵ Por. *Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae romano-catholicae caeremoniarum*, Vilnae 1903, 90; A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny*, Płock 1931, s. 383.

³⁶ Por. A. Prumbs, *Mały ceremoniał dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1949, s. 256. *Tonus ferialis* dotyczy oracji, wykonywanej na jednym tonie, ze spadkiem F. D. w słowie „Oremus” i w ostatnim wyrazie oracji, por. J. Sierosławski, *Śpiew Rzymsko Katolickiego Kościoła*, Kraków 1900, s. 141.

³⁷ Por. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Consilii Tridentini*, Rome 1872, s. lv.

podać, że według niektórych źródeł, w Polsce uroczystość ślubna była zwyczajowo zawierana w niedzielę³⁸.

Kilka wieków temu obowiązywał nakaz odprawiania ślubów przed południem³⁹. Bp K. Szaniawski w XVIII w. w *Liście pasterskim* przypomina o tym nakazie z powodu nadużyć, które prowadzą do tego, że narzeczeni, a także goście weselni, przychodzą do kościoła nietrzeźwi, z muzyką i tańcami. Swoje napomnienie biskup kieruje do proboszczów, ażeby ci namawiali narzeczonych, by wraz ze swoimi gośćmi przychodzili do kościoła trzeźwi, skromni i bez muzyki⁴⁰. Świadcstwo niewłaściwego zachowania się gości podają również inne źródła, np.: „Niekiedy ze śpiewem i graniem wchodzi nawet do kościoła, jak to bywało w m. Nowej-Górze koło Krzeszowic”⁴¹.

Istnieje świadectwo wykonania na Wawelu, w czasie Komunii świętej podczas ślubu Katarzyny Austriackiej i Zygmunta Augusta, uroczystej kantaty skomponowanej przez Wacława z Szamotuł⁴². Z drugiej strony można przywołać jeszcze inne źródło, wedle którego „obecni w kościele, podczas dopełnienia obrzędu ślubnego zachowują się cicho, skupieni, polecając w modlitwach swoich zaślubiających się obłubieńców”⁴³. Praktyka obrzędów ślubnych była zatem różna.

Wydaje się też, że rola organisty przy okazji obrzędu ślubu była jasno określona. Wspomina to w swoim wykładzie liturgicznym A. Nowowiejski. Píše, że to kapłan rozpoczynał hymn *Veni Creator*, który podejmował organista sam lub na zmianę z chórem chłopców lub celebrazem wspólnie z ministrantem. Następnie organista odpowiadał *Amen* z towarzyszeniem organów po wersecie i modlitwie⁴⁴. Inne dokumenty podają, że to kapłan rozpoczynał hymn⁴⁵. Mógł on być śpiewany bądź czytany⁴⁶. Do czynności kapłana należał również śpiew po hymnie *Emitte spiritum...* i modlitwa. Po skończonym obrzędzie, kiedy młodzi odchodzą od ołtarza i idą modlić się przed obraz Matki Bożej, organista śpiewa *Pod Twoją obronę*, a następnie, kiedy młodzi wychodzą z kościoła do domu (czy to sprzed ołtarza Matki Bożej czy bezpośrednio), śpiewa kantyk *Magnificat*. Nowowiejski kończy słowami: „Jeśli po ślubie odprawia się msza św. śpiewana, organista po odpowiedzi *Sed libera nos a Malo*

³⁸ Por. *Obchody weselne...*, dz. cyt., s. 60, 69-70, 78, 110, 143, 157.

³⁹ Por. M. Laskowski, *Życie liturgiczne...*, dz. cyt., s. 110; J. Pelczar, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 9, s. CXLIII.

⁴⁰ Por. tamże, s. 456.

⁴¹ *Obchody weselne...*, dz. cyt., s. 259.

⁴² Por. J. U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, t. V, Puławy 1830, s. 335.

⁴³ Por. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny*, Płock 1931, s. 387.

⁴⁴ Por. tamże; [brak autora], *Posel Bojko w sejmie*, „Głos organistowski” 6(1905), s. 4.

⁴⁵ Por. *Mszał Rzymski*, Poznań 1965, s. 1412; O. G. Lefebvre, *Mszał Rzymski* z dodaniem nabożeństw i niesporów, Brugia 1931, s. 1847.

⁴⁶ Por. A. Guillois, *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej*, t. 3, Warszawa 1892, s. 479.

i po *Deo gratias*, przed błogosławieństwem kapłana, grać przestaje i milczy aż do czasu ukończenia modlitw i przemowy kapłana⁴⁷. Błogosławieństwo małżonków poprzedzała śpiewana modlitwa *Ojcze nasz*⁴⁸.

Podręczniki liturgiki wskazują jedynie, że przy odprawianiu jubileuszu małżeńskiego śpiewa się hymn *Ciebie Boże, chwalimy*⁴⁹ oraz: „Gdy sobie życzą z weselem obchodzić miłą pamiątkę, to kapłan zaśpiewa im *Veni Creator*, co im rozrzewni i przypomni ich prawdziwy dzień ślubu (...)”⁵⁰.

a. Psalm

Przed Vaticanum II czynnikiem formatywnym całego obrzędu zawarcia sakramentu małżeństwa albo błogosławienia kobiet po porodzie stały się psalmy: 127, 66, 120, 6, 37, 133, 19, 30, 36, 111 występujące w księgach liturgicznych, które w Polsce nazywano agendami⁵¹. Kolejne Psalm: 67, 89, 33 będą występować w posoborowym *Graduale Triplex*.

Pierwszym z nich jest Ps 127 *Beati omnes qui timent Dominum*. Ta część obrzędu to benedykcja rozpoczynająca się werselem Ps 127. Występuje on już w starych źródłach, jeszcze przed Soborem Trydenckim. Obecny jest zwyczajowo podczas błogosławieństwa nowożeńców w różnych miejscach i momentach obrzędu w zależności od źródła, np. po błogosławieństwie pierścionków przed Mszą świętą, po błogosławieństwie po modlitwie *Pater noster* albo po komunii św. lub też przy błogosławieństwie kobiet po celebracji⁵². Zaświadczają o tym różne rytuały/agendy zarówno przed Soborem Trydenckim jak i po, w tym m.in. agenda bp. Marcina Kromera⁵³, a także inne: krakowskie, wrocławskie, poznańskie, toruńskie, warmińskie, wileńskie, gnieźnieńskie, lwowskie. Księgi te nie mają nut, a wykonanie tego psalmu odbywa się przez recytację (łac. *dicat*). Z drugiej jednak strony w opracowaniach encyklopedycznych można przeczytać, że Ps 127 był śpiewany⁵⁴.

⁴⁷ Por. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny...*, dz. cyt., s. 385-387.

⁴⁸ Por. T. Kowalewski, *Liturgika czyli wykład obrzędów kościoła katolickiego*, Płock 1922, s. 70.

⁴⁹ Por. tamże, s. 71; J. Michalak, *Liturgika czyli Wykład Obrządków Kościoła Katolickiego*, Płock 1932, s. 95.

⁵⁰ X. S. J., hasło: *Małżeństwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. XIII, Warszawa 1880, s. 229.

⁵¹ Por. W. Nowak, *Agenda biskupa Marcina...*, dz. cyt., s. 45.

⁵² Por. W. Schenk, *Sakramenty święte*, cz. 2, Lublin 1964, s. 134-145; W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 435, 446-447, 451, 453, 455, 459; także rytuały: Powodowskiego 1591, s. 58, 61, wrocławski 1573, toruński 1734, s. 31, 35, 39; wrocławskie z 1582, s. 140-141, 157; 1682, s. 140-141, 1723, s. 157-158(pl), 164-165(niem.), 180, 1774, s. 185-186(pl), 192-193, 207 i 210(niem), w tym *Manuale Rituum et precum In usum sacerdotum archidiece-sis Wartislaviensis*, 1938, s. 57(pl.), 61(lac.), warmiński 1733, s. 150, 151; wileński 1630, s. 43 oraz *Rituale Romanum Ecclesiis Poloniae accomodatum. Typis officinae typographicae Catholicae*, Katowice 1927, s. 359-362; *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 172.

⁵³ Por. W. Nowak, *Agenda biskupa Marcina...*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁴ Por. C. Krakowiak, *Małżeństwo. D. Aspekt liturgiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wilk i inni, t. XI, Lublin 2006, kol. 1084.

Dopiero Rytuał z 1963 r. zaznacza, że po wymianie przyrzeczenia małżeńskiego i nałożeniu obrączek, kapłan bierze wszystkich zebranych na świadków dokonanego małżeństwa i wzywa do modlitwy za nowożeńców. Wtedy narzeczeni przyklękają, a zebrani wraz z towarzyszeniem organów śpiewają (*cantant*) Ps 127⁵⁵. O śpiewie tego psalmu mówi również *Mszał Rzymski*⁵⁶. Rytuał (1961) przewiduje melodię psalmu napisaną w notacji gregoriańskiej, podając pierwszą strofę w melodii, a następnie w dwurzędzie zapisując psalm w języku łacińskim po lewej stronie oraz w języku polskim po prawej, wytłuszczając *finalis* po prawej stronie i miejsca akcentu (za *Collectio Rituum* śpiew Ps 127 w tej właśnie formie umieszczają także późniejsze wydania śpiewnika ks. Siedleckiego⁵⁷). Po zakończeniu psalmu, kapłan śpiewa (*cantat*) *Kyrie, eleison*, na co zebrani odpowiadają *Christe, eleison, Kyrie, eleison*. Rytuał dalej podaje wezwanie kapłana (*sacerdos dicit*) do modlitwy *Ojcze nasz*, którą podejmują (*recitant*) zebrani. Koniec tej części związany jest z ponowną modlitwą kapłana, który śpiewa (*cantat*) wezwania na przemian z odpowiedziami ludu⁵⁸:

Rytuał z 1927 r. nie przewiduje śpiewu całej tej części, powiedziane jest jedynie, że kapłan odmawia ten psalm (*dicit psalmum*)⁵⁹. Dziś Ps 127 nie stanowi części obrzędu, ale jedynie proponowany jest w *Obrzędach Sakramentu Małżeństwa* w czasie liturgii słowa.

Rytuały polskie od XV w. przekazują obrzęd błogosławieństwa męzatki po ślubie. Był to zwyczaj polski, którego nie ma w *Rytuale rzymskim*⁶⁰. W obrzędzie tym pojawia się dziękczynny Ps 66 *Deus miseratur nostri*⁶¹. Niejednokrotnie także w tym obrzędzie występuje on razem z Ps 127, aż do rytuału z 1927 r. (s. 365), jednakże rytuał z 1963 r. rezygnuje z niego, pozostawiając do odmawiania jedynie Ps 66⁶².

Dwa pontyfikaty krakowskie przekazują średniowieczną tradycję wykonywania psalmów: 120 (*Levavi oculos meus in montes funde veniet auxilium mihi*), 6 albo 37 (*Domine ne in furore*) oraz 122 (*Ad te levavi oculos meos*). Wszystkie wymienione również związane są z obrzędem błogosławieństwa

⁵⁵ Por. *Collectio Rituum*..., dz. cyt., s. 168-171.

⁵⁶ Por. *Mszał Rzymski*, Poznań 1965, s. 1415.

⁵⁷ Por. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1973, s. 505-596; Kraków 1975, s. 505-506; Kraków 1982, s. 517-518.

⁵⁸ Por. *Collectio Rituum*..., dz. cyt., s. 168-171.

⁵⁹ Por. *Rituale Romanum*..., dz. cyt., s. 359, 361.

⁶⁰ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów*..., dz. cyt., s. 149-150; T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2003, s. 338.

⁶¹ Por. Rytuał Piotrowski 1631, s. 313-316, za: C. Krakowiak, *Sakrament małżeństwa*, Lublin 2018, s. 58, oraz inne takie jak: warszawski 1733, s. 151, wrocławskie 1582, s. 157, 1682, s. 157, 1723 s. 180(łac.) i 183(niem.), 1774, s. 206 (łac.) i 209 (niem.), 1938, s. 56-57; toruński 1723, s. 34; wrocławski 1574, s. 40; wileński 1630, s. 45-46; Powodowskiego 1591, s. 58; *Manuale Rituum et precum In usum archidioecesis Wratislaviensis* 1931, s. 56-57(pl), 60-61(łac.) oraz współczesne *Rituale Romanum*..., 1927, s. 363, *Collectio Rituum*..., Katowice 1963, s. 186-187.

⁶² Por. *Collectio Rituum*..., dz. cyt., s. 179.

i zachowane w pontyfikale Tomasza Strzępińskiego, natomiast Ps 120 u Zbigniewa Olseśnickiego i Fryderyka Jagiellończyka⁶³.

Niektóre omówione wyżej psalmy nie znalazły miejsca w polskich obrzędach po Vaticanum II, natomiast mogą stanowić one inspirację do tworzenia nowych pieśni na tę uroczystość.

b. Proprium missae

Trzeba zwrócić uwagę na ogólny fakt, że części zmienne, występujące przed Vaticanum II, są takie same, jak prezentowane w antyfonarzach gregoriańskich z VIII-IX w.⁶⁴ Natomiast w VI w. pojawia się osobny formularz mszalny „za małżonków”⁶⁵. Do tego z czasem dochodzą zmienne części Mszy świętej zamieszczone wraz z formularzem *Missa pro sponso et sponsa*⁶⁶.

Pierwsza msza, *Deus Israel conjugat vos*, została zebrana w drugiej połowie IX w.⁶⁷. Jej intorit brzmi: *Bóg Izraela niechaj was połączy*. Słowa zaczerpnięte są z Tb 7, 15 i 8, 19 i Ps 127. Graduał jest kolejną częścią Ps 127 z wezwaniem kapłana zaczerpniętym z Ps 19. W czasie wielkanocnym w miejsce graduału śpiewa się aklamację *Alleluja, alleluja*. Ta część znów zbudowana jest z Ps 19 lub 16 i 133. Potem następuje *traktus*, który złożony jest z kolejnych słów Ps 127 i *alleluja, Mittat vobis* oraz *Benedicat vobis*. Offertorium złożone jest z wersetów Ps 30. Antyfonę komunijną ponownie stanowią słowa Ps 127.

Inne *proprium missae*, już po Soborze Watykańskim II, prezentuje *Graduale Simplex* z tytułem *Pro sponsis*⁶⁸. Warto zwrócić uwagę na nią ze względu na zamieszczone teksty. Introit zamieszcza słowa antyfony wraz z Ps 36 *Noli aemulari in malignantibus*. Następnie podany jest *Psalmus responsorium*, który złożony jest z wersetów Ps 111 *Potens in terra. Alleluja* obejmuje Ps 19 *Exultat te Dominus*. Następuje *Antiphona ad offertorium* wraz z Ps 36. Natomiast *Antiphona ad communionem* wraz z Ps 127 to ostatnia część mszy.

⁶³ Por. M. Saczyńska, *Rytuały kościelne związane z małżeństwem w Polsce późnego średniowiecza (na podstawie pontyfikałów krakowskich z XV w.)*, w: *Manželství v pozdním středověku: rituály a obyčaje*, red. P. Kras, M. Nodl, Praha 2014, s. 74.

⁶⁴ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Ancora 1959, s. 467.

⁶⁵ Por. B. Sesboué, *Historia dogmatów*, t. 3, *Znaki Zbawienia*, Kraków 1999, s. 170.

⁶⁶ Formularz mszalny z antyfonami podanymi w treści wykorzystywano w Mszy świętej we wszystkie dni poza niedzielą, świętami pierwszej i drugiej klasy oraz w wigilię i oktawy uprzywilejowane, w których dołącza się modlitwy z Mszy za nowożeńców wraz z uroczystym błogosławieństwem i w te dni odprawiano z dnia. Por. *Mszał Rzymski*, Poznań 1965, s. 1416; Formularz mszy wotywniej pro sponso et sponsa opisano na podstawie źródeł: *Graduale de tempore et de sanctis...*, Ratisbone 1871, s. 119-122; *Liber Gradualis*, Solesmes 1895, s. [125]-[129]; *Liber Usualis*, Solesmes 1903, s. 1069-1073; Z. Baranowski, *Małżeństwo*, Poznań-Warszawa-Lublin 1956, s. 77-79; *Obrzędy mszy świętej*, Paris 1970.

⁶⁷ Por. J. Boe, *Deus Israel and Roman introits*, w: *Chant and notation in south Italy and Rome before 1300*, red. J. Boe, Routledge 2017, s. 125.

⁶⁸ Por. *Graduale Simplex In Usum Minorum Ecclesiarum*, Libreria Editrice Vaticana 2007, s. 379-384.

Kolejne śpiewy gregoriańskie *Pro sponsis* podaje współczesne *Graduale Triplex*⁶⁹. Całość wykorzystuje fragmenty Ps 67, Ps 89; Ps 33. Msza zawiera trzy propozycje Introitu wraz z fragmentami Ps 67,6.7.36; Ps 89,1.2; Ps 33,10.11 oraz gradual z Ps 33.10,11b.

Ciekawy przykład polskiej pieśni mszalnej zachowany został w *Śpiewniku liturgicznym* Franciszka Głodkiewicza. To XIX-wieczne źródło prezentuje *Msze Błogosławioną podczas ślubów małżeńskich* z incipitem *Niech was połączy ten Bóg Izraela*. Układ mszy jest następujący: Intorit, Graduał, Offertorium, Sanctus, Po Podniesieniu, Komunia. Brak w mszy części Gloria i Credo. Introit jest trzyzwrotkowy. Pierwsza zwrotka introitu wzorowana jest na introicie liturgii przedsoborowej (*Deus Israel conjungat vos...*⁷⁰), stanowi wyjątek Ps 127 i w śpiewniku Głodkiewicza zawiera doksologię (3 zwrotka) oraz wskazanie powtórzenia pierwszej zwrotki. Taki układ przypomina przedsoborowy introit liturgiczny z opłatną antyfoną na końcu śpiewu po doksologii⁷¹. Również kolejne zwrotki są opracowaniem Ps 127. Podany Graduał także ma dwie wersje alternatywne: *Po niedzieli Septuagesime*, *Starego zapustu* i w czasie wielkanocnym. Także część na komunię zawiera jedną zwrotkę i kolejną do wyboru⁷². Przykład tej kompozycji jest nietypowy dla tego gatunku muzycznego w źródłach polskich śpiewników, bowiem wśród stu znanych zestawów pieśni mszalnych jest to jedyna znana msza przewidziana na tę uroczystość⁷³.

Po części komunijnej następuje podtytuł *Na Benedicamus Domino*⁷⁴, po którym nie zamieszczono żadnego tekstu. Natomiast kolejna pieśń w tym śpiewniku to *Podczas ślubów małżeńskich*. Rozpoczyna się słowami *Błogosław Boże nowożeńców parze*. Przypuszcza się, że mogła być to część poprzedniej mszy, zachowuje bowiem regularność wiersza poprzednich części, jednak ma osobny numer (Pieśń 114) i tytuł w śpiewniku Głodkiewicza⁷⁵.

c. Hymn do Ducha Świętego

Wykonanie hymnu do Ducha Świętego podczas ślubu jest ewidentnie tradycją polską. Świadcstwo tego śpiewu w liturgii małżeństwa sięga agendy Hieronima Powodowskiego z 1591 r.⁷⁶, w której rubryki podają, że po pouczeniu kapłana, jeśli czas i możliwość pozwalają, może być odśpiewany hymn

⁶⁹ Por. *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, s. 310, 79, 453, 458.

⁷⁰ Por. *The Liber Usualis*, New York 1961, s. 1288.

⁷¹ Por. W Hozakowski, *Wykład Mszy świętej*, Poznań 1914, s. 5.

⁷² Por. F. Głodkiewicz, *Śpiewnik liturgiczny...*, dz. cyt., s. 419-422.

⁷³ Por. Por. B. Bielawska, *Polska pieśń mszalna do 1914 roku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, cz. III, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 168.

⁷⁴ Chodzi o końcowe błogosławieństwo. Możliwe jest tu użycie *Ite missa est*. Por. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny...*, dz. cyt., s. 387.

⁷⁵ Por. F. Głodkiewicz, *Śpiewnik liturgiczny...*, dz. cyt., s. 422.

⁷⁶ Por. B. Nadolski, *Liturgika...*, t. 3, dz. cyt., s. 293.

Veni creator Spiritus lub antyfony *Veni sancte Spiritus...*⁷⁷. W przypadku braku muzyki, kapłan wykonywał hymn sam na klęcząco wraz z kolektą⁷⁸. Starsze źródła wskazują: „*Veni Creator* rytuał piotrkowski (ani rzymski) nie kładzie, widzieliśmy jednak u Powodowskiego, że hymn ten przed ślubem bywał, więc i może być śpiewany. Kapłan tedy po odśpiewaniu lub odmówieniu hymnu z wierszem i oracją, wstępuje do ołtarza”⁷⁹. Podane śpiewy mogły być wykonywane także w języku polskim⁸⁰, podobnie jak to było w przypadku wymiany przyrzeczenia małżeńskiego⁸¹.

Hymn ten wykonywano raz, nawet w następstwie kilku ślubów w ramach jednej liturgii⁸². W XIX w. *Veni Creator* akompaniował organista⁸³ przed błogosławieństwem ślubnym, a środkowe zwrotki można było zastąpić przygrywką na organach⁸⁴.

Pozostałe rytuały i kancjonały zacytowane do tej pory w przypisach nie wspominają tego hymnu⁸⁵. Mówią o nim podręczniki do liturgiki w kontekście zawierania małżeństwa i nie traktują go jako części dozwolonej czy dodatkowej, ale wymieniają jako zwyczajową część obrzędu. Pierwszy raz, kiedy mowa jest o zawarciu małżeństwa, i drugi raz podczas jubileuszu zawarcia małżeństwa kapłan odśpiewuje go sam⁸⁶. W Polsce natomiast wspomina o nim dopiero rytuał z 1927 r. dostosowany do zwyczajów polskich. W rozdziale

⁷⁷ Śpiew *Veni Creator Spiritus* (Przybądź, Duchu Stworzycielu) jest hymnem skomponowanym ok. 809 r., natomiast *Veni Sancte Spiritus* (Przybądź, Duchu Święty, ześlij z nieba wzięty), jest sekwencją z. XI/XII w., por. B. Nadolski, *Veni Creator*, Kraków 2018, s. 11-14.

⁷⁸ Por. *Agenda sive ritus sacramentorum ecclesiasticorum ad uniformem Ecclesiarum per universas provincias Regni Poloniae usum officio Romano conformati. Ex decreto synodi provincialis conscripti et editi*, Cracoviae 1591, s. 51; *Mszal Rzymski*, Poznań 1965, s. 1412; O. G. Lefebre, *Mszal Rzymski z dodaniem nabożeństw i nieszpórów*, Brugia 1931, s. 1847.

⁷⁹ X. S. J., *Małżeństwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. XIII, Warszawa 1880, s. 226.

⁸⁰ Por. *Dostateczny śpiewnik kościelny i domowy wraz z książeczką modlitewną dla wygody katolików z różnych ksiązek i śpiewników zebrany i ułożony*, Wrocław 1845, s. 848; B. Bogedain, *Śpiewy nabożne dla użytku katolików Archi-Diecezyi Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, Poznań 1841, s. 163; *Śpiewnik kościelny i książka modlitewna*, Piekary 1850, s. 848; *Zbiór pieśni nabożnych. Śpiewnik dyecezyi warmińskiej*, Brunsberga 1900, s. 327 i inne. Należy jednak przypomnieć, że przekładu łacińskiego hymnu *Veni, Creator Spiritus* dokonano dopiero w XVI w. Por. I. Pawlak, *Spór o pieśń w liturgii*, w: tenże. *De musica sacra in Polonia. Quaestiones selectae*, t. I, red. S. Garnczarski, Tarnów 2013, s. 321-322.

⁸¹ X. S. J., *Małżeństwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. XIII, Warszawa 1880, s. 223.

⁸² Por. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny...*, dz. cyt., s. 381.

⁸³ Por. I. Lasocki, *W sprawie uposażenia duchowieństwa parafialnego*, „Śpiew kościelny” 7(1910), s. 104.

⁸⁴ Por. [brak autora], *Odpowiedzi redakcyi*, „Śpiew Kościelny” 6(1897), s. 152.

⁸⁵ Hymn ten w języku łacińskim znaleziono jeszcze w wydaniach *Rituale Sacramentorum Ac Aliarum Ecclesiae Romano-Catholicae Caeremoniarum. Ex Rituali Synodi Provincialis Petricoviensis Depromptur*, Vilnae 1872, s. 96-97; Vilnae 1903, s. 82-83. Natomiast nie ma tego hymnu we wcześniejszych wydaniach 1641-1832.

⁸⁶ Por. T. Kowalewski, *Liturgika...*, dz. cyt., s. 69-71.

drugim podany jest on na wstępie ze wskazaniem, że kapłan rozpoczyna hymn, który podejmuje schola. Rytuał ten również umieszcza melodię hymnu w notacji gregoriańskiej, sam hymn zaś wpisany jest po łacinie. Po zakończeniu hymnu kapłan odmawia modlitwę *Emitte Spiritum*⁸⁷.

Również rytuał z 1963 r. zawiera hymn, jednak zapisany już w języku polskim. Rubryki podają dodatkowe objaśnienia: na wstępie kapłan przyklękając u progów ołtarza, intonuje pierwszą strofę, śpiew wykonuje wraz z ludem. Hymn wpisany jest do rytuału ponownie z lewej strony w języku łacińskim, a po prawej stronie po polsku. Następnie kapłan śpiewa (*cantat*) orację z poprzedzającym je wezwaniem: *Ześlij Ducha Twego, a powstanie życie (Alleluja)* – oraz odpowiedź: *i odnowisz oblicze ziemi (Alleluja)*⁸⁸ i po wezwaniu śpiewa modlitwę *Boże, któryś pouczył serca wiernych*. Dla dopełnienia należy jeszcze dodać, że po odśpiewaniu *Hymnu do Ducha Świętego* i odczytaniu lekcji, następuje część *benedictio anulorum*, w której kapłan błogosławi obrączki, śpiewając (*cantans*) wezwania na przemian z odpowiedzią ludu oraz orację⁸⁹.

d. Pieśni

Przed Soborem Watykańskim II żadna pieśń nie jest wymieniona w obrzędzie liturgicznym i nie wspominają o nich żadne rubryki. Księgi liturgiczne nie przekazują innych dodatkowych zwyczajów odbywających się w kościele, na które niejednokrotnie wskazują m.in. źródła śpiewnikowe (np. śpiew *Pod twoją obronę*) i modlitewniki, wspominając o dodatkowej modlitwie po ślubie, kiedy małżonkowie klęczą przed stopniem ołtarza⁹⁰.

Starsze zbiory zawierają pieśni „o małżeństwie”. Pierwszy zbiór to XVI-wieczny kancjonał⁹¹. Wprawdzie znajdują się w nim *Pieśni o stanie małżeńskim y panieńskim od Boga zrodzonym*, ale wyrażone jest w nich pragnienie błogosławieństwa narzeczonemu, którzy mają wstąpić w związek małżeński. Śpiewnik na czterech kartach zawiera pieśni o incipitach: *Głosy twemi wesoly mi, Weselmy sie spu! Krześcijanie mili, Stworzycielu Nawyżyż Panie*.

Kolejne dwie pieśni o małżeństwie zamieszczone są w toruńskim kancjonał z 1620 r. w dziale *Pieśni o małżeństwie świętym*. Pierwsza z nich z tytułem *Bóg wieczny á wszechmocny* zaopatrzona jest numerem CCVI. Druga natomiast jest parafrazą Ps 128 o tytule: *Żywot ten mieć będzie błogosławiony i nie*

⁸⁷ Por. *Rituale Romanum*..., dz. cyt., s. 349-350.

⁸⁸ Por. *Collectio Rituum*..., dz. cyt., s. 156-161. Zbieżność ta prawdopodobnie wzięła się stąd, że autor ówczesnego polskiego rytuału małżeńskiego z 1927 r., który został odnowiony w 1963 r. zgodnie z wymogami ruchu liturgicznego „*Collectio Rituum*”, ks. Józef Michalak (Płock), wzorował się na agendzie Powodowskiego i rytuale Piotrkowskim, por. S. Czerwik, *Geneza i teologia odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa*, w: *Odnowiona liturgia małżeństwa. Pokuta chrześcijańska*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 21.

⁸⁹ Por. *Collectio Rituum*..., dz. cyt., s. 163.

⁹⁰ Por. *Książka do nabożeństwa dla wszystkich katolików*, Leszno i Gniezno 1844, s. 619.

⁹¹ Por. *Cantional albo Pieśni Duchowne z Słowa Bożego złożone dla chwały iedyneho Pana Boga w Troycy Błogosławionej y pożytku Kościoła Krześcijańskiego w języku polskim zaś odnowieone (...)*, Kraków 1569, s. 231-234.

ma numeru, natomiast posiada notę: *Tenże Psalm 128*. Śpiewnik nie podaje pieśni CCVII albo jest wybrakowany⁹². Pierwsza ze wspomnianych pieśni jest tłumaczeniem z czeskiego autorstwa Andrzeja Trzecieckiego⁹³.

Prawdopodobieństwo wybrakowania strony potwierdza się również kolejnym źródłem, w którym pieśń *Bog wieczny á wszechmocny* (nr CCCXXVII) zawiera aż 20 zwrotek. W tym samym dziale *Pieśni o małżeństwie świętym* znajdują się kolejne dwie pieśni, które również prawdopodobnie nie były już powszechne w zbiorach XIX w. Mowa tu o pieśniach z tytułami: *Bóg gdy niebo ubudował* (nr CCCXXVIII), która w 17 zwrotkach niezwykle uroczco opowiada o stworzeniu świata, Adama, który smutny był z powodu własnej samotności oraz o błogosławieniu pierwszym ludziom, którym Bóg udziela ślubu. Kolejne zwrotki mówią także o małżeństwie apostołów, a także odwołują się do Pisma Świętego i nauczania o małżeństwie. Trzecia pieśń tego śpiewnika to *Różne szczęście ludzie uważają* (nr CCCXXIX), która mówi o zaletach i cnotach dobrej żony⁹⁴. *Kancjonał Pszczyński* z drugiej połowy XVIII w. zawiera jedną pieśń o małżeństwie z notą, że przeznaczona jest na moment „przed ślubem”⁹⁵.

Sławomir Ropiak odnajduje w śpiewnikowych źródłach na Warmii jeszcze jedną, mającą 21 zwrotek, pieśń ślubną pt. *Tak jak na początku, końca nie znający*. Z analizy wynika jednak, że prawdopodobnie zachowana została tylko w jednym z sześciu wydań śpiewnika warmińskiego⁹⁶.

Ciekawy przykład śpiewu podaje kancjonał z 1863 r., w którym znajdują się trzy pieśni. Jedną z nich jest pieśń nie posiadająca incipitu i zatytułowana „Przy ślubie”. Jest to parafraza Ps 127, a sama pieśń zaczyna się słowami: *Kto się Pana Boga boi*. Można przypuszczać, że pieśń była wykonywana w trakcie obrzędu, skoro dwie okalające ją pieśni w śpiewniku noszą tytuł: *Przed ślubem* i *Po ślubie*⁹⁷.

⁹² Por. *Cantional to jest: Pieśni krześcijańskie ku chwale Boga w Troycy Jedyne...*, Toruń 1620, brak numeracji stron.

⁹³ Por. P. Fijałkowski, *Kancjonał Piotra Artomiusza z 1620 r.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XLIV(2000), s. 140-141.

⁹⁴ Por. *Doskonały Kancjonał Polski zawierający w sobie Pieśni, Hymny y Psalmi Krześcijańskie...*, Brzeg 1673, s. 550-557.

⁹⁵ Por. E. Poloczek, „*Kancjonał Pszczyński*” jako źródło poznania polskich pieśni katolickich na Śląsku w drugiej połowie XVIII wieku, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” XI(1978), s. 294-295.

⁹⁶ Por. S. Ropiak, *Pieśń o świętych oraz rozmaite i przygodne w polskich warmińskich śpiewnikach drukowanych w latach 1858-1924*, „Studia Warmińskie” XXXVII(2000), s. 366; S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856-1924*, „Studia Warmińskie” XXIX(1992), s. 162-164; *Zbiór pieśni nabożnych. Śpiewnik dyecezyi warmińskiej*, wyd. II, 1866, s. 49; wyd. III, 1885, s. 404; wyd. IV, 1900, s. 327; wyd. V, 1914, s. 225; wyd. VI 1922, s. 225.

⁹⁷ Por. *Katolicki kancjonał zawierający modlitwy i pieśni na potrzebę w kościele, w domu i przy pogrzebach*, Głogówek 1863, s. 155.

Warto jeszcze wspomnieć o pieśniach znajdujących się w trzech mało znanych zbiorach śląskich: Kancjonale z Leśnicy (1810-1849), Kancjonale Ellgotckim (1832) oraz Kancjonale za Śląska Pruskiego z II połowy XIX w. Pieśniami dotąd nieznanymi w innych źródłach są tu: *Proście dziś serdecznie* (Kancj. Ell., nr 331) oraz *Słodki Jezu, Zbawicielu* (Kancj. Śl. Pr., nr 44). Śpiewniki zawierają także wymienione wcześniej pieśni: *Oto Boże serc tych dwoje* oraz *Coś Ty raczył złączyć, Boże*. W sumie występują one sześć razy⁹⁸.

Kolejne unikatowe pieśni znajdują się w śpiewniku krakowskim z 1802 r.⁹⁹. Śpiewnik prezentuje jedną pieśń: *Oto Boże serc tych dwoje*, natomiast obok liczby porządkowej autor odsyła do dwóch numerów śpiewnika, w których znajdują się pieśni: *Deus miseratur* (66) i *Beati omnes* (nr 127). Pierwsze dzieło wyraźnie oparte jest na Ps 67(66). Psalm ten był wykorzystywany w obrzędzie błogosławieństwa kobiet po ślubie. Podobnie drugie jest pieśnią opartą o tekst Ps 127, którego wersety równocześnie stanowiły motyw *prium missae* w Mszy za nowożeńców.

Kolejny zbiór to kancjonał z 1805 r. Śpiewnik zawiera dziewięciowrotkową pieśń o tytule *Małżeństwo* z początkowymi słowami *Za Twą Boże opatrnością*¹⁰⁰.

Józef Sierosławski, badając historię muzyki kościelnej, przywołuje w kontekście liturgii sakramentu małżeństwa w Polsce kilka ciekawych świadectw. Według autora pieśni były śpiewane po ślubie. Należą do nich: *Pod Twoją obronę* – co potwierdza tradycję tego śpiewu wspomnianą już przez J. Nowowiejskiego – albo *Kto się w opiekę* lub pieśni do Matki Bożej. Autor wspomina jeszcze o innych, które treściowo mówią o złączeniu dwóch serc, jednak nie są śpiewami liturgicznymi¹⁰¹.

Dotychczas omówiono pieśni raczej niespotykane powszechnie, które w większości nie dostały się do późniejszych śpiewników, co może świadczyć o ich raczej regionalnym zasięgu. Najwięcej pieśni zawierają jednak zbiory XIX-wieczne. Powtarzają się one w kolejnych wydaniach śpiewnikowych przynajmniej od połowy XIX w., a z pewnością niektóre z nich są starsze. Chociaż nie wszystkie wymienione poniżej nadają się do liturgii, gdyż niektóre są raczej pieśniami „domowymi”¹⁰², to zauważyć należy, że w śpiewnikach kościelnych figurują one często w dziale pieśni przygodnych (lub też osobno) oraz często zatytułowane są mniej więcej tak: *podczas ślubów małżeńskich*,

⁹⁸ Por. A. Reginek, *Kancjonał rękopiśmienny jako przekaz tradycji śpiewów kościelnych na Górnym Śląsku w XIX w.*, Kraków 2012, s. 74-75, 170-182.

⁹⁹ Por. [P. Folwarski], *Śpiewnik. Qui cantat bis orant, pisano w czasie nayokropniyszey Woyny Roku 1800*, Kraków 1802, s. 66, 127, 584.

¹⁰⁰ Por. *Kancjonał do używania przy nabożeństwie domowym i kościelnym*, Rawicz 1805, s. 211-212.

¹⁰¹ Por. J. Sierosławski, *Śpiew rzymsko katolickiego kościoła: od początku ery chrześcijańskiej aż po nasze czasy*, Kraków 1900, s. 80.

¹⁰² Por. Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, cz. III, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 271.

przed ślubem, przed ślubem w kościele, po ślubie. Odpowiednie nazewnictwo podpowiada, że pieśni te były wykonywane przed lub po ślubie, ale nie w samym obrzędzie.

Potwierdzenie takiego wykonywania śpiewu kościelnego poza liturgią można odnaleźć w ówczesnych podręcznikach o muzyce kościelnej¹⁰³. Także stare podręczniki liturgiki nie mówią o pieśniach związanych z sakramentem małżeństwa – wspominają jedynie o hymnie *Veni Creator*¹⁰⁴. Jednak pieśni te można odnaleźć w różnych zbiorach¹⁰⁵. Mowa tu o tytułach takich jak: *Oto Boże serc tych dwoje, Duchu Święty daj natchnienie, Boże! od Ciebie pochodzi, Zważ więc jak jest wielkie, Stanowicielu małżeństwa, Bogu Ojcu i Synowi, Amen! Amen! niech zawoła, Coś Ty raczył złączyć, Boże, Święta i droga jest każda przysięga, Chciej wysłuchać Ojczy Panie, Panie! tu do Twych stóp, Błogosław Boże nowożeńców parze, Drogim skarbem nazwać można, Pobłogosław, Jezu drogi.* Występują w nich również hymny *Veni Creator Spiritus, Veni Sancte Spiritus, Przybądź, Duchu Stworzycielu.*

Przedstawione śpiewy albo posiadały melodie własne, albo śpiewane były na znane melodie, co proponują niektóre wspomniane źródła, np.: *Duchu święty! daj, Pokropisz hyzopem, Panie, Wesoły nam dzień dziś nastał, Jezusa słodkie wspomnienie, Dziś koniec roku, Gwiazdo morza.* Pieśni tych raczej nie spotyka się we współczesnych śpiewnikach, natomiast drukowane były do pierwszej połowy XX w. A. Reginek na podstawie wybranych źródeł zestawia nawet 12 melodii pieśni *Oto Boże serc tych dwoje*¹⁰⁶.

Z czasem umieszczano kolejne, nowe pieśni. Niejednokrotnie opracowywane były na głosy solowe, duety, tercety, jak to miało miejsce w przypadku „prześni ślubnej” czy „pieśni poślubnej” ks. Eugeniusza Walkiewicza: „Te pieśni posłubne Walkiewicza mogłyby z powodzeniem zastąpić wykonywane u nas po ślubach bardzo oklepane i trywialne kantileny, zaczerpnięte z niższego gatunku muzyki świeckiej”¹⁰⁷.

¹⁰³ Por. J. Sierosławski, *Śpiew rzymsko katolickiego...*, dz. cyt., s. 69-70.

¹⁰⁴ Por. T. Kowalewski, *Wykład obrzędów...*, dz. cyt., s. 56; P. Rzymiski, *Wykład obrzędów kościelnych historyczny i duchowy*, 1828, s. 198.

¹⁰⁵ Przykładowe zbiory: [P. Folwarski], *Śpiewnik. Qui cantat...*, dz. cyt., s. 66, 127, 584; B. Bogedain, *Śpiewy nabożne dla użytku Katolików Archu-Diecezyi Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, Poznań 1841, s. 162; *Książka modlitewna i kancynał dla pospolitego ludu katolickiego*, Opole 1864, s. 381-382; S. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego i domowego*, Kraków 1886, s. 769-772; R. Gillar, *Zbiór Melodyi dla użytku kościelnego i prywatnego*, Bytom 1903, s. 178-179; T. Flaszka, *Śpiewnik kościelny katolicki*, cz. III, Kraków 1927, s. 272-273; *Kantyczka czyli pieśni nabożne w kościele katolickim używane* Wilno 1898, s. 511-512; *Zbiór pieśni nabożnych. Śpiewnik dyecezyi warmińskiej*, Brunsberga 1900, s. 327; *Nowy kancynał oraz książka modlitewna*, Cieszyń 1909, s. 490-491; J. Szycza, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1955, s. 396-399.

¹⁰⁶ Por. A. Reginek, „Pieśni nabożne” Franciszka Karpińskiego oraz psalmy w jego tłumaczeniu w przekazach źródłowych i tradycji ustnej. Studium teologiczno-muzykologiczne, Katowice 2005, s. 642-643.

¹⁰⁷ Por. [brak autora], *Rozmaitości*, „Śpiew Kościelny” 12(1910), s. 190.

Pieśń *Oto Boże serc tych dwoje* autorstwa Franciszka Karpińskiego¹⁰⁸ jest najczęściej występującym śpiewem w przywołanych źródłach i występuje w niemalże każdym śpiewniku, w którym występują jakikolwiek śpiewy ślubne. Była niejednokrotnie opracowywana na głosy solowe, chóry, z towarzyszeniem organowym bądź *a capella* m.in. przez A. Chlondowskiego, J. Grabowskiego, F. M. Małgockiego, A. Rzepko, M. Surzyńskiego¹⁰⁹.

Na koniec warto krótko przypomnieć, że muzyka kościelna w XIX w. uległa poważnym zniekształceniom co było powodem dyskusji prowadzonych na łamach czasopism muzycznych publikowanych przez cecyliantów. Nadużycia, których się dopuszczano w kontekście muzyki sakramentu małżeństwa, polegały na tym, że części zmienne oraz antyfony zamieniono podczas ślubów na sola i duety oraz marsze, które nie miały nic wspólnego z praworządnym śpiewem kościelnym¹¹⁰. W skutek niskiego poziomu świadomości liturgii organiści decydowali się na wykonywanie utworów tanecznych¹¹¹. *Veni Creator* z modlitwą *Ojcze z niebios* z opery *Halka* Stanisława Moniuszki zalecano wykonywać właśnie po ślubie¹¹² co do dziś jest praktykowane, choć zauważa się także, że dziś także tradycyjne śpiewy ludowe są wypierane przez nowe gatunki muzyki rozrywkowej, generowanej przez nagrania fonograficzne¹¹³.

Wnioski

Eklezyjalny charakter liturgii stanowi podstawę do rozumienia liturgii małżeństwa. Liturgia sakramentu małżeństwa przed Vaticanum II koncentruje się wokół wspólnoty i uwielbienia Boga. Choć nadal brak w rubrykach wskazań dla muzyki w sakramentach, znajomość charakteru liturgii z powodzeniem pozwala na dopasowanie i tworzenie odpowiednich pieśni. Należy zwrócić uwagę na bogactwo psalmów wykorzystanych od dawna do liturgii ślubnej. We współczesnych przepisach liturgicznych także psalm stanowi proponowany śpiew na komunię czy wejście (por. OWMR, 26). Trzeba mieć też na uwadze, że uroczystość ślubna miała własne śpiewy poza samym obrzędem, skoro dawniej towarzyszyły jej specjalne *proprium missae*, a przynajmniej dwie kompozycje gregoriańskie i jedna opracowana w śpiewniku Głodkiewicza.

Stare śpiewniki prezentują pieśni, które związane są z religijnym charakterem małżeństwa. Liczba tych śpiewów w zacytowanych śpiewnikach przekracza dwadzieścia, jest więc ich znacznie więcej niż we współczesnych śpiewni-

¹⁰⁸ Por. F. Karpiński, *Pieśni nabożne*, Supraśl 1792, s. 79-80.

¹⁰⁹ Por. A. Reginek, „*Pieśni nabożne*” ..., dz. cyt., s. 573-574.

¹¹⁰ Por. [brak autora], *Zamianowanie J. W. I. ks. Pralata Jelowieckiego, proboszcza parafii Św. Trójcy w Warszawie Patronem „Stowarzyszenia organistów” na Archidiecezję Warszawską*, „Śpiew Kościelny” 24(1907), s. 274.

¹¹¹ Por. A. Miller, *Krótki zarys upadku muzyki kościelnej*, „Śpiew Kościelny” 8(1896), s. 113.

¹¹² Por. H. Milek, *Repertuar*, „Organista” 6(1935), s. 15-16.

¹¹³ Por. S. Ropiak, *Śpiew i muzyka podczas obrzędu zawierania małżeństwa*, w: *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*, red. W. Nowak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2009, s. 95.

kach. Najważniejszy jest jednak fakt, że wszystkie wymienione pieśni treściowo odnoszą się do obrzędu małżeństwa, wykorzystując tekst Pisma Św. i zawierają teologiczne prawdy na temat małżeństwa lub korzystają z tekstów liturgicznych (np. błogosławieństwo małżonków).

Po Vaticanum II kładzie się nacisk na udział całego Kościoła w radości nowożeńców (OSM, nr 51). Cały Kościół reprezentowany przez najbliższych, gości weselnych i parafian, jako Lud Boży, aktywnie uczestniczy w wydarzeniu zaślubin. Powinien to również wyrażać wspólnym śpiewem, co dziś nie jest oczywiste.

The Music of the Liturgy of the Sacrament of Marriage in the Historical Aspect

Summary

Music accompanies each celebration of the sacraments. In the liturgy of the marriage, music has a special character, because the sacrament is celebrated very solemnly. Music has accompanied rituals and wedding customs in the Church since antiquity. Until the Second Vatican Council, it survived in the rituals and piety of the people expressed in church songs.

Key words: song, psalms, songbook, Council of Trident, Antiquity.

Bibliografia

- [P. Folwarski], *Śpiewnik. Qui cantat bis orant, pisano w czasie nayokropniyszey Woyny Roku 1800*, Kraków 1802.
- Abraham W., *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa*, Lwów 1925.
- Baranowski Z., *Małżeństwo*, Poznań-Warszawa-Lublin 1956.
- Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963.
- Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano Alla luce della Bibbia*, Torino 1984.
- Graduale Simplex In Usus Minorum Ecclesiarum*, Libreria Editrice Vaticana 2007.
- Graduale Triplex*, Solesmes 1979.
- Guillois A., *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej*, t. 3, Warszawa 1892.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3, Kraków 2011.
- Hozakowski W., *Wykład Mszy świętej*, Poznań 1914.
- Kowalewski T., *Liturgika czyli wykład obrzędów kościoła katolickiego*, Płock 1922.
- Langkammer H. H., *Księga Pieśni nad Pieśniami*, Poznań 2016.
- Małaczyński F., *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, „Ruch Biblijny” 14(1961), s. 54-55.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Consilii Tridentini*, Rome 1872.
- Mokrzycki B., *Kościół w świętości*, Warszawa 1984.
- Nadolski B., *Liturgika*, cz. 3, Poznań 2013.

- Nowak W., *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednolicenia liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim*, w: *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574-1939)*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 39-105.
- Nowowiejski A., *Ceremoniał parafialny*, Płock 1931.
- Pałucki J., *Formowanie się chrześcijańskim obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 36(2016), s. 523-532.
- Prumbs A., *Mały ceremoniał dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1949.
- Ratzinger J., *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011.
- Reginek A., „*Pieśni nabożne*” Franciszka Karpińskiego oraz psalmy w jego tłumaczeniu w przekazach źródłowych i tradycji ustnej. Studium teologiczno-muzykologiczne, Katowice 2005.
- Reginek A., *Kancjonał rękopiśmienny jako przekaz tradycji śpiewów kościelnych na Górnym Śląsku w XIX w.*, Kraków 2012.
- Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae romano-catholicae caeremoniarum, Vilnae 1903.
- Ropiak S., *Pieśń o świętych oraz rozmaite i przygodne w polskich warmińskich śpiewnikach drukowanych w latach 1858-1924*, „Studia Warmińskie” XXXVII(2000), s. 347-370.
- Ropiak S., *Śpiew i muzyka podczas obrzędu zawierania małżeństwa*, w: *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*, red. W. Nowak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2009, s. 93-123.
- Ropiak S., *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856-1924*, „Studia Warmińskie” XXIX(1992), s. 155-195.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów*, cz. 2, Lublin 1964.
- Sesboüé B., *Historia dogmatów*, t. 3, *Znaki Zbawienia*, Kraków 1999.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1973.
- Sierosławski J., *Śpiew rzymsko katolickiego kościoła: od początku ery chrześcijańskiej aż po nasze czasy*, Kraków 1900.
- The Liber Usualis*, New York 1961.
- Wit Z., *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, cz. III, red. W. Schenk, Lublin 1980.

MAGDALENA ŚWITALSKA*

Chrześcijańska radość we współczesnym świecie

Wśród różnorodności ludzkich emocji (z łac. *emovere* – poruszać, pobudzać) ważne miejsce zajmuje uczucie radości, które jest świadomie lub nieświadomie silne, względnie nietrwałe i gwałtowne¹. Jest uczuciem pozytywnym, ukierunkowanym i poprzedzonym jakimś wydarzeniem². Poczucie radości jest konsekwencją „czegoś lub kogoś”, co wywołało to uczucie. Jest odpowiedzią na jakieś wydarzenie, zapotrzebowanie. Radość jest uczuciem, którego pragnie każdy człowiek już od najwcześniejszych dni życia, nie zdając sobie z tego sprawy. Na początku wystarcza nam zaspokajanie naszych potrzeb przez osoby najbliższe. Z czasem potrzeby te wzrastają i samodzielnie zaczynamy szukać „poprzedzających wydarzeń”, które będą wywoływać uczucie radości. Niestety, uczucie to bywa często mylone z poczuciem zadowolenia, powiązanym ze sferą pożądań. Współczesny pośpiech, minimalizacja bezpośredniej osobowej komunikacji, napływ negatywnych informacji w mediach, codzienne obowiązki zawodowe, reklamy wymuszające nabywanie za wszelką cenę rzeczy nowszych i lepszych sprawiają, iż brakuje nam pozytywnych wydarzeń, poprzedzających uczucie radości. W „zabieganiu” poczucie to wyrażane jest często tylko wymuszonym śmiechem, hedonistycznym i krótkotrwałym fizycznym poczuciem zadowolenia, pozbawionym prawdziwego „uczucia” radości, zaspokojeniem. Trudno w takiej postawie odróżnić przyjemność od radości.

Kościół w swoim nauczaniu bardzo często porusza problem człowieka jako istoty grzesznej, skazanej na cierpienie i trudności w ziemskim życiu. Osiągnięcie „nieba” w takiej ludzkiej kondycji jest rzeczą trudną, a na szczęście wieczne należy sobie zasłużyć. Takie ustawienie nauczania o radości prowokuje zapominanie o tym „poprzedzającym wydarzeniu”, po którym następuje wylew prawdziwej radości, a które winno nieustannie towarzyszyć chrześci-

* Magdalena Świtalska – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7737-0056>; e-mail: magdalenaolsztyn@op.pl

¹ Por. A. S. Reber, *Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa 2002, s. 189.

² Por. tamże, s. 190.

janom. To fakt obecności, miłości i tego, co zrobił dla nas sam Bóg jest tym „poprzedzającym wydarzeniem”. Winno ono nieustannie radować serce chrześcijanina. Jeśli zapominamy o tym, nie mamy nadziei, a jeśli nie mamy nadziei, to trudno nam się radować. Jak naucza papież Franciszek: „możemy się uśmiechać, ale nie radować”³.

Czy we współczesnym świecie radość chrześcijańska jest możliwa? Czy współczesny człowiek może odszukać drogę do źródła radości i trwać przy nim? Artykuł ten jest zaledwie próbą odpowiedzi na to pytanie i jednocześnie zachętą do dostrzeżenia głębszego wymiaru radości chrześcijańskiej. Radości, która jest jedną z podstawowych i wyróżniających się cech człowieka wierzącego. Radości szczerzej, „wypływającej z serca”, prostej, wręcz dziecięcej, która tkwi w każdym z nas, a o której zapominamy lub chowamy ją za pełnionymi funkcjami, obowiązkami, tytułami. Artykuł jest także przypomnieniem o źródle tej radości, tryskającej z Bożych słów zapisanych w Biblii. Jest też wskazaniem rzeczywistego istnienia radości w życiu Maryi, apostołów, pierwszych chrześcijan i świętych, również tych współczesnych. Oni bowiem doświadczyli obecności Boga w swoim życiu.

1. Radość w Biblii

1.1. Bóg źródłem radości

Radość chrześcijańska jest konsekwencją nachylenia się człowieka do prawdy Bożej. Rodzi się tam, gdzie istnieje stała świadomość, iż Bóg jest Tym, który spełnia swoje obietnice. To także stan człowieka wynikający ze świadomości, że Bóg jest zbawiającym i obdarzającym nadzieją powrotu. Sednem radości nie jest szukanie zwodniczego szczęścia, lecz odnajdywanie Boga w ziemskiej rzeczywistości. Zaufanie, podobne do wiary Abrahama, rodzi radość wbrew niedostatkom codziennego życia. Radość to postawa wdzięczności. Tam, gdzie brakuje wdzięczności, tam i radość nie gości.

„W Biblii radość i szczęście pojawiają się ponad osiemset razy: znaczy to, iż Bóg podaje nam przesłanie, którego przyjęcie ma dla nas znaczenie podstawowe. W niej odnajdujemy Boga, który pochyla się nad całym swoim stworzeniem a człowieka traktuje w sposób szczególny, i „nawiązuje” z nim osobową relację. Już samoobjawienie Boga Stwórcy i Odkupiciela winno wywoływać

w człowieku wylew radości”⁴. Bóg staje się tak bliski człowiekowi do tego stopnia, że nieustannie towarzyszy mu, we wszystkich jego czynnościach: obowiązkach, pracy, trudzie, cierpieniu, radości i szczęściu. Dlatego trudno odnaleźć w Biblii pogardę wobec najprostszych ludzkich czynności i tych małych „okruchów” radości. Pojawia się często uzasadnienie i przemienienie

³ L'Osservatore Romano, *Radość chrześcijańska*, Msza św. w Domu św. Marty 28 maja 2018, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/radosc-chrzescijanska> (dostęp: 18.03.2019).

⁴ Marie-Laetitia, *Tajemnica radości*, Kraków 1993, s. 10.

tychże radości w duchowe. W Starym Testamencie, Boże obietnice, które wśród ogromnych klęsk podtrzymywały mistyczną nadzieję i radość narodu izraelskiego, z biegiem czasu i zbawczych wydarzeń, pomnażały się i przemieniały⁵. Lud Izraela w wieloraki sposób wykazywał swoją radość z powodu wybraństwa i nieustannej opieki Bożej, ustami proroków wyśpiewywał: „Za to, iż było opuszczone, znienawidzone i bez przechodniów uczynię cię wiekiutą chlubą, rozradowaniem wszelkich pokoleń” (Iz 60,15). Ogromna świadomość przynależności do ludu wybranego była dla Izraelity niewysychającym powodem radości⁶. Bóg stawał się dla Izraela radością⁷, której nikt im nie mógł odebrać⁸, jedynym szczęściem, które dusza mogła znaleźć⁹. W Bogu Naród Izraelski pokładał wszelkie troski dnia codziennego, cierpienia i zniewolenia. Sama obecność Bogu nie wystarcza. Bóg daje człowiekowi dużo więcej. Jego źródło miłości i radości jest „niewyczerpujące się”. Uniża się przed człowiekiem i mimo jego nieposłuszeństwa, zdrad i pysze, daje mu z siebie coraz więcej. Składa Izraelitom obietnice, która powiększy ich radość. Zapowiada przyście na świat Zbawiciela, dzięki któremu każdy będzie mógł osiągnąć radość i szczęście wieczne. „Nadzieja na przyście Mesjasza, była niezawodnie najśłodszym zadatkiem radości i przedsmakiem radości Nowego Testamentu”¹⁰. Dla Izraela, już świątynia, miejsce święte, „ziemskie mieszkanie Boga”, była dumą, chwałą i „przyczyną” radości, ziemskim „zwiastunem” pozaziemskiej szczęśliwości¹¹. Obchodzenie świąt i uroczystości miało napęlić izraelitę radością na błogosławieństwo i niewysławioną dobroć Boga. Bóg błogosławi każdemu, uczciwie pracującemu, szczerze kochającemu, pokornemu i Bogu posłusznemu, tego właśnie człowieka zaprasza do korzystania z odpoczynku i świętowania: „Przez siedem dni będziesz świętować ku czci Pana, Boga swego, w miejscu, które sobie obierze Pan, za to, że ci błogosławi Pan, Bóg twój, we wszystkich twoich zbiorach, w każdej pracy twych rąk, abyś był pełen radości”¹². Teksty Starego Testamentu wypowiadają i ujawniają również radość, jaką daje przyroda, z której żadna inna, radość ludzka nie jest w stanie dorównać. Przyroda – dzieło stwórcy, napawa się słonecznym ciepłem Bożej radości, a radość ta odbija się w duszy wierzącego człowieka¹³. Trudno nie uwierzyć w autentyczną radość człowieka wierzącego, czerpiącego poczucia bliskości

⁵ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Gaudete in Domino*, w: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne), zebrał i przetłumaczył E. Szafranski, t. VIII, z. 1, s. 242-303, 14919 [dalej: GD].

⁶ Por. P. W. Keppler, *Więcej radości*, tłum. A. Kuleszo, Poznań 1932, s. 96.

⁷ Por. Św. Augustyn, *Objaśnianie psalmów*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tłum. J. Sulowski, t. XLII, Warszawa 1986, s. 65.

⁸ Por. tamże, s. 121.

⁹ Tamże.

¹⁰ P. W. Keppler, dz. cyt., s. 98.

¹¹ Tamże, s. 97.

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, s. 97-99.

Boga z kontemplacji natury w której odbija się wszechmoc, wielkość i dobroć Boga.

W wielu miejscach na kartach Pisma pojawia się pytanie i jednocześnie doszukać się można odpowiedzi, że tylko Bóg jest źródłem radości: „Któż nam ukaże szczęście?” Wznies ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza! Wlałeś w moje serce więcej radości niż w czasie obfitego zbioru pszenicy i młodego wina (Ps 47-9); „Bo stałeś się dla mnie pomocą i w cieniu Twych skrzydeł wołam radośnie (Ps 63, 8); Radośnie wykrzykuj na cześć Pana, cała ziemio, cieszyć się i weselcie i grajcie!” (Ps 98,4); „Szczęśliwy komu pomocą jest Bóg Jakuba, kto ma nadzieję w Panu Bogu swoim” (Ps 146 5).

1.2. Chrystus „odnowionym” źródłem radości

Odwieczne tajemnice dane Izraelowi spełniły się w osobie Jezusa Chrystusa. Nowy Testament stał się testamentem Bożej radości na wyższym stopniu¹⁴. Bóg posłał do ludzi swojego syna, staje się bliższy człowiekowi w sposób niewyobrażalny dla ludzkiego umysłu. Chrystus przynosi radość i jednocześnie sam jest niewymowną Radością. Zostaje powitany radosnym Magnifikat (por. Łk 1 46), płynącym z serca dziewiczej Matki oraz zapowiedziami aniołów w noc Bożego Narodzenia: „Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu” (Łk 2 10). Radość ze spotkania i doświadczenia Bożego Dziecięcia nappełniła każdego o czystym sercu, Jego Matkę i Opiekuna, pasterzy i trzech królów, Symeona i Annę (por. Łk 2, 25-32; 2, 36-38). Jezus w swoim człowieczeństwie doznawał ziemskich radości, poznał je, potwierdził i obwieścił całą gamę radości ludzkiej, prostej i powszedniej, jaka wszystkim jest łatwo dostępna¹⁵. Chrystus, widząc ogromną moc w ludzkich radościach posłużył się nimi jako znakami duchowych radości w Królestwie Bożym, posługując się biblijnymi obrazami zawartymi w przypowieściach: o człowieku, który sieje i żniwie¹⁶, o pasterzu, który przynosi zagubioną owcę (por. Łk 15, 1-7; Mt 18,12), a także o kobiecie i odnalezieniu zagubionej drachmy (por. Łk 15, 8-10). Także, przedstawienie tych, którzy zostali zaproszeni do świętowania na gody weselne (por. 14, 15-24) oraz przypowieść o ojcu przyjmującym marnotrawnego syna (por. 15, 11-32), są wskazaniem na te radości, które można osiągnąć nie tylko w obrazach, ale i realiach życia. Jezus okazuje również zrozumienie, zadowolenie i delikatność wobec ludzi pragnących wyższej doskonałości oraz wskazuje dzieci jako wzór do naśladowania w prostocie i szczerości¹⁷ (por. Mk 10, 13-16). Jego radość staje się większa, gdy widzi, że ludzie przyjmują Jego Słowo¹⁸ (por. Łk 8, 19-21; Mt 12, 43-50; Łk 11, 27-28), opętani otrzymują wyzwolenie, a grzesznicy nawracają się¹⁹ (por. Łk 8, 26-33;

¹⁴ Tamże, s.101.

¹⁵ Por. GD 14921.

¹⁶ Por. M. Wolniewicz, *Przypowieść o siejbie*, „Katecheza” 1964, nr 3, s. 252-257.

¹⁷ Por. GD 14921.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

8,40-48; 8,49-56; 23, 39-43; Mt 8, 1-4). Paweł VI podkreśla w swojej adhortacji, że nikt nie został wykluczony z radości przyniesionej przez Pana Jezusa, a „każdy chrześcijanin ma za wzorem Chrystusa korzystać z radości ludzkich, jakich udziela im Stwórca, dziękując za nie Ojcu niebieskiemu”²⁰.

Radość chrześcijańska jest radością duchową, dlatego też jak podaje Paweł VI, należy do niej dotrzeć, otworzyć serce i czerpać z niej²¹. Chrystus „Słowo spełnione” sam staje się Tym, który wypełnia wolę Ojca, stając się jednocześnie najdoskonalszym wzorem wypełniania jej. Staje się „rzeką miłości”, dobra i radości, która wypływa ze źródła, bezgranicznej miłości i oddaniu woli Ojca (por. J 10,38). „Jakkolwiek ciężar odkupienia przygniatał całe życie publiczne i działalność, to jednak radość wewnętrzna nie opuszczała Go, jaśniała na zewnątrz. Bo Ten, który Go posłał, jest w Nim i nie pozostawia Go samego”²², a pokarmem radosnym jest dla Niego czynić Jego wolę i darzyć ludzi radości (por. J 4, 34; J 8, 29; 10, 38). Z tej miłości i posłuszeństwa zgadza się na cierpienie i śmierć: (por. J 10,17). Owa wzajemna miłość utożsamia się w ziemskim życiu Jezusa i stanowi zasadę Jego życia, stając się dla wierzących zaproszeniem do uczestnictwa w tej radości. Bóg pragnie, aby wszyscy znaleźli w nim swoją pełnię i źródło radości. Trwanie w Boskiej radości zaczyna się już tu, na ziemi, ale udzielana jest tym, którzy ufają Bogu i przedkładają ducha Królestwa Bożego nad inne sprawy²³. Jezus swoich uczniów w wieczór wielkanocny napełnił radością tak mocną, że nigdy w nich nie wygasła²⁴. Papież Paweł VI podkreśla, że radość chrześcijanina rodzi się w ścisłym związku z przyjściem Chrystusa na świat, Jego odkupieńczą śmiercią i zmartwychwstaniem²⁵. Nadaje sens życia wierzącemu i rzuca światło na jego wybory, postępowanie. Chrześcijanin ufając Bogu wie, że ani cierpienia, ani nieszczęścia nie ustąpią, ale nabiorą nowego znaczenia; w ten sposób stanie się uczestnikiem odkupienia²⁶. Radość paschalna jest także radością nowej obecności Chrystusa, który zmartwychwstając daje swoim uczniom Ducha Świętego²⁷: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym” (Dz 2,4; por. Rz 8). A tych, których powołał, i tym, którzy pragną iść za nim, zsyła Ducha, którego nazywa Pocieszycielem – niewyczerpanym źródłem radości. W Nowym Testamencie, Jezus Chrystus, Syn Boga wzorem Ojca, także składa obietnicę: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego parakleta da wam, aby z wami był na zawsze” (J 14, 16; J 16 5-15). Dzięki Duchowi Świętemu człowiek może ściśle złączyć się z Bogiem, zyskując radość płynącą z posiadania Boga²⁸. Święty Piotr napełniony Duchem

²⁰ Por. GD 14922.

²¹ Por. tamże.

²² Por. P. W. Keppler, dz. cyt., s. 103.

²³ Por. GD 14924.

²⁴ Por. GD 14925.

²⁵ Por. GD 14926.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. P. M. Delfieux, *Czym jest radość*, „Pastores” 2(2000), nr 3, s. 23.

²⁸ Por. GD 14927.

powtarza w radości słowa Dawida: „Dlatego ucieszyło się moje serce i rozradował się mój język, także i moje ciało spoczywać będzie w nadziei, że nie zostawisz duszy mojej w otchłani ani nie dasz Świętemu Twemu ulec rozkładowi. Dałeś mi poznać drogi życia i napełniasz mnie radością przed obliczem Twoim” (Dz 2, 26-28).

1.3. Posłannictwo radości

Jezus przekazał swoim uczniom zadanie głoszenia Radosnej Nowiny. Napełnionym Darami Ducha Świętego nie pozwala chować tej radości: „pod korcem lub pod łóżkiem” (por. Mt 4,21-25). Radość, ma być jak światło, które rozprasza ciemności i wskazuje drogę. Już samo posłannictwo sprawiało pierwszym apostołom ogromną radość i wzbudzało wielki zapal (por. Mk 6,7; Łk 9, 1-6; Łk 10, 3-6), tak ogromny, że nawet złe duchy im się poddawały (por. Łk 10, 17-20). Gdy faryzeusze spośród tłumu mówili: „Nauczycielu, zabroń tego swoim uczniom!”, odrzekł: „Powiadam wam: Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą” (Łk 19, 39-40). Radość ta nie zgasła po wniebowstąpieniu Jezusa. Prześladowania chrześcijan pojawiające się w początkach istnienia Kościoła, wkradające się błędy teologiczne, ogrom ludzi szukających prawdy o Jezusie nie zniechęcały apostołów. Ochrczeni Duchem, napełnieni Jego mocą (por. Dz 1, 5; 1,8) głoszą Ewangelię w „Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz , 8).

Tak od wieków Kościół realizując tę misję, dąży to tego, aby wszyscy ludzie odnaleźli szczęście i pokój. W ponad dwudziestowiekowym nauczaniu Kościoła odnajdujemy karty, które wskazują to, czym jest prawdziwe szczęście i radość. W zbiorze pouczeń apostolskich odczytujemy wręcz nakaz bycia radosnym: „W pierwszy dzień tygodnia będziecie zawsze radosni. Grzeszny, kto w pierwszym dniu tygodnia zasmuca swoją duszę”²⁹. Dusza ludzka, która przyjęła Boga jest przepelniona szczęściem: „radość jest jej zewnętrznym świadectwem”. Pierwsi Ojcowie Kościoła napominali swoich wiernych, aby nie pokładali nadziei i ufności w krótkotrwałych radościach tego świata, gdyż chrześcijanie są powołani do szczególnego, nieprzemijającego i powszechnego wesela³⁰. Święty Augustyn wyjaśniał na czym polega owo życie szczęśliwe i jak można je osiągnąć już w życiu ziemskim. Określił je całożyciowym zadaniem, które polega na powiększaniu i potęgowaniu podstawowej radości wyrastającej z naszego istnienia, którą mamy doskonalić w każdy możliwy sposób tak, by wyrastało z niej dobro, które daje nową radość³¹. Dobrem tym nazywa samego Boga. Gdyż tylko Bóg przebywając w ludziach, czyni ich szczęśliwymi³². W nauczaniu biskupa z Hippony przewija się myśl, która jest potwierdzeniem, esencją biblijnych obietnic, iż tylko Bóg jest celem i przyczyną ludzkiego

²⁹ J. Januszewski, *Świętować z radością*, „Pastores” 2(2000), nr 3, s. 105.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. R. Kostecki, *Tajemnice serca*, Kraków [b.r.w], s. 151.

³² Por. Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 32.

szczęścia. Wiara w Niego daje niezmaconą nadzieję i radość na życie z Nim, w wiecznej szczęśliwości. Dzięki tej miłości możemy pomnażać dobro tu na ziemi i odczuwać radość z pomnażania go wśród ludzi³³. Święty Tomasz z Akwinu, rozszerzając naukę św. Augustyna, dodaje i jednocześnie wyjaśnia, że pragnienie szczęścia jest duchową i psychiczną potrzebą człowieka, a pragnie szczęścia jest dobrem wyższym³⁴. Takie szukanie wymaga jednak od człowieka wysiłku jego rozumu i woli, prawości, czynienia dobra, szczerego serca, a także pociągającego świadectwa życia innych³⁵. To świadectwo czynienia dobra, okazywania miłości, życzliwości, zrozumienia, pocieszania jest „wdrukowane” w życie chrześcijanina, bo jest ono odbiciem samego Boga w nim. Prawdziwego chrześcijanina nie powstrzymają żadne przeciwności (por. Flp 4,13). Jest wezwany do tego, aby nieść i ukazywać tę radość tym, którzy jej nie poznali. Papież wzywa wszystkich, do tego, aby stawali się dla siebie „nosicielami radości”. „Ludzie powinni pomagać sobie, wspierać się, dążyć do sprawiedliwości i do rzeczy, które przynoszą radość”. Takie solidarne działanie nazywa „działaniem Bożym” i odpowiada ono Chrystusowemu przykazaniu. Przynosi pokój, przywraca nadzieję, umacnia wspólnotę, otwiera na radość duszę, tak tych, co dają, jak i tych, którzy ją przyjmują.

1.4. Odbiorcy radości

Zaproszenie do poszukiwania i posiadania „tego, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9), wystosowane do wiernych przez Pawła VI słowami św. Piotra, nie jest skierowane tylko do małej liczby mądrych i roztropnych. Ewangelia początkowo głoszona była ubogim i pokornym, by zachować w pełni swe proste piękno i treść³⁶. Wszyscy ludzie, którzy przez chrzest zostali włączeni w mistyczne Ciało Jezusa są nieustannie zapraszani do pełnego uczestnictwa w radości godów Baranka, stając się Jego świadkami³⁷. To zaproszenie może przyjąć każdy człowiek. Papież Paweł VI, wzorując się na słowach i działalności Jezusa, tworzy katalog osób „szczególnych i wyjątkowych” nadając im przywilej pierwszeństwa Bożego orędzia radości. Są oni tymi, którzy mają otrzymywać pocieszenie i płynąć z niego radość. Pierwszymi adresatami Bożego – ewangelicznego zaproszenia do radości, a zarazem tymi, którzy stają się jej wzorem, są dzieci (por. Mk 10, 14-15). To one właśnie są najbardziej zdadne do cieszenia się radością Ewangelii. Z czystością duszy i wdzięcznością przyjmują jej prawdy. Ich dziecięca postawa, ufności i radości, staje się dla apostołów i wszystkich ludzi przykładem wewnętrznej postawy wobec Boga. Taka posta-

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 399.

³⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992, nr 30 [dalej: KKK].

³⁶ Por. GD 14942.

³⁷ Por. J. Ablewicz, *Będziecie moimi świadkami*, Rekolekcje watykańskie, Wielki Post 1981 8-14 III, Paryż 1983, s. 25-26.

wa jest warunkiem osiągnięcia życia wiecznego: „Jeżeli nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Bożego” (Mt 18,3). Święty Jan Paweł II, w swoim liście skierowanym do dzieci, wskazuje, iż Bóg poprzez historię zbawienia wybiera właśnie dzieci do dawania świadectwa wiary wskazując, że dziecko jest radością nie tylko rodziców, ale Kościoła i społeczeństwa, nawiązuje do biblijnych obrazów, w których Chrystus ukazuje dzieci, jako szczególnie wybrane (por. Mk 10, 14; Mt 18,6). Święty papież stwierdza nawet, iż cała Ewangelia winna być odczytywana jako „Ewangelia dziecka”³⁸. Dziecięca radość, szczerą, okazywaną spontanicznie, jest ewangelicznym obrazem chrześcijańskiej radości.

Drugą grupą ludzi, są ci, którzy cierpią lub zbliżają się do zmierzchu życia. Bóg Dawca radości, wspiera obciążonych strapieniami czy to cielesnymi, czy to duchowymi. Przemienia ich cierpienia³⁹. Cierpienie należy do istoty ludzkiego bytu, lecz także w nim można widzieć źródło radości i szczęścia. Jest zbawczym znakiem, skoro Chrystus przyjął na siebie nasze choroby i cierpienie, włączając je do Bożego planu zbawienia (por. 2 Kor 4, 10; Kol 1,24. KKK 609). Chory, odrzucony, nędzny i utrapiony dla chrześcijanina, nie jest kimś od kogo możemy odwracać głowę. Staje się on obrazem i znakiem Chrystusa, co znajduje swe potwierdzenie w słowach Nauczyciela: byłem nagi, a przyodzialiszcie Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; „byłem w więzieniu, a przyszlizście do mnie” (Mt 25,36). We współczesnym świecie cierpienie staje się przeciwieństwem radości, zaprzeczeniem wszelkiej radości, niemożliwością jej przekazania i okazywania. Wiara i ufność w Boga pozwala jednak w cierpiącym dostrzec Chrystusa, a cierpiącemu odnaleźć ukojenie i nadzieję. Cierpienie oddane Bogu szlifuje duszę i napełnia cierpiącego radością⁴⁰.

Trzecią wskazaną przez papieża Pawła VI, grupą ludzi, do której Bóg kieruje radosne posłannictwo, są ci, którzy: „żyją poza widzialnym organizmem Ludu Bożego. Oni bowiem jeśli swoje postępowanie dostosują do najgłębszych natchnień sumienia, w którym odbija się echem głos Boga, znajdują się także na drodze, która prowadzi do radości”⁴¹. Papież wskazuje że każdy człowiek, który nie poznał Boga, który nie został „dotknięty Jego miłością w sakramentach” może doznać prawdziwej radości, tylko wtedy, gdy myśli, słowa i czyny wypływać będą z czystego serca i prawego sumienia. Tylko w takim sumieniu można usłyszeć głos Boga. Te pełne troski słowa papieża Pawła VI wskazują na dużą odpowiedzialność nie tylko pasterzy Kościoła, biskupów, kapłanów i siostr zakonnych, lecz także każdego chrześcijanina. Świadectwo Bożej obec-

³⁸ Papież przywołuje postaci świętych i wizjonerów: św. Agnieszkę, św. Agatę, św. Forsycjusza, dzieci z La Salette, z Lourdes – Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do dzieci w Roku Rodziny*, Watykan 1994, s. 12.

³⁹ Por. GD 14947.

⁴⁰ Por. J. Bątkiewicz-Brożek, *Jezu, Ty się tym zajmij! O. Dolindo Ruotolo życie i cuda*, Kraków 2017, s. 300.

⁴¹ GD 14948.

ności, które nosić mamy w sobie, a które będzie promieniować na zewnątrz w naszej prawdziwej radości będzie, największym i najdoskonalszym dotknięciem Bożej obecności i dobroci.

2. Heroldzi chrześcijańskiej radości

2.1. Radość w życiu Maryi

Radosna nadzieja, którą Kościół rozgłasza znajduje swoje odzwierciedlenie w duszach i życiu ludzi świętych. W nich to sam Bóg ukazywał swoją obecność a ich doświadczenie wiary i świadectwo życia naświeśla chrześcijańską radość⁴². „Każdy święty jest odbłaskiem i odbiciem Chrystusa: w każdym, jak gdyby na nowo Bóg staje się człowiekiem, ponieważ osiąga on to, czym powinien być każdy człowiek, mianowicie drugim Chrystusem”⁴³. Ojcowie soborowi uczą, iż najdoskonalszym wzorem życia duchowego i świętości jest Najświętsza Maryja Panna. „Ona to w czasie ziemskiego życia, podobnego do innych, pełnego trosk rodzinnych i pracy, jednoczyła się zawsze najściślej ze swoim Synem i współuczestniczyła w całym szczególnie sposób w dziele zbawienia”⁴⁴. Papież Paweł VI pisze o Maryi: „pełnej pokory, otwartej na Boże słowa, wiodącej życie, które nie odstępowało od zwyczajnego trybu postępowania. Nie była wyjęta ze znoszenia cierpień”⁴⁵. Jej życie w tak ścisłej jedności z Chrystusem nie wyeliminowało z codziennej egzystencji dramatów i bólu⁴⁶. Jednak jest dla wierzących wzorem radości człowieka, który w posłuszeństwie głosi Boga, wypełnia Jego wolę (por. Rz 4,18)⁴⁷. Radosne Magnificat stało się nie tylko hymnem radości i uwielbienia Boga za dzieła, których On dokonał. Stało się jej hymnem życia, odśpiewywanym każdego dnia. Jej codzienne i niezmiennie *Fiat* jest odpowiedzią na Bożą miłość, opiekę i opatrność⁴⁸. Maryja, matka, żona z radością niesie swój codzienny trud życia. Maryi nie można wyłączyć ze wspólnoty świętych i odebrać Jej nadzwyczajność w zwyczajności życia. „Mimo Jej zaszczytnego wybraństwa nadal jest naszą siostrą i nadal chce nią być. Wspólnota świętych jest pewnego rodzaju wspólnotą dóbr duchowych złączoną bezinteresowną miłością chrześcijańską: im doskonalej ktoś ją w sobie rozwinął, tym obficiej wszyscy mogą korzystać z jego dóbr. Maryja jest najczystsza spośród wszystkich świętych, ma najszerszy zakres promieniowania i każdy spośród świętych nosi w sobie coś maryjnego”⁴⁹. W swoim wy-

⁴² Por. GD 14931.

⁴³ F. Krenzler, *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk, P. Waszczenko, Paryż 1981, s. 342.

⁴⁴ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, 1965, 4 [dalej: DA].

⁴⁵ GD 14931.

⁴⁶ Por. *Jezus Chrystus Jedyne Zbawienie Świata wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1996, s. 200.

⁴⁷ Por. GD 14931.

⁴⁸ Por. S. Nowak, *Maryja wzorem posłuszeństwa, nadziei i pokory wobec głosu Ducha Świętego*, w: *Program duszpasterski na rok 1997/98*, Katowice 1997, s. 413-426.

⁴⁹ J. Ratzinger, R. Balthasar, *Dlaczego właśnie Ona*, Warszawa 1991, s. 53-54.

braństwie Maryja pozostaje pełna pokory i świadomości, że wszystko, co ma i Kim się stała, zawdzięcza swemu Synowi i działaniu Ducha Świętego⁵⁰.

Dokumenty soborowe nauczają, że Maryja jest „pierwowzorem Kościoła, w początku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem”⁵¹, „najukochańszą nauczycielką życia”⁵². Myśli ojców soborowych w swoim nauczaniu przypominał i rozwijał św. Jan Paweł II. Papież, który cały oddał się Maryi – „*Totus Tuus*”⁵³ (z łac. „Cały Twój”) naucza, „iż Bogurodzica jest eschatologicznym wypełnieniem Kościoła. W Niej to Kościół już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmian, a chrześcijanie usilnie starają się wzrastać w świętości wpatrując się w Maryję”⁵⁴. Maryję, jej postawę życia, posłuszeństwo Bogu, umiejętność słuchania Boga i wypełniania Jego woli, papież określa początkiem Nowego Przymierza, które stało się przyczyną radości dla wszystkich pokoleń i ludzi wierzących w Jezusa⁵⁵. Jako Matka Jezusa Chrystusa, obiecanego od wieków Odkupiciela, będąc najbliższą swego Syna „gromadzi w sobie wszystkie radości i cieszy się doskonałym weselem, jakie zostało obiecane Kościołowi. Jest matką pełnej, świętej radości”⁵⁶.

2.2. Radość w życiu świętych

Wzorując się na Maryi, wpatrzeni w Jej oddane Bogu życie, niektórzy święci stawali się dla świata prawdziwymi heroldami radości⁵⁷. Źródłem i przyczyną ich radości jest to, iż swoje szczęście widzą w Bogu, a nadzieję w niebie⁵⁸. Mistrzowie życia duchowego zalecali swym podopiecznym radość duchową, która miała być dla duszy źródłem radości⁵⁹. Ojcowie życia zakonnego, asceci, wielcy pokutnicy, ludzie piastujący w Kościele zaszczytne miejsca, których Bóg obdarzył ogromem swych łask, nie szczędząc przy tym nie-szczęść duchowych i fizycznych, byli ludźmi, którzy nie stronili od rozweselających i budujących dowcipów. Posiadali radosne usposobienie, radość jaśniała na ich twarzach, a ich pisma przynosiły radość i ukojenie dusz⁶⁰. Papież Paweł VI uwagę skierował na trzy postaci świętych. Pierwszą z nich jest św. Franciszek z Asyżu, u którego radość była przymiotem wrodzonym. Jeszcze przed nawróceniem swoją wesołością zadziwiał i rozweselał innych ludzi⁶¹. Po

⁵⁰ Por. KKK 492.

⁵¹ Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1963, 63 [dalej: KK].

⁵² Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 81-114, 57 [dalej: skrót: ES].

⁵³ Jan Paweł II, *Testament*, Kraków 2005, s. 5.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Wrocław 1995, 6 [dalej: RM].

⁵⁵ Por. RM 27.

⁵⁶ GD 14931.

⁵⁷ Por. GD 14936.

⁵⁸ Por. P. W. Keppler, dz. cyt., s. 114.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tamże, s. 115-120.

⁶¹ Por. tamże, s. 120.

otrzymaniu łaski nawrócenia z dnia na dzień, czuł się bliżej Boga, „otrzymał coraz większą radość, gdy znajdował się w obecności biednych ludzi, żebraków i kalek, odepchniętych i pogardzanych”⁶². W czasie kazań i homilii św. Franciszek nawoływał ludzi do pójścia za Chrystusem. Wzywał do czynienia tego, co będzie podobało się Zbawicielowi. Dla św. Franciszka czynienie dobra ubogim jest potrójnym źródłem radości. Radość w dawaniu, przyjmowaniu i radość, która podoba się Chrystusowi. „Nic innego nie chcę, niczego innego nie pragnę, bo nic nie może sprawić mi radości, jak tylko to, co podoba się i raduje Zbawiciela”⁶³.

Drugą świętą osobą, o której pisze Paweł VI jest święta Teresa od Dzieciątka Jezus. „Ona to pokazała swoją stromą i odważną drogę całkowitego oddania się Bogu”⁶⁴. Jej życie już od najwcześniejszych lat promieniowało radością kochania Boga. Radość, która ją rozświećlała, pozwalała jej widzieć i odnajdywać Boga we wszystkim. Podstawą Jej radości jest radość i szczęście samego Boga⁶⁵. Szukała takiej radości, która przeniknęłaby ją i zamieszkała w niej. Taką radość bycia i kochania odnalazła w Bogu, bo nikt z ludzi nie mógł jej tą radością obdarzyć⁶⁶. Odczuwała radość z kochania Boga w każdej chwili, we wszystkich bytach i nieprzyjaciółach. Jej radość wypływała z ubóstwa, posłuszeństwa, służenia Bogu, oddawania i dawania siebie, pozostając zawsze „małą”, oczekując od Boga w pokorze wszystkiego, tak jak małe dziecko oczekuje wszystkiego od Ojca⁶⁷. Odczuwała radość z umierania w nadziei na spotkanie z tym, którego kochała⁶⁸. Mimo cierpień duchowych i fizycznych, była osoba tryskającą radością, pełną humoru. Nikt nie potrafił wyczytać z jej twarzy tego, co naprawdę odczuwała. W jej towarzyską naturę Pan wszczepił charyzmat radości⁶⁹. Święta Teresa swe życie dostosowała do słów św. Pawła, wypełniając jego wezwanie do miłości bliźnich i nieprzyjaciół: „nie opuszczajcie się w gorliwości! Bądźcie płomiennego ducha! Pełnijcie służbę Panu! Weselcie się nadzieją! W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie wytrwali! Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą, nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne! Nie uważajcie sami siebie za mądrych” (Rz 12, 11-16). Słowa te w pełni odzwierciedlają stan ducha, jaki posiadała św. Teresa i w swej niewysłowionej radości dziękowała Bogu za

⁶² S. Kiełtyska, *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 1983, s. 49.

⁶³ Tamże, s. 120.

⁶⁴ Por. GD 14938.

⁶⁵ Por. O. Martier, *O radości kochania Boga według ducha św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, (b.r. i m.w.), s. 1.

⁶⁶ Por. tamże, s. 2.

⁶⁷ Por. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje Duszy*, tłum. Siostry Karmelitanki Bose, red. O. Filk, Kraków 1988, s. 309.

⁶⁸ Por. tamże, s. 36-37.

⁶⁹ Por. D. Ange, *Uzdrowianie przez miłość*, Kraków 1998, s. 92.

wszystko, co czynił dla niej. Jej radość dorastała do szczytów doskonałości, gdy cieszyła się z tego że jest słaba i mała⁷⁰.

Kolejnym wzorem radosnej świętości, o którym pisze Paweł VI, jest św. Maksymilian Kolbe, „prawdziwy uczeń świętego Franciszka, którego obraz tak bardzo jaśnieje dla ludzi naszych czasów”⁷¹. Jego postawa została zweryfikowana ostateczną ofiarą życia w obozie śmierci, gdzie wiernie służył Bogu i ludziom, ufał Bogu, który jest miłością. Wszystko, czego nauczał innych, potwierdzał swoim życiem i postępowaniem. Nawet w bunkrze głodowym stał się dla towarzyszy niedoli wzorem cierpliwości, niezachwianej wiary i nadziei, dzieląc się tym, co otrzymał dzięki Bożej łasce wzrastając w miłości⁷². Dla św. Maksymiliana wieczność, szczęście wieczne zaczynało się już teraz, „w realu”. Zarówno niebo - poczucie radości, jak i piekło – poczucie smutku, są po prostu potwierdzeniem tego, jak i co wybraliśmy⁷³. Kościół od najwcześniejszych czasów uświadamia sobie w kulcie świętych własne zobowiązania. Już wczesnochrześcijańskie wspomnienia zmarłych i modlitwy za nich odróżniały apostołów i męczenników, gdyż ludzie którzy wycisnęli na Kościele oryginalne piętno, stali się godni wspomnienia kultycznego⁷⁴. Lecz nie możemy poprzestać na samym kulcie czy liturgicznym wspomnieniu świętych. Wzorując się na życiu i działalności świętych, każdy z nas (zarówno chrześcijan jak i ludzi żyjących poza społecznością Kościoła) może odnaleźć częstkę swojej drogi ku świętości, by móc ją rozwijać i umacniać we współdziałaniu z Duchem Świętym. A we współczesnym świecie szukać świętych? Skąd brać dobry przykład? Być może dla wielu młodych chrześcijan „święty” to archaizm wciśnięty do watykańskiego lamusa, ktoś kto żył kilka wieków temu, żył w biedzie, nieustannie cierpiał. Bo „kiedyś” łatwiej było zostać świętym. Nic bardziej mylnego i fałszywego. Święci są wśród nas, możemy spotkać ich w każdym miejscu i w każdej szerokości geograficznej. Świętość tak, jak i chrześcijaństwo, jest prosta. Co więcej, brak takiej świętości czyni nas ludźmi nieszczęśliwymi, co gorsze czyni nas nieszczęśliwymi chrześcijanami⁷⁵. Tam gdzie człowiek żyje w komunii z Trójcą Świętą i zgodzie z własnym sumieniem tam rodzi się świętość, której przejawem, obrazem, dowodem jest radość. Szukając świętych, szukaj ludzi radosnych. Wzorów świętości w kościele katolickim nie brakuje. W samym XXI w., włączając świętych i błogosławionych, których wyniósł na ołtarze św. Jan Paweł II (pontyfikat 1978-2005), mamy aż 1401 świętych i 3373 błogosławionych, ludzi szczęśliwych i prawdziwie radosnych.

⁷⁰ Por. tamże, s. 94.

⁷¹ GD 14939.

⁷² Por. K. Strzelecka, *Maksymilian Maria Kolbe*, Kraków 1972, s. 251.

⁷³ Por. S. Guzman, *Św. Maksymilian Kolbe o tym, jak zobaczyć Niebo na ziemi*, <https://www.deon.pl/religia/swiety-patron-dnia/art,343,sw-maksymilian-kolbe-o-tym-jak-zobaczyc-niebo-na-ziemi.html> (dostęp: 13.03.2019).

⁷⁴ Por. <https://opoka.org.pl/biblioteka/K/wam/spotkania-2-6.html> (dostęp: 13.03.2019).

⁷⁵ Por. S. Łucarz, *Jak zostać świętym – instrukcja dla opornych*, <https://m.deon.pl/215/art,35,jak-zostac-swietym-instrukcja-dla-opornych.html> (dostęp: 13.03.2019).

Których życie z Chrystusem staje się dla współczesnego człowieka, chrześcijanina wzorem do naśladowania⁷⁶.

3. Trójkąt chrześcijańskiej radości

3.1. Spotkanie, dialog, pokarm

Możliwości nieograniczonej konsumpcji, którą papież Franciszek nazywa dosłownie: wieloraką i przygniatającą, rodzącą smutek z przyzwyczajenia do wygody chciwość serca, towarzyszy poszukiwanie płytkich przyjemności oraz izoluje sumienie⁷⁷. Dzięki technologii i oszustwu wolnego rynku pojawiła się łatwość nabywania rzeczy użytkowych i tych ekskluzywnych, dzięki którym człowiek chce wyróżniać się w społeczeństwie. Podążanie za „mieć niż być” pozwala człowiekowi zagubić się w odnalezieniu prawdziwej radości i odczuwaniu szczęścia. Wzrasta liczba ludzi chorujących na depresję, popełniających samobójstwo, obojętnych na losy innych, a „życie wewnętrzne zamyka się we własnych interesach”⁷⁸. Dostrzegamy w świecie wiele wzajemnych powiązań i uzależnień, równocześnie rośnie podział spowodowany niesprawiedliwością, która dosięga pojedynczego człowieka, struktury społeczno-ekonomiczne i całe narody⁷⁹. Łatwość uzyskiwanej wiedzy i wiadomości narzuca i ukierunkowuje myślenie dalekie od Bożej prawdy. Jakże często my chrześcijanie, uczniowie Jezusa, podążamy w ślepej pogoni za tym co pozorne. „Wolimy Boga miłego, ale odległego, takiego który nie przeszkadza”⁸⁰.

Papież Benedykt XVI przypomina trzy zasadnicze źródła, z których czerpać możemy odwagę, mądrość, pokorę, radość, nadzieję, miłość. Pierwszym podstawowym, fundamentalnym źródłem jest osobowe spotkanie z Chrystusem. Tym, który daje nam życie – pełnię życia⁸¹. To spotkanie ma być rzeczywiste, z którego rodzi się wiara. Wiara, która dzięki Bożej łasce przemienia i otwiera serca wierzącego na działanie Ducha Świętego. Dzięki niej spotkanie z Nim i drugim człowiekiem jest prawdziwe. Żaden z uczniów Chrystusa nie może się troszczyć tylko o siebie i swoje sprawy. Jeżeli chce należycie wypełniać swoje obowiązki wobec Boga, musi także podjąć troskę o bliźnich, przybliżając przez to Królestwo Boże⁸². Pasterze Kościoła wzywają do życia w prawdzie, bycia rzeczywistym, konkretnym, aby wyrażniej w obecnym

⁷⁶ Por. T. Wiśnicki, *Jan Paweł II, kanonizacja papieża, który kanonizował tysiące*, <http://muzhp.pl/pl/c/1318/jan-pawel-ii-kanonizacja-papieza-ktory-kanonizowal-tysiace> (dostęp: 20.03.2019).

⁷⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Ewangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013, nr 2 [dalej: EG].

⁷⁸ EG 2.

⁷⁹ Por. GD 14910.

⁸⁰ Por. Katolicka Agencja Informatyczna, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-z-mszy-poslania-sdm-w-panamie/> (dostęp: 11.02.2019).

⁸¹ Por. Benedykt XVI, List apostolski *Porta Fidei w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary*, 2012, nr 2 [dalej: PF].

⁸² Por. S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, Poznań 1980, s. 106.

świecie ukazywać radość i entuzjazm ze spotkania z Chrystusem⁸³. Nie zgadzają się na to, by sól straciła smak⁸⁴ (por. Mt 5, 13-16). Święty Jan Paweł II nauczał, że „Nie żyje się, nie kocha, nie umiera na próbę”⁸⁵. Żyjemy, czujemy, działamy w świecie rzeczywistym. Nasze życie jest rzeczywiste, bo Bóg jest rzeczywisty, ponieważ miłość jest realna. Bóg jest konkretny, bo miłość jest konkretna. I ten konkretny wymiar miłości jest jedną z najważniejszych cech życia chrześcijanina⁸⁶. Żyć tu i teraz, z ludźmi, a nie obok ludzi. Rozmawiać, a nie komunikować się. Uczestniczyć w życiu swoich bliskich. Utwierdzać Miłość, którą Jezus objawił przez swe czyny, utrwalając w swoim Kościele przez przykazanie miłości i drogę ośmiu błogosławieństw. Takiej realnej miłości Jezus domaga się od swoich uczniów i od nas. Miłość taka sprawia, że człowiek znajduje się bliżej drugiego człowieka i która daje radość (por. Łk 10,30-37).

Drugim źródłem, z którego można czerpać to, co „buduje” chrześcijańską radość jest słuchanie słowa Bożego przekazywanego przez Kościół. Podczas każdego słuchania i przyjmowania słowa Bożego stajemy się podobni do Samarytanki – idącej do studni, gdzie spotyka i poznaje Mistrza, słucha Jego słów: czerpie ze źródła tryskającego wodą życia (por. J, 14).

Trzecim źródłem jest przyjmowanie Chleba Życia, którym mamy karmić się jak najczęściej, bo dany On jest jako wsparcie tym, którzy są Jego uczniami (por. J 6, 51). Przyjęcie Ciała Chrystusa powoduje głęboką łączności z Nim. W tym zjednoczeniu Chrystus obdarza człowieka swoimi darami i swoją obecnością: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Sobór Watykański II przypomniał, że Eucharystia utrwała więź człowieka z Jezusem zapoczątkowaną przez wiarę i chrzest oraz przydaje jej intensywności⁸⁷. Wezwanie Jezusa nadal rozbrzmiewa z tą samą mocą: „Zabiegajcie nie o ten pokarm, który niszczy, ale o ten, który trwa na życie wieczne”⁸⁸.

3.2. Współcześni „nosiciele” radości. Ryzykanci

Papież Franciszek zaprasza każdego chrześcijanina, by odnowił swoje osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem⁸⁹. Zachęca by to spotkanie było wręcz eksplozją radości, jaką doznali apostołowie, gdy zobaczyli Jezusa Zmar-

⁸³ Por. PF 2.

⁸⁴ Por. PF 3.

⁸⁵ Por. M. Krycia, *Prawdziwa miłość naprawdę istnieje, jeżeli jest zakorzeniona w Bogu*, „Gość Radomski” z 22.10.2015, <https://radom.gosc.pl/doc/2771712.Nie-zyje-sie-nie-kocha-i-nie-umiera-na-probe> (dostęp: 11.02.2019).

⁸⁶ Por. Fundacja opoka.pl, <https://opoka.news/franciszek-do-mlodych-nie-jestescie-przyszloscia-ale-bozym-teraz> (dostęp: 11.02.2019).

⁸⁷ Por. A. Perz, *Wpływ Eucharystii na życie chrześcijanina*, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kieleckie_Studia_Teologiczne/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2006-t5/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2006-t5-s123-133/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2006-t5-s123-133.pdf (dostęp: 13.03.2019).

⁸⁸ PF 3.

⁸⁹ EG 2.

twychwstałego: „wy będziecie się smucić, ale smutek wasz przemieni się w radość” (J 16,20). Chrystus podkreśla: „Znowu jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej wam nikt nie zdoła odebrać” (J 20,20)⁹⁰. Apostołowie powołani, napełnieni Duchem Świętym, pełni wiary, nadziei, bez lęku o własne życie, nie gromadzący zapasów wyruszyli w świat głosząc dobra Nowinę – Radosną Nowinę o Bogu, który jest Miłością. Siła ich powołania przekładała się na radość dzielenia się Ewangelią i skuteczność jej głoszenia. Ważne było świadectwo pełnej, szczerzej, odważnej radości. Nic więcej im nie było potrzebne. To była najlepsza reklama, która przekonywała grzeszników, wątpiących, pogan⁹¹. Papież podkreśla, że tego właśnie oczekuje Jezus od współczesnego człowieka – podjęcia ryzyka, takiego jakie podejmowali apostołowie: „bo Jezus jest Panem ryzyka, a nie komfortu, bezpieczeństwa i wygody. „Aby pójść” za Jezusem – trzeba mieć trochę odwagi”⁹². Tę odrobinę odwagi nabędzie każdy, kto spotka się z Chrystusem, kto uwierzy w Niego i Jego Słowo. Każdy, kto jak Maryja i rzesze świętych zaufa Panu i wypowie swoje *Fiat*. Papież kontynuując zainicjowane przez swojego poprzednika św. Jana Pawła II Światowe Dni Młodzieży wzywa młodych do podejmowania „ryzyka” pójścia za Chrystusem. To ważne, by żyć bez lęku, odpowiadać życiu z entuzjazmem osoby zaangażowanej (...). Chodzi o entuzjazm osoby zakochanej, która nie boi się rzucać do przodu, jak bramkarz na boisku, by przechwycić rzuty karne z każdej możliwej strony, nie tracąc nigdy z oczu Tego, z którym się związała – Jezusa⁹³. Siła młodości polega na chęci do życia, na rozwijaniu się. Ta siła otwiera się na wołanie i potrzeby najszlachetniejszego przeznaczenia ludzkiego życia i że dobroć, która pociąga człowieka, a zarazem go zobowiązuje, ma swoje źródło w Bogu w Tym, który jest źródłem szczęścia człowieka⁹⁴. Kroczenie z Bogiem przez życie jest kroczeniem w Prawdzie i ku Prawdzie⁹⁵. Nadaje człowiekowi radość, sens i przekonanie, które jest zakorzenione w Chrystusie, iż każdy z nas jest powołany do tego by kochać, zachęcać i inspirować oraz pomagać tym, którzy chcą odnaleźć drogę do Boga.

Podsumowanie

We współczesnym wielobarwnym kulturowo, ideowo, religijnie świecie chrześcijanin ma być „tą poruszającą wewnątrz tajemnicą”, która rozbudzi w innych ludziach ciekawość poszukiwania źródła jego radości. Skoro w polity-

⁹⁰ EG 5.

⁹¹ Por. F. Prado, *Siła powołania o życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, Poznań 2018 s. 83.

⁹² Por. Radio Watykańskie, *Głos papieża i Kościoła w dialogu ze światem*, http://pl.radiovaticana.va/storico/2016/07/30/papiez_na_czuwaniu_zamieniec_kanape_na_buty_wyczynowe%2C_jezus_was/pl-1248172 (dostęp: 11.02.2019).

⁹³ Por. F. Prado, dz. cyt., s. 51-52.

⁹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, 9 [dalej: VS].

⁹⁵ Por. VS 7.

skującym przyjemnościami świecie istnieje dążność do posiadania przyjemności, to niewiele miejsca zostanie zarezerwowane radości. Przyjemność bowiem ma tę dolegliwość, że jest ułomna przez swą krótkotrwałość oraz konieczność multiplikacji, zakłócając prawdę o radości. Ta ostatnia jawi się również tam, gdzie nie ma przyjemności a pojawia się obowiązek, cierpienie i śmierć. Te wartości w skomercjalizowanym świecie rzeczy są odrzucane ze wstrętem. Przyjemność wszak jest wartością dodaną do użyteczności. Gdy brakuje tego waloru rzeczy lub osób, jawi się brak zaspokojenia, poszukiwanie doznań, irytacja. Radość czerpie swe siły ze szczęścia, a to jest całkiem odmienny stan ducha człowieka. Słowa Pisma Świętego, działalność Kościoła, życie świętych, nauczanie pasterzy XX i XXI w., potwierdzają i nieustannie zachęcają do podjęcia takiej chrześcijańskiej drogi życia, z której emanuje radość. Takiej radości nie da się posiąść, zatrzymać dla siebie, korzystać z niej czasowo. Można ją tylko przyjąć i w niej uczestniczyć oraz pozwolić, aby ona ogarnęła człowieka. Jego myśli, słowa, czyny, pragnienia. To nie są chwilowe uniesienia ducha, lecz stabilna postawa. Czy jest to możliwe? Tak! Gdy zrezygnujemy z posiadania szczęścia na własną potrzebę, tak jak robili to apostołowie, Maryja, święci i błogosławieni. Potrzebna jest postawa pazia z Tischnerowskiej „Filozofii dramatu”. Podziwiać rzeczy i ludzi, a nie pragnąć ich zagarnięcia i posiadania. Święci wszystko, co czynili, na chwałę Boga, ufając Mu bezgranicznie. I byli wdzięczni Bogu za wszystko, co nas w życiu spotyka, otrzymujemy i czym możemy dzielić się z innymi. Byśmy nieustannie powracali i czerpali z Niego siły do przezwyciężania własnych słabości, oczyszczania z grzechów, przebaczenia. Posilali się Słowem Bożym i Ciałem Pańskim, żyjąc w codziennej komunii z Bogiem. Dzielili się radością, która będzie emanowała w nas i urzeczywistniała się w słowach, postawie i czynach.

Christian Joy in the Modern World

Summary

The teaching of the Church speaks of the attitude of joy resulting from the redemption, but the literature on joy is not rich. In theological studies the concept of joy is associated with various God's actions, which a person can take on such an attitude. The elaboration of the described subject was based on the teaching of Pope Paul VI in the apostolic exhortation „*Gaudete in Domino*” addressed to bishops, priests and faithful of the entire Catholic world about Christian joy in 1975, the richest and most complete expression of the Church on joy. Also in the teaching and statements of successive popes (St. John Paul II, Benedict XVI, Francis), for whom also the concept of joy and the Christian attitude of joy is a testimony of faith and trust in God. It is the direct and undiluted Gospel, „Joyful News”, the evangelization of life immersed in God. The successors of apostle Peter, disciple of Jesus, the propagator of joy flowing

from the personal meeting of Jesus. A witness to his life, miracles. He who betrayed and whom he was forgiven. Who, unflinchingly, in the power of the Holy Spirit, preaches the teaching of Jesus Christ. Church shepherds show the essence of Christian joy based on faith, hope and love, which source is God. They show the biblical dimension of the joy, its manifestations in the history of the Chosen People, in the life of Jesus, the original Church, Mary and saints. They do not cease to show the practical implementation of Christian joy in the life of every human being, seeking to develop indications for the moral life of Christians by listening to the word of God, meeting God in the sacraments and doing good.

Key words: joy, Gospel, truth, source of joy.

Bibliografia

- Ablewicz J., *Będziecie moimi świadkami, Rekolekcje watykańskie*, Wielki Post 1981 8-14 III, Paryż 1983.
- Ange D., *Uzdrawianie przez miłość*, Kraków 1998.
- Augustyn Św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999.
- Augustyn Św., *Objaśnianie psalmów*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tłum. J. Sulowski, t. XLII, Warszawa 1986, s. 384-397.
- Bątkiewicz-Brożek J., *Jezu, Ty się tym zajmij. O Dolindo Ruotolo życie i cuda*, Kraków 2017.
- Benedykt XVI, List apostolski *Porta Fidei* w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary, 2012.
- Delfieux P. M., *Czym jest radość*, „Pastores” 2(2000), nr 3, s. 21-28.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Wrocław 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 705-835.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do dzieci w Roku Rodziny*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *Testament*, Kraków 2005.
- Januszewski J., *Świętować z radością*, „Pastores” 2(2000), nr 3, s. 105-110.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992.
- Keppler P. W., *Więcej radości*, tłum. A. Kuleszo, Poznań 1932.
- Kiełtyśka S., *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 1983.
- Kostecki R., *Tajemnice serca*, Kraków [b.r.w].
- Kowalczyk J., *Cywilizacja miłości jest możliwa*, w: *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 13-26.
- Krenzler F., *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk, P. Waszczenko, Paryż 1981.
- Maria-Laetitia, *Tajemnica radości*, Kraków 1993.
- Martier O., *O radości kochania Boga według ducha św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, (b.r.w.).
- Nowak S., *Maryja wzorem posłuszeństwa, nadziei i pokory wobec głosu Ducha Świętego*, w: *Program duszpasterski na rok 1997/98*, Katowice 1997, s. 413-426.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Gaudete in Domino*, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i tłum. E. Szafrowski, t. VIII, z. 1, s. 242-303.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 81-114.
- Prado F., *Sila powołania o życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, Poznań 2018.
- Ratzinger J., Balthasar R., *Dlaczego właśnie Ona*, Warszawa 1991.
- Reber A. S., *Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa 2002.

- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 436-474.
- Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105-170.
- Stolica Apostolska, *Jezus Chrystus Jedyny Zbawiciel Świata wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1996.
- Strzelecka K., *Maksymilian Maria Kolbe*, Kraków 1972.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje Duszy*, tłum. Siostry Karmelitanki Bose, red. O. Filk, Kraków 2002.
- Tomasz z Akwinu Św., *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Wolniewicz M., *Przypowieść o sobie*, „Katecheza” 1964, nr 3, s. 252-257.
- Wyszyński S., *Miłość na co dzień*, Poznań 1980.

Strony internetowe

- Internetowy serwis fundacji opoka.org.pl, <https://opoka.news/franciszek-do-młodych-nie-jestescie-przyszloscia-ale-bozym-teraz> (dostęp: 11.02.2019).
- Internetowy serwis fundacji opoka.org.pl, <https://opoka.org.pl/biblioteka/K/wam/spotkania-2-6.html> (dostęp: 13.03.2019).
- Katolickiej Agencji Informatycznej, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-z-mszy-poslania-sdm-w-panamie/> (dostęp: 11.02.2019).
- Łucarz S., *Jak zostać świętym – instrukcja dla opornych*: <https://m.deon.pl/215/art,35,jak-zostac-swietym-instrukcja-dla-opornych.html> (dostęp: 13.03.2019).
- L'Osservatore Romano, *Radość chrześcijańska*, Msza w domu św. Marty 28 maja 2018, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/radosc-chrzescijanska> (dostęp: 18.03.2019).
- Krycia M., *Prawdziwa miłość naprawdę istnieje, jeżeli jest zakorzeniona w Bogu*, „Gość Radomski” z 22.10.2015., <https://radom.gosc.pl/doc/2771712.Nie-zyje-sie-nie-kocha-i-nie-umie-ra-na-probe> (dostęp: 11.02.2019).
- Wiścicki T., *Jan Paweł II, kanonizacja papież, który kanonizował tysiące*, <http://muzhp.pl/pl/c/1318/jan-pawel-ii-kanonizacja-papieza-ktory-kanonizowal-tysiace> (dostęp: 20.03.2019).
- Perz A., *Wpływ Eucharystii na życie chrześcijanina*, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kieleckie_Studia_Teologiczne/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2006-t5/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2006-t5-s123-133/Kieleckie_Studia_ (dostęp: 13.03.2019).
- Radio Watykańskie, *Głos Papieża i Kościoła w dialogu ze światem*, [ghhttp://pl.radiovaticana.va/storico/2016/07/30/papiez_na_czuwaniu_zamieniecie_kanape_na_buty_wyczynowe%2C_jezus_was/pl-1248172](http://pl.radiovaticana.va/storico/2016/07/30/papiez_na_czuwaniu_zamieniecie_kanape_na_buty_wyczynowe%2C_jezus_was/pl-1248172) (dostęp: 11.02.2019).
- Guzman S., *M. Kolbe o tym, jak zobaczyć Niebo na ziemi*, <https://www.deon.pl/religia/swiety-patron-dnia/art,343,sw-maksymilian-kolbe-o-tym-jak-zobaczyc-niebo-na-ziemi.html> (dostęp: 13.03.2019).

KS. MATEUSZ WÓJCIK*

Biblical and Liturgical Formation in Teams of the Liturgical Altar Service

What shall I do at the next meeting? What shall I do with the acolytes? Such questions are frequently asked by priests, organisers and leaders of acolytes groups to themselves. Leading a meeting as well as encouraging intense participation in it is more and more difficult nowadays because acolytes, if they come, have higher expectations and they bring fewer and fewer suggestions on their own. In this context it is possible to formulate a hypothesis that there is no priest who would not have contact with liturgical service in his priesthood. It seems that reality most frequently resembles the words one of priests said: ‘Since the beginning of my priesthood, in each parish I have worked for, I have been tasked with leading groups of acolytes and lectors’¹. Whereas, in the *Sacrosanctum Concilium* Constitution in No. 19 it can be read: ‘With zeal and patience pastors of souls must promote the liturgical instruction of the faithful and also their active participation, both internal and external, taking into account their age, condition, way of life and standard of religious culture. By so doing pastors will be fulfilling one of the chief duties of a faithful dispenser of the mysteries of god, and in this matter they must lead their flock not only by word but also by example’ (SC No. 19). Such a special group of the faithful in each parish is a team of acolytes who, as the first ones, actively get engaged into liturgy. Therefore, the acolytes² exactly are the group the above mentioned council recommendations can concern. The liturgical service after the Second Vatican Council obtained a complex elaboration of formation program. It is an effect of works of the State Ministry of Liturgical Service with a particular role of Revd Franciszek Blachnicki. A certain model of liturgical service pastoral

* ks. Mateusz Wójcik – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3308-483X>; e-mail: matteo.mayor@gmail.com

¹ G. W. Zagrodzki, *Duszpasterstwo ministrantów*, „Homo Dei” 2(2010), p. 128.

² Cf. G. Duszyński, P. Malak, *Radość ze służby. Zbiórki z ministrantami*, Poznań 2008, p. 5.

work was shaped and accepted as well as a certain style of work with acolytes and lectors which, generally, has been still realised in Polish dioceses. The program is original and can be distinguished from the universal Church due to the fact that it comprises all the school periods of children and teenagers (today: primary school, junior and senior high schools), and is the base of the liturgical service formation³. So, how should formation in the liturgical service look like? What should it be like? Should not it be biblical and liturgical character? In the article below, we try to answer this question. Let's then reach to the Tradition and instruction of the universal and particular Church and liturgical regulations in order to show a proper model of liturgical teams formation. The aim of the article is also presenting particular advice, hints, ideas and methods as tools for working in liturgical service formation. Finally, we will try to indicate correlation between formation in liturgical service teams and the issue of priestly vocations.

1. Formation – yes, but what?

What is then the character the formation of liturgical services should have in particular parishes? One more time the mentioned Constitution sheds light on the issue as it reads that the ones who exercise a genuine liturgical function, 'must all be deeply imbued with the spirit of the liturgy, each in his own measure, and they must be trained to perform their functions in a correct and orderly manner' (SC 29). When we add an excerpt of John Paul II's Epistles *Vicesimus quintus annus*: 'The most urgent task is that of the biblical and liturgical formation of the people of God, both pastors and faithful (...). This is a long-term programme, which must begin in the seminaries and houses of formation and continue throughout their priestly life. A formation suited to their state is indispensable also for lay people, especially since in many regions they are called upon to assume even more important responsibilities in the community' (VQA 15), we can receive an answer to the question on the character of the liturgical service. It should be a biblical and liturgical formation.

This type of formation can be mentioned in case of the formation program of the State Ministry of Liturgical Service (KDSL). An important feature of the program is also the fact that the training concerning the substance is connected with God's pedagogy (cf. DOK 38), namely, Christian education that is rooted in the Bible⁴. Since the beginnings of the existence of Catholic pedagogy, one of the areas applied as a method of Catholic education has been Liturgy⁵. The need for liturgical education was raised already before the Vatican Council II, especially by pioneers of the liturgical movement revival (R. Guardini,

³ Cf. G. Rzeźwicki, *Od kandydata przez stopnie ministranta funkcję lektora i ceremoniarza do animatora*, Tarnów 2009, p. 5.

⁴ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów i lektorów w Kościele w Polsce*, Tarnów 2010, p. 265-266.

⁵ Cf. A. L. Szafrński, *Liturgia i jej znaczenie wychowawcze*, Lublin 1958, p. 6.

E. J. Lengeling). In the process of Christian education – formation, apart from natural factors, also the supernatural elements, tightly connected with the Church liturgy, are significant. That is why we speak about ‘liturgical’ education that is done in liturgy and through liturgy (liturgical celebration is the place and time of the education) or to liturgy (to conscious, active, fruitful, complete, common participation in it)⁶. The State Ministry of Liturgical Service focused on important forms of didactical and educational work of acolytes and lectors. However, the education goes further so besides practical skills of altar service, a proper conduct beyond liturgy is essential. Therefore, education of altar service members assumes a deeper Christian formation and acolytes and lectors should be distinguished by biblical and liturgical spirituality⁷.

2. Liturgical formation

In theology the term ‘first rule’ is used for a fundamental truth from which it is possible to deduce and which can be the base of all statements of the given theology field or whole theology. Therefore, a question arises whether all the regulations concerning acolytes’ chaplaincy can be derived from one main rule and one source? Such a question can be answered positively and a thesis can be formulated that the first rule for the acolytes’ chaplaincy is liturgy. That is why everything which concerns existence, aims of the acolytes institution, its activity forms and fulfilled functions, education and trainings can and should be based on the essence of liturgy. Firstly, the existence of the acolytes institution should be derived from liturgy. The teams of altar liturgical service exist because the Church exists and its basic life function is conducting liturgy that requires and demands existence of the acolytes’ institution⁸. Revd Franciszek Blachnicki believes even that ‘it would be exaggeration to claim that acolytes’ service is a part of the liturgical acts essence and because of that the acolytes’ institution is established by God. Nevertheless, the Church formed a certain structure for its liturgy and one of the basic rights it is determined by is hierarchical division of roles and functions in the liturgical assembly, and among the roles, acolytes have maintained a very important position in a ceaseless tradition reaching the first centuries. Therefore, the institution of acolytes belongs to the significant acts of liturgy in actu secundo, namely, in its basic forms determined by the Church’⁹.

The statement that the institution of acolytes origins from liturgy is accompanied by another one that liturgy determines the aim of the institution and of the acolytes’ chaplaincy. It is essential to work it out as frequently it is be-

⁶ Cf. B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare” 19(2003), p. 31.

⁷ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów...*, op. cit., p. 269.

⁸ Cf. F. Blachnicki, *Pedagogia ministrancka*, in: *Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego*, ed. M. Marczewski, Warszawa 2011, p. 66-67.

⁹ *Ibid.*, p. 67.

lieved that the fact that at a parish there can be and there must be acolytes is used as an opportunity to gain other pastoral objectives. There are voices that a substitute of a catholic organization for children is created, like catholic scouting or something like that and the liturgy is just a chance to do so. Not denying the value of such work, it is necessary to indicate that it is not an acolytes' chaplaincy in a direct meaning because it does not realize a tightly liturgical aim that results from the essence of the acolytes' institution. Accepting liturgy as the first rule of acolytes' chaplaincy leads to some consequences and subsequently means that liturgy must define the functions performed by acolytes within the God's service as a whole, both referring to the type of the functions and the method of their realisation¹⁰. Revd Franciszek Blachnicki claimed that 'in Poland it is still far way to approve the, one can think, clear rule that an acolyte does not conduct at the altar a service but the liturgical service, predicted, described and precisely defined by the liturgical regulations of the Church'¹¹. As understood by the founder of the Light-Life Movement, acceptance and consequent realisation of the rule would solve the problem of standardization of the acolytes' service style. Meanwhile, also today, despite 32 years since Revd Blachnicki passed away, his words are still topical: 'the way of service in Poland is highly differentiated, almost each parish – or at least each area – has its own acolytes liturgy. Such a liturgy has got nothing in common with the real liturgy. Many acolytes are brought to the altar, they stand or knee around, sometimes forming different geometrical shapes. They wear colourful capes, ribbons and other decorations, and in fact, they do not realise any liturgical function. Instead, they create a crowd at the altar and thus make the event more ceremonial or they just make a solemn mood in a church. It should be emphasised that this individual acolytes liturgy is often freely and carelessly shaped. Nobody really cares about liturgical regulations and it results in infantile and irresponsible impression. On the other hand, it is necessary to admit that nobody finds it offensive as the individual acolytes liturgy is the same as our typical Polish parish liturgy: native, folk, traditional, emotional, sentimental and infantile; generally speaking slightly liturgical'¹². And here occurs a fundamental problem: Will the acolytes liturgy and subsequently acolytes' chaplaincy be formed at grass roots level or top-down though liturgy in its pure form determined by the Church? A solution to the issue seems to be the liturgical formation of the altar liturgical service teams based on the rule education to liturgy and through liturgy. Liturgical formation cannot be understood as a kind of drill for acolytes that relies on teaching them proper formulas and movements and monitoring if they have clean hands, behave quietly in the sacristy, do not laugh and look around at the altar. Education of the acolytes for proper experiencing and participation in liturgy is a large and difficult task.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 68.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. *Ibid.*, p. 69.

A team of the altar liturgical service features favourable external conditions if taking into account education through liturgy. The fact cannot be understood as just preparation for skilful and pious execution of given functions by acolytes in a liturgical assembly. The most important is to make the acolytes and lectors who serve at the altar gradually learn to get to know the theology of the Eucharistic assembly to be able to recognize mystery of the Church and participate actively in the assembly, building the Church in themselves and in others¹³.

In the acolytes' liturgical formation their complete participation in the Holy Mass should be stressed. The situation in which acolytes' liturgical service as an obstacle to such participation in the Holy Mass must not occur. Instead, it should be experienced as the highest form. Therefore, systematic work should be undertaken to form internal conducts in boys that are important for active participation in the Eucharistic assembly. It is essential to maintain a conduct respecting the word of God as a valid norm of conduct in life, opening to listen to the word of God through faith, conducts of gratitude and thankfulness, uniting with neighbours, meeting their expectations and offering gifts for their material needs: ability to enter the conduct of Christ towards the Father and co-sacrifice himself in Him to the Father, conduct of making peace through forgiveness, etc¹⁴. The conducts should be shaped within liturgy itself by its proper preparation and supervising participation in it (comments, homilies) and in a direct preparation for participation in the Eucharistic Liturgy. The aims of the acolytes service should also include service to the priest at celebrating holy rites. The service in connection with outfits and proper ceremonies is to honour the God's service, to express its nobility and significance. Shall we then try to determine the aim of liturgical formation within the purely technical aspect of undertaking services with the words: properly, beautifully, inspirationally. In order to reach such a level, liturgical rehearsals should be organized frequently, especially with younger boys whose good habits should be exercised. That underlines importance of one of the formation meetings elements – liturgical exercises. It is worth involving maximal effort and inventiveness as the liturgical formation (liturgical education) greatly influences training mind and will in boys but mainly if connected with consciousness of the tutor. Proper execution of liturgical actions mostly means to know them¹⁵ and to be willing to perform them properly. Therefore, it is necessary to teach acolytes all the duties precisely, according to the regulations and mobilize them so highly that

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 118.

¹⁴ Cf. F. Blachnicki, *Odnova liturgii a duszpasterstwo ministrantów*, CT 37(1967), vol. 2, p. 178; cf. F. Blachnicki *Program formacji męskiej służby liturgicznej w Polsce*, CT 33(1974), vol. 4, p. 77-83; cf. F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuteroka-techumenatu w parafii*, CT 46(1976), vol. 4, p. 87-93.

¹⁵ Therefore, the knowledge of regulations contained in OWMR and other documents of Church is essential.

their ambition and joy would be to serve the way they were taught. Aesthetic and correctness of conducts, gestures, and proper diction are obvious requirements at performing so noble actions. Beautifully conducted liturgical service during e.g. Holy Mass positively affects the faithful and the acolytes themselves and becomes a kind of proselytization means. However, such correctness and aesthetic (beauty) of liturgical activities should be practised in boys by systematic exercises during meetings, and also through conferences (on liturgical issues), gentle corrections if necessary, monitoring and praise¹⁶.

In order to make the acolyte service really build the faithful, it should, apart from beauty and correctness, keep inside the most important factor – internal excitement with significance and meaning of the realised action. Now, some internal experience is assumed, sense of God's greatness and high respect for His Majesty, belief that all our life must be God's service if we do not want to miss our goals. Each detail of the fulfilled services should be carefully elaborated, explained, combined with the whole so that each acolyte could see their aim and meaning. In younger boys we should pay attention at differences between exercises and real God's service. During preparations of younger acolytes, the candidates can ask older, excellent and experienced acolytes or lectors for help, providing a tutoring priest frequently supervises their teaching, exercises and controls the results (need for potential corrections)¹⁷.

Pastoral work seems to be facing huge amounts of work in the field of liturgical formation. Pastoral work itself will overlap and cannot be separated from general work on realisation of liturgical revival at the parish¹⁸.

3. Biblical formation of acolytes and lectors

The conception of biblical formation of acolytes and lectors is rooted in acolytes pedagogy, therefore hints concerning education and formation of acolytes should be, in a proper way, applied also to lectors. The term 'lector' that will be used hereafter means an Acolyte of the Word of God, not just a lector that is appointed for the service. Colloquially speaking, a lector is a faithful person who reads texts from the Holy Bible during liturgy, except of the Gospel (cf. The General Instruction of the Roman Missal (GIRM) 99)¹⁹. Biblical formation of acolytes should be run parallel to liturgical formation. The demand concerns both acolytes and lectors, taking into account appropriate level of their formation. The reason is to let each member of the liturgical service get to know basic issues connected with the Bible to the best of their ability. This requirement is tightly connected with inspiration and spirit of the Vatican Council II where the Council Fathers expressed their wish to make the whole

¹⁶ J. Szczypa, *Króluj nam Chryste. Materiały pomocnicze w pracy z ministrantami*, part II, Sandomierz, n.d., p. 30-31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31-32.

¹⁸ Cf. F. Blachnicki, *Pedagogia...*, op. cit., p. 119.

¹⁹ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów...*, op. cit., p. 285.

teaching of the Church and the Christian religion itself follow the Holy Bible (cf. Dogmatic Constitution on Divine Revelation 21)²⁰. Our attention should be also drawn at an outline of a conception of acolytes' education which was presented already in 1968 by the State Ministry of Liturgical Service, especially points 5-7 which say²¹:

5. Formation of lectors contains four elements: ascetic (religious-moral), biblical, liturgical and diction formations;

6. The four-direction formation should be taken into consideration within weekly meeting of lectors. Deepening, strengthening and supplementing of the formation should be retreat meetings (holiday);

7. Formation of lectors takes place during weekly meeting in a form of 'evangelical revision of life' that is aimed at leading to a more perfect unity between the read and realised in life Word of God. The second element of the formation linked with the same weekly meeting is preparation of the ministry of the word through aspiring to understand what will be read (next Sunday) and proper diction preparation of the text'.

Moreover, the necessity of biblical and liturgical formation of a lector is clearly indicated in *Pastoral and theological introduction to the mass lectionary*, in which we read: 'it is essential for lectors realizing their service, even if they are not appointed with a special ceremony, to be properly and thoroughly prepared to arouse intense and warm love for the Holy Bible in the faithful who listen to the word of God. The preparation should be mainly spiritual, but some technical preparation is also needed. Spiritual preparation assumes formation in, at least, two fields: biblical and liturgical. Biblical formation tends to get lectors understand readings in their own context and be able to understand the essence of the revelation address in the light of faith. Liturgical formation should provide lectors with some knowledge on the structure sense of the liturgy of word and relations between it and the Eucharistic Liturgy. Technical preparation is to train lectors in public reading aloud with and without sound devices' (WLM 55). The indications can achieve their goal if the priest responsible for the formation as well as his assisting organizers make senior acolytes, candidates for lectors and lectors bring the Holy Bible for weekly meetings. It should add to improve the biblical formation which follows theological teaching and pastoral and liturgical requirements. It must be emphasised that the candidates for lectors should draw from the treasury of the Holy Bible. The Holy Bible texts are to permeate the whole formation process, and particularly the period of attending the lector course. It is important that the reading could pass on liturgical text to the faithful designated for a particular day because *the Word of God is to enlighten the mind*,

²⁰ Cf. E. Mitek, *Lektor. Przygotowanie ministrantów do czytania Słowa Bożego*, Wrocław 2009, p. 99.

²¹ Cf. F. Blachnicki, *Zarys koncepcji wychowania lektorów*, AGRŚ-Ż (Z. KDŚL), No. 2000/6/1, p. 33-36; F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej*, p. 197-201.

strengthen the will and light the heart for God's love (KO 23)²². Biblical formation of liturgical service teams takes place mainly within weekly meetings in groups. The lector who reads the Holy Bible to the people of God must be prepared for his role not only technically to sound correctly but mainly through proper biblical formation²³. It can be achieved by lector courses, organised in deaneries which contain the following topics from the range of biblical formation: to familiarize with the Holy Bible and the history of salvation (general knowledge on the Old and New Testaments), to present of methods for work with the Holy Bible, and the significance of the Holy Bible in the life of Church, to indicate importance of the ministry of reading the Word of God, to instil a passion for personal reading of the Holy Bible²⁴. Information introducing into the teaching of the Church, presenting what it is, how it was created, and how it should be interpreted, presenting the most important events and characters from the salvation history are essential elements of preparation for fruitful service of a lector in a community.

Describing the issue of biblical formation, we should focus our attention on the need for skilful listening to the Word of God that requires from the listeners (mainly the lector) applying the word in an unrepeatable and unique situation of their life to enlighten it and to give it a sense. Whereas, significance of the listening to the Word of God results from the fact that its fruit is faith without which man cannot be saved (cf. Rom 10, 17). Acceptance of the heard Word of God with ears but also heart and placing It in the centre of one's life, shapes the consciousness of the Christ's disciple, totally changes thinking, valuing and acting of a man – he accepts thinking categories from Christ. A lector as the one who belongs to the group of people God uses to pass on His Revelation, being a special tool of God speaking today to man, should remember that he is the first listener of the Word of God, proclaiming it during liturgy must relate it firstly to himself as a call requiring an exact answer. An important requirement that a lector should face today, is his proper relation to the Holy Bible and care for deeper knowledge and understanding of the real biblical treasury. A lector should be a person who lives the Word of God, reads It and ponders over It, draws topics from It for meditation and prayer²⁵. Performing his ministry an acolyte of the Word of God is to remember that the faithful want to know what God teaches during celebration of the Holy Mass in which they take part. It is also important for the reader himself to use the read texts and apply them for his biblical formation. Each participant wants to hear what God teaches. That is why reading should involve engagement and thorough preparation. It is not surprising that the lector course comprises proper biblical formation and takes into account the theological content of the Holy Bible. Our actions should aim towards making the Holy Bible

²² Cf. E. Mitek, *Lektor...*, op. cit., p. 99.

²³ Cf. T. Jelonek, *Formacja biblijna lektora*, Kraków 2007, p. 5.

²⁴ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów...*, op. cit., p. 289-290.

²⁵ E. Stencel, *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 2010, p. 38-39.

a frequent and constant source of internal life for members of the altar liturgical service²⁶.

4. A few remarks, conclusions and ideas...

Discussing biblical and liturgical formation without presenting exact methods and means to realise it would be really unfair. Therefore, I would like to share a few remarks, conclusions and ideas.

1. Formation meetings – are a very important element of formation because during them apart from teaching issues connected with liturgy, Church issues they mainly educate, and it is much more important, educate a young man to personal and Christian maturity²⁷. The meetings should take place every week with a division into formation groups. The division suggested by the State Ministry of Liturgical Service seems to be worth recommending. It includes the following ranks: Candidate, Choralist, Acolyte of Light, Acolyte of Altar, Acolyte of the Book, Acolyte of the Word of God (Lector), Celebrant, Organiser. Basing the work with liturgical service on the system of ranks is a sensible, wise and efficient method of introducing into functions and ministries in the Church. It is of a great importance in the didactical and educational work²⁸. The meetings must be well prepared and led in an interesting way. It is crucial to have an own, friendly furnished room and setting and following constant timetable weekly (days cannot be changed as it confuses acolytes and their parents). The priest is not able to run all formation meetings with each group so the best solution is to obtain support from well-trained organisers.

2. Formation materials – currently there many positions in the market that can be used as formation materials. The recommendable are the ones published by the Ministry of Liturgical Service in Cracow. Only their coursebooks contain a perspective of a multi-year formation work. They eliminate the problems of this type: What to do with the acolytes next time? A considerable part of formation aids published recently consists of one-year, rarely 2 or 3-year positions. After realising the curriculum, new coursebooks do not present the further way of the formation path. Whereas, coursebooks *Kandydat na Ministranta*, *Choralista*, etc perfectly supplement the issue of biblical and liturgical formation.

3. Journals supporting formations:

a. Króluj nam Chryste – is the only national magazine devoted exclusively to liturgical service. It would be a wonderful habit to order at least 2 issues of the magazine at each parish and thus let acolytes use them. There is a great example of priest who sponsors annual subscription of the magazine for 10 best

²⁶ Cf. E. Mitek, *Lektor...*, op. cit., p. 100.

²⁷ Cf. J. Tendej, *Uwagi pedagoga w określaniu celów, stopni i innych elementów formacji służby liturgicznej dzieci, młodzieży i dorosłych*, „Anamnesis” No 58, p. 125-126.

²⁸ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów...*, op. cit., p. 289-290.

acolytes. Other priests order the paper and use best formation articles to create a newsletter in the sacristy cutting them out. One issue is enough to have a new, interesting and valuable newsletter every week.

b. *Żywe Słowo* – to be able to read the Word of God, lectors should understand what they read about. *Żywe Słowo* can effectively help understand contents of excerpt read from the Holy Bible during the Liturgy. It is advisable to make, at least, one issue of the magazine available for lectors.

c. Oremus – to let the lector read the reading before he does it publicly.

4. Liturgical rehearsals – should not be the main element of weekly liturgical meetings, on the other hand they cannot be just an occasional training of ministries caused by a visit of a bishop, confirmation or a parish fair. The rehearsal should be led by a person who knows liturgical regulations and follows them (e.g. Celebrant, Liturgical Organizer). It is recommended to introduce a habit of celebrating the Sunday High Mass always with full liturgical entourage. In this context it is worth to consider the issue of, so called, weekly briefing of the service that would rely on tasking the older, more educated lectors, celebrants and organizers with more responsibility connected with preparation the Liturgy from the liturgical service side.

5. Courses: organizers, celebrants, lectors – in the Cracow Archdiocese such courses are organized yearly. They educate new groups of young people who obtain knowledge, learn current liturgical regulations but they have an opportunity to use what they learn during holiday retreat, winter retreat or just every day at their parishes. Due to the fact that parishes send subsequent candidates to undertake the functions every year, there are real chances that one day it will be possible to achieve uniformity in the ways the ministries are performed in dioceses.

6. Ceremonial promotions (badges, books, ranks) – obtaining the ranks makes the formation of liturgical services orderly, efficient and leads to authentic religious life, helps mastering skills, shaping personality, teaches discipline, sacrifice for God and Church, allows annual promotion in acolytes service, and is a strong educational stimulus. There are no problems with attendance of acolytes at the meetings in places where the program is based on the ranks system. Everybody who wants to perform ministry at the altar must prepare himself for it by systematic work and gradual reaching more complete participation in the service of God. Following the path of ranks already from the rank of candidate is connected with introducing requirements and maintaining a certain level which consequently at the beginning eliminates boys who would not be able to meet the requirements of the service of God. Moreover, the ones who become acolytes are usually good lectors, celebrants and organizers. The community of the Altar Liturgical Service then becomes a well organised community.

Parishes should tend to organize ceremonial acolytes promotions to higher ranks. It is a very important event to acolytes, but not only emotionally. Together with the promotion they should receive badges and cards: of an acolyte

after ceremonial entering the liturgical service at a parish and of a lector after being blessed for ministry as an acolyte of the Word of God.

7. Initiation – it is not possible to accept a situation when somebody skips formation ranks or when an acolyte who moves to a higher level school and who was in the liturgical service automatically receives an alb regardless of the fact whether he has started a lector course or not. It would be unfair and unjust for lectors who have conducted their service in a parish for many years and have diligently completed the lector course.

8. Too fast approval for the service – acolytes without a certain preparatory period – being a candidate for a few months, optimal 9 – should not be approved. This will prevent a situation described in a rhyme: ‘A boy applied on Friday to be an acolyte, was approved on Saturday, served to everything on Sunday and resigned on Monday because got bored’.

9. Biblical contests, from the Gospel, reading the Holy Bible together, liturgical circles – to make the content of the Holy Bible and especially the Gospel familiar to the liturgical service.

10. Separate lectionary in the sacristy for lectors – lectors should use it to prepare for reading during the Liturgy assembly. It would be used only for training activities.

5. Formation of liturgical service and priestly vocations

The State Ministry of Liturgical Service while elaborating *Wytyczne dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce* (Guidelines for acolytes ministry) (14 Sep 1965) formulated aims of the acolytes ministry following the spirit of Vaticanum II. The first aim is the glory of God achieved through serious, beautiful and integral education of the liturgical service. The second aim is ‘work on the group of acolytes so that through liturgy they become Catholics that consciously and more deeply live the life of the Church, of apostolic attitude, and also, hopefully, in relation to some of them, future priests’²⁹.

Since the time when the International Association of Acolytes began organizing pilgrimages to Rome, almost each Pope’s speech directed to the visiting acolytes contained the ‘vocation’ element. During the audience on 30th March 1967 Paul VI while addressing acolytes, indicated that from among a group of young boys serving at the altar, there is a growing number of those who are called by Christ to follow Him, to join Him more tightly and permanently³⁰. On the 15th April 1980 John Paul II said to acolytes in Rome: ‘Have you ever thought that Christ might demand from you to follow Him to the depths as His servant, priest? How enormous grace it would be for you, your family, your

²⁹ Cf. *Wytyczne dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce*, in: *Teczka pomocy dla duszpasterstwa ministrantów*, No 1 (14 September 1965 r.), No. 2000/1/1, p. 2-9, p. 3.

³⁰ Cf. Paweł VI, *Słowo Ojca Świętego do ministrantów*, in: *Teczka nr 6 Dekanalnego Referenta Duszpasterstwa Młodzieży* [1968], AGRŚ-Ż (Z. KDSL), No. 500/20, p. 9.

parish, Christian communities which need priests? Vocation is not a duty, Christ Himself says «if you want». (...) I am certain that many of you are able to leave everything for Christ, follow Him and fulfil His mission»³¹. On the 30th Aug 1990 John Paul II said to the acolytes who came to Rome: 'If the Holy Spirit was to inspire you to devote to Christ and fulfilling His mission, do not be afraid to follow this path. Vocation means particular love of Christ and is a source of particular joy'³². In the *Letter to Priests for Holy Thursday of 28th March 2004*, the Pope indicated to take care of acolytes groups in parishes. He wrote that priests that cherish the Eucharist should pass on to children and the youth 'eucharistic amazement' to encourage them to enter priesthood³³. At the same time he insistently asked priests to pay particular attention at tutoring acolytes who are 'a kind of cradle of priestly vocations'. Also Benedict XVI during his pilgrimage that took place in 2006 addressed acolytes with similar message: 'Maybe Jesus tells some of you: «I want you to serve in a particular way, as a priest, becoming then my witness, being my friend and bringing others to the friendship». Listen to the voice of Jesus with trust'³⁴. In the instruction of *Redemptionis Sacramentum* of 25th March 2004 the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments wrote: 'The still maintained habit of the presence of boys and young men usually called acolytes who serve at the altar and receive a proper religious instruction on the performed ministry is particularly worth praising. We should not forget that through centuries from among the boys there have been a lot of ordained priests' (RS 47). The Polish Bishops' Conference in the document: *Młodość z Chrystusem* (Youth with Christ) published in 2008 stressed the need for work with acolytes, liturgical service, schola and liturgical teams and for chaplaincy of vocations³⁵. The fact that the chaplaincy of the altar liturgical service plays a crucial role in arousing vocations is confirmed by studies conducted at the Higher Theological Seminary in Cracow on a group of 207 seminarists (clerical students + deacons). The results of the studies are as follows:

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do ministrantów* (Aula Pawła VI 15 kwietnia 1980 r.), in: D. Metzinger, *Servir la messe*, Paris 1993, p. 194-195.

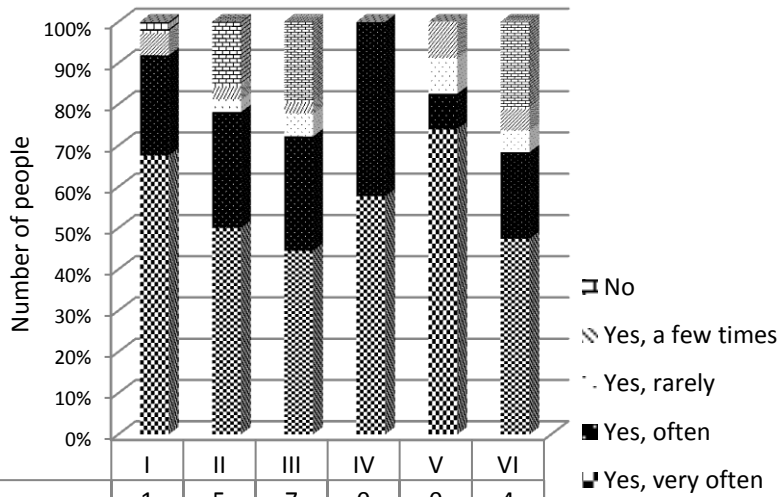
³² Jan Paweł II, *Przemówienie do ministrantów* (Plac św. Piotra 30 sierpnia 1990 r.), in: D. Metzinger, *Servir la messe*, op. cit., p. 206.

³³ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2004 roku*, Tarnów 2004, No 5.

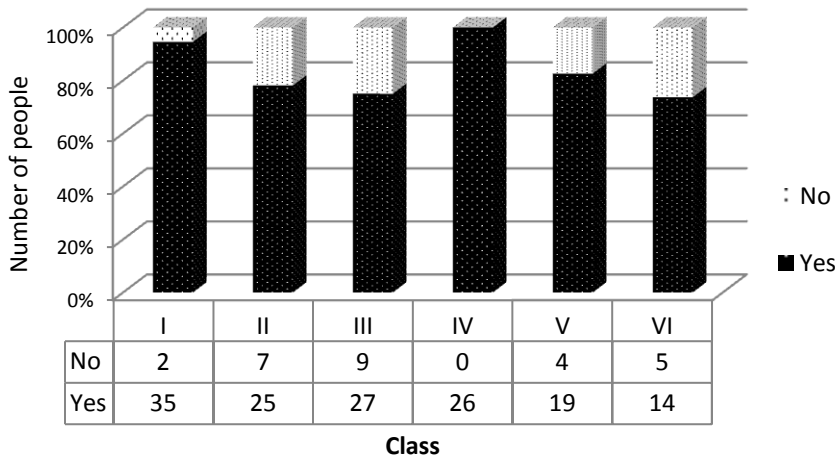
³⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie do ministrantów: «Bądźcie przyjaciółmi i apostołami Jezusa», „Anamnesis”* 47(2006), No 4, p. 9.

³⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Młodość z Chrystusem* (Dokument KEP przygotowany przez Radę ds. Duszpasterstwa Młodzieży), Tarnów 2008, p. 71, 78-80.

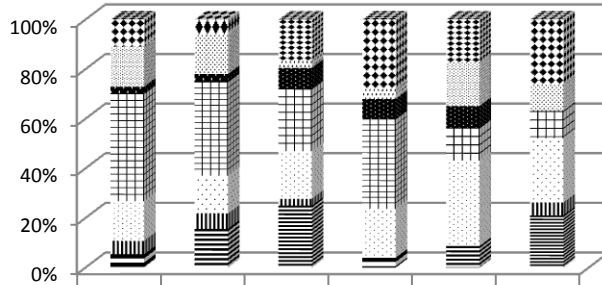
Did you serve at the altar before joining the seminary?



Were you a member of liturgical service at you parish before joining the seminary?

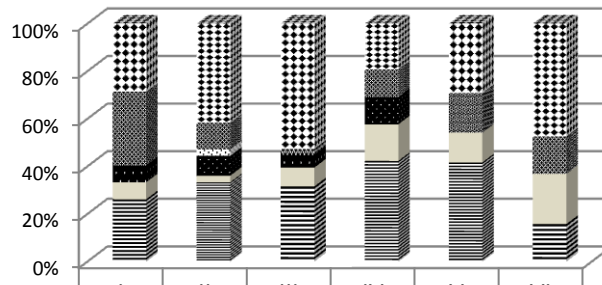


Before joining the seminary I was:



	I	II	III	IV	V	VI
Acolyte, lector and organizer	4	2	6	7	4	5
Organizer	6	5	1	1	4	2
Lector and organizer	1	1	3	2	2	0
Lector	16	12	9	9	3	2
Acolyte and lector	6	5	7	5	8	5
Acolyte	2	2	1	0	0	1
I was not connected with liturgical service	2	5	9	1	2	4

Before joining the seminary I was connected with:



	I	II	III	IV	V	VI
I was not connected with any groups	12	15	20	5	7	9
Other groups	13	4	1	3	4	3
Catholic Action	0	1	0	0	0	0
Catholic Youth Association	3	3	2	3	0	0
Apostolic Groups	3	1	3	4	3	4
Light-Life Movement	11	12	12	11	10	3

Recapitulating, it should be stated that vocations chaplaincy is directed firstly towards boys engaged in the altar liturgical service³⁶. Sometimes, the chaplaincy of the altar liturgical service is called 'a school for arousing priestly and monastic vocations'³⁷. The service of acolytes and lectors offers to young people a regular contact with priests and makes their intimacy with holy issues more conscious and personal. It results in better understanding of priesthood and makes it easier to reply to the arising vocation. Being an acolyte is also a 'small vocation'.

6. Conclusions

1. Biblical and liturgical formation is the basic condition of a formation at all and education of acolytes because is it possible to imagine leading such meetings without any referring to the Holy Bible and events described there? Or is it possible to teach the candidates a proper service or preparing an entourage at a good level without explaining the functions and training ministries?

2. According to documents the acolytes formation is the parish priest's responsibility but usually he tasks a curate with it. Therefore, it is unacceptable to organize formation of teams of liturgical service without supervision and tutoring of a priest. There must be a responsible priest in such a formation to lead, show direction or reprimand if there is a need. It is not possible at a complete realisation of the formation program to have all the groups led by one priest.

3. Formation is compulsory for each acolyte and lector. They cannot stop at a certain phase and claim: 'I am not going any further, I do not feel like doing it' while continuing their liturgical service at a parish. A standstill at a certain level in the beginning of a regress.

4. It is recommended to apply formation aids, especially journals designated for liturgical service.

5. Formation of acolytes and lectors is directly correlated with the number of vocations as liturgical service, as it results from conducted studies, is the main reservoir of vocations in Cracow Archdiocese. Without good formation, conducted at a certain level, groups of acolytes in a parish will begin to decrease (lack of acolytes at the altar is frequently noticed even today). Consequently, the number of clerical student who were in the liturgical service before seminary may drop. Therefore, it on one of the causes of a decreasing number of clerical students, known by many people as, so called, 'crisis in vocations'. Establishing chaplaincy of vocations is a good solution, but only when the offer will be directed not only to college or university students, but mainly to acolytes.

³⁶ Cf. W. Przygoda, *Powołaniowe duszpasterstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, ed. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, p. 675.

³⁷ W. Wilk, *Budzenie powołań kapłańskich wśród ministrantów*, „Homo Dei” 155(1976), No 1, p. 41; Z. Mońka, *Kapłan a problem budzenia i pielęgnowania powołań*, „Homo Dei” 182(1981), No 4, p. 274.

lytes and lectors who have not chosen their way of life. So if there is no thorough formation work with acolytes at each parish, the consequences will be seen soon.

7. Ending

Liturgical and biblical education was a demand raised by the liturgical movement already before the Vatican Council II. In this context one cannot speak about liturgical revival without liturgical education of clergy and the faithful, so the demand was realised in the Church in Poland within the program of acolytes and lectors education elaborated by the State Ministry of Liturgical Service. Even, if it was not undertaken and realised at a proper shape in each diocese, now we can speak about one general biblical and liturgical paradigm of work with acolytes and lectors³⁸. It should be emphasized at the end that ‘the efficiency and fruitfulness of all pastoral and educational actions are not decided by programs, documents, technical aids and external organizational structure. All these are needed, but the final decision relies on a person, their level of engagement, their attitude and devotion to an issue³⁹’.

Summary

The liturgical and biblical education was a postulate set by the liturgical movement before the Second Vatican Council. In this context, one cannot speak of liturgical renewal without upbringing the liturgical clergy and the faithful, which is why this postulate was realized in the Church in Poland, in the curriculum of the altar boys and teachers, developed by the National Ministry of the Liturgical Service. Even, if it was not taken up and carried out in a proper shape in each diocese, it is possible to talk about one general biblical and liturgical paradigm of working with altar servers and lectors. It is worth emphasizing that “the effectiveness and fruitfulness of all pastoral and educational activities are not determined by programs, papers, technical aids and an external organizational apparatus. All these are necessary and useful, but ultimately, the person decides and the degree of their engagement, commitment and devotion to the given matter”.

Key words: altar liturgical service, acolytes, lectors, formation.

Bibliography

Benedykt XVI, *Przemówienie do ministrantów: «Bądźcie przyjaciółmi i apostołami Jezusa», „Anamnesis”* 47(2006).

³⁸ Cf. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów...*, op. cit., p. 369-371.

³⁹ F. Błachnicki, *Drogi realizacji «Wytocznych dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce»*, No. 2000/1/1, p. 17.

- Blachnicki F., *Drogi realizacji «Wytycznych dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce»*, No. 2000/1/1.
- Blachnicki F., *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, CT 46(1976), vol. 4.
- Blachnicki F., *Odnowa liturgii a duszpasterstwo ministrantów*, CT 37(1967), vol. 2.
- Blachnicki F., *Pedagogia ministrancka*, in: *Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego*, ed. M. Marczewski, Warszawa 2011.
- Blachnicki F., *Program formacji męskiej służby liturgicznej w Polsce*, CT 33(1974), vol. 4.
- Blachnicki F., *Zarys koncepcji wychowania lektorów*, AGRŚ-Ż (Z. KDSL), No. 2000/6/1.
- Duszyński G., Malak P., *Radość ze służby. Zbiórki z ministrantami*, Poznań 2008.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2004 roku*, Tarnów 2004.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do ministrantów (Aula Pawła VI 15 kwietnia 1980 r.)*, in: D. Metzinger, *Servir la messe*, Paris 1993.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do ministrantów (Plac św. Piotra 30 sierpnia 1990 r.)*, in: D. Metzinger, *Servir la messe*, Paris 1993.
- Jelonek T., *Formacja biblijna lektora*, Kraków 2007.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Młodość z Chrystusem (Dokument KEP przygotowany przez Radę ds. Duszpasterstwa Młodzieży)*, Tarnów 2008.
- Margański B., *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare” 19(2003).
- Mitek E., *Lektor. Przygotowanie ministrantów do czytania Słowa Bożego*, Wrocław 2009.
- Mońka Z., *Kapłan a problem budzenia i pielęgnowania powołań*, „Homo Dei” 182(1981), No 4.
- Paweł VI, *Słowo Ojca Świętego do ministrantów*, in: *Teczka nr 6 Dekanalnego Referenta Duszpasterstwa Młodzieży* [1968], AGRŚ-Ż (Z. KDSL), No. 500/20.
- Przygoda W., *Powołaniowe duszpasterstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, ed. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006.
- Rzeźwicki G., *Duszpasterstwo ministrantów i lektorów w Kościele w Polsce*, Tarnów 2010.
- Rzeźwicki G., *Od kandydata przez stopnie ministranta funkcję lektora i ceremoniarza do animatora*, Tarnów 2009.
- Stencel E., *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 2010.
- Szafrński A. L., *Liturgia i jej znaczenie wychowawcze*, Lublin 1958.
- Szczypa J., *Króluj nam Chryste. Materiały pomocnicze w pracy z ministrantami*, part II, Sandomierz.
- Tendej J., *Uwagi pedagoga w określaniu celów, stopni i innych elementów formacji służby liturgicznej dzieci, młodzieży i dorosłych*, „Anamnesis” No 58.
- Wilk W., *Budzenie powołań kapłańskich wśród ministrantów*, „Homo Dei” 155(1976), No 1.
- Zagrodzki G.W., *Duszpasterstwo ministrantów*, „Homo Dei” No 2(2010).

MISCELLANEA

JAROSŁAW SOCHACKI*

Rywalizacja o prymat między Związkiem Obodryckim a Lucickim w X w.

Związek Obodrycki i Lucicki w rejonie północnej Połabszczyzny stanowiły dwie odrębne słowiańskie organizacje polityczne, różniące się jednak przede wszystkim formą ustrojową – podczas gdy w pierwszym, ogólnie się wyrażając, rządy sprawowali rodzimi książęta¹, to w drugim doszło do wykształcenia się ustroju republikańskiego, gdzie szczególna rola przypadła Redarom².

Pierwszy raz określenie Lucice/Lutycy wystąpiło w *Rocznikach hildesheimskich i kwedlinburskich* oraz w żywocie św. Wojciecha autorstwa Jana Kanapariusza i Brunona z Kwerfurtu, a także w kronice biskupa merseburskiego

* Jarosław Sochacki – Akademia Pomorska w Słupsku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2421-4495>; e-mail: jaroslaw.sochacki@apsl.edu.pl

¹ Obok poniżej cytowanych prac W. H. Fritze, B. Friedmanna i A. Turasiewicza zob. jeszcze przykładowo G. Labuda, *Organizacje państwowe Słowian zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego (od VI do połowy X wieku)*, w: *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, t. I, Poznań 1962, s. 65n. oraz tamże, *Związek obodrycki*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. VII, Wrocław 1982, s. 180n.

² Zob. chociażby W. H. Fritze, *Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes*, *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 7: 1958, s. 1n.; M. Hellmann, *Grundzüge der Verfassungsstruktur der Liutizen*, w: *Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder*, hrsg. von H. Ludat, Giessen 1960, s. 101n.; Z. Sułowski, *Słowiańskie organizacje polityczne nad Bałtykiem*, *Roczniki Historyczne*, 26: 1960, s. 58n.; G. Labuda, *Organizacje państwowe Słowian zachodnich*, s. 61n.; tenże, *Wieleci*, w: *Słownik starożytności Słowiańskich*, t. VI, Wrocław 1977, s. 431n.; Ch. Lübke, *Powstanie i istota Związku Luciców. Jedna z konsekwencji chrystianizacji Europy Wschodniej w X stuleciu*, w: *Chrześcijańskie korzenie. Misjonarze, święci, rycerze zakonni*, Poznań 1997, s. 54n.; J. Sochacki, *Uwagi nad ustrojem Związku Lucickiego*, *Odkrywcy, princepsi, rozbójnicy. Studia z Dziejów Średniowiecza*, 13: 2007, s. 269n. oraz T. Skonieczny, *Od Wioletów do Luciców. W sprawie zmiany tożsamości plemion wieleckich u schyłku X wieku*, w: *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci Profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2011, s. 87n.

Thietmara³, a więc źródłach z przełomu X i XI w. Już chociażby dzięki Brunonowi z Kwerfurtu wiadomo, że to Lucice doprowadzili do wielkiego powstania słowiańskiego w 983 r. i z tym to właśnie wydarzeniem należy wiązać pierwsze pojawienie się na arenie dziejowej Związku Lucickiego. Na lata wcześniejsze, jak się przypuszcza, przypada formowanie się tego organizmu państwowego w związku z ekspansją wschodnią państwa wschodniofrankijskiego. Jak już zaznaczono powyżej w obrębie Związku Lucickiego rolę hegemonu odgrywali Redarzy. Oni też byli jednym z plemion najaktywniej występującym przeciw saskiej ekspansji, dzięki czemu rywalizację między wspomnianymi w tytule związkami można cofnąć do czasu zainicjowania przez Henryka I podboju ziem słowiańskich.

Odnosnie Związku Obodryckiego wiadomo, że już przynajmniej od końca VIII w. posiadał własnych książąt, sprawujących władzę nad całością tego organizmu państwowego. Dostępne źródła nie wspominają nie tylko o konkurencyjnych dynastach, ale też poza Obodrytami nie wymieniają nazw pozostałych plemion⁴. Nie znaczy to jednak, by w obrębie tej instytucji nie istnieli jacyś dostojnicy, możni, czy też naczelnicy pomniejszych jednostek administracyjnych, którzy z czasem mogli wejść w rolę pomniejszych książąt, uznających jednak nad sobą władzę księcia zwierzchniego. Świadczyłby o tym przekaz, informujący o pojawieniu się przed Karolem Wielkim w obozie pod Hollenstedt w 804 r. *principes Sclavorum qui vocantur Abodriti*⁵, a także wydarzenia z roku 844, kiedy to jeden z następców Ludwika Pobożnego, również Ludwik, zwany w historiografii Niemcem, uderzył na Obodrytów, likwidując u nich instytucję księcia zwierzchniego, powierzając równocześnie władzę poszczególnym książętom (naczelnikom)⁶. Ten stan rzeczy wśród Słowian nie

³ Zob. J. Sochacki, *Związek Lucicki – między Polską a Cesarstwem do 1002 r.*, *Slavia Antiqua*, 47: 2006, s. 17 i n.

⁴ Zob. J. Strzelczyk, *Zapomniane narody Europy*, Wrocław/Warszawa/Kraków 2006, s. 238. Od połowy IX do połowy X w. źródła również znają tylko Obodrytów – zob. W. H. Fritze, *Probleme der abodritischen Stammes- und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftsstaat*, [w:] *Siedlung und Verfassung*, Giessen 1960, s. 156, przyp. 112.

⁵ *Annales Mettenses priores*, ScRG X, ed. B. von Simson, Hannover-Leipzig 1905, pod r. 804, s. 91.

⁶ Zob. *Annales Bertiniani*, ScRG V, ed. G. Waitz, Hannover 1883, pod r. 844, s. 31: „Hludowicus rex Germanorum populos Sclavorum et terras adgressus ... omnes pene illarum partium regulos sibi aut vi aut gratia subegit.”, *Annales Xantenses*, ScRG XII, ed. B. von Simson, Hannover 1909, pod r. 844, s. 13 i n.: „... Ludewicus rex perrexit in Winithos cum exercitu. Ibiq[ue] unus ex regibus eorum interiit, Gestimus nomine, reliqui vero ... veniebant ad eum.”, *Annales Hlidesheimenses*, ScRG VIII, ed. G. Waitz, Hannover 1878, pod r. 844, s. 17: „Lotharius rex cum orientalibus Francis venit in Sclaviam et eorum regem Gestimum occidit ceterosque sibi subegit.”, przeciw jakim konkretnie Słowianom wyprawił się Ludwik Niemiec precyzują *Annales Fuldenses*, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Stuttgart 1976, pod r. 844, s. 364: „Hludowicus Abodritos defectionem molientes bello perdomuit, occiso rege eorum Gotzomiuuzli, terramque illorum et populum sibi divinitus subiugatum per duces ordinavit.”. W. H. Fritze, *Probleme*, s. 145, słusznie zauważył, iż *Roczniki ksanteńskie* i *hil-*

nabrał jednak cech trwałości, skoro Ludwik Niemiec w 862 r. był zmuszony ponownie wyruszyć przeciw Obodrytom, by zmusić do posłuszeństwa ich księcia Dobomysła, co dodatkowo miało gwarantować dostarczenie przez tego ostatniego wśród zakładników własnego syna⁷. Poza tą ostatnią informacją niewiele wiadomo o stosunkach panujących w drugiej połowie IX w. u Obodrytów. Ich bierność polityczna w tym czasie zdaje się przemawiać za osłabieniem ich organizacji politycznej, a być może i brakiem rzeczywistej jedności⁸, która już w stuleciu następnym znajdzie wyraźny wyraz w wyłonieniu się książąt Wagrów.

Po Ludwiku Niemcu do wznowienia ofensywy przeciw Słowianom Połabskim doszło dopiero za panowania pierwszego przedstawiciela nowej dynastii, saskiej, Liudolfingów lub też ottońskiej, w osobie Henryka I⁹. Po przeprowadzeniu reform wojskowych¹⁰, dążąc do zabezpieczenia sobie flanki wschodniej w oczekującej go rozprawie z Węgrami¹¹, zaatakował zimą na przełomie lat 928/29 Hawelan (zwanych także Stodoranami), zdobywając ich główny gród Brennę, wskutek czego jego władzy podporządkował się cały ten kraj. Następnie Henryk I skierował się przeciw serbskim Głomaczom (Dalemińcom), także zdobywając bardzo ważny gród Ganę. Tę zakrojoną na szeroką skalę kampanię zakończyła wyprawa na Czechy, zwieńczona podporządkowaniem się księcia Waclawa Henrykowi I¹². Te wiadomości podane przez saskiego dziejopisa Widukinda uzupełnia on sam twierdząc, że w wyniku operacji wojennych z przełomu 928/29 r. do płacenia trybutu zostały zmuszone następujące plemiona: Obodryci, Wieleci, Hawelanowie, Dalemińcy, Czesi i Redarzy, z czego

desheimskie określają Gostomysła jako jednego z wielu *reguli* wśród Obodrytów, podczas gdy *Roczniki fuldajskie* określają jego pozycję jako *rex* wobec pozostałych *duces* – na dalszych stronach zob. pokrewieństwo informacji tego ostatniego rocznika z danymi podanymi przez Geografa Bawarskiego – tak też J. Strzelczyk, *Bohaterowie Słowian Połabskich*, Poznań 2017, s. 146.

⁷ *An. Fuld.*, pod r. 862, s. 374.

⁸ J. Strzelczyk, *Zapominane*, s. 241 oraz P. Babij, *Wojskowość Słowian Połabskich*, t. I, Wrocław 2017, s. 121 i n..

⁹ O ekspansji na terytoria słowiańskie wychodzące ze strony państwa wschodniofrankijskiego od Henryka I i jego następców zob. ogólnie K. Wachowski, *Słowiańszczyzna Zachodnia*, Poznań 2000, s. 79 i n. (rec. II wydania z 1950 zob. R. Kiersnowski, *Przegląd Zachodni*, 7/8: 1951, s. 692 i nn.).

¹⁰ Zob. J. Sochacki, *Formowanie się wczesnośredniowiecznego państwa niemieckiego w latach 919-962*, Słupsk 2014, s. 195 i nn. oraz P. Babij, op. cit., s. 123 i nn.

¹¹ J. Sochacki, *Formowanie*, s. 83 i n. oraz P. Babij, op. cit., s. 122. Ogólnie przebieg tej kampanii zob. H. Beumann, *Die Ottonen*, Stuttgart 2000, s. 44 i n. i G. Althoff, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart 2013, s. 55.

¹² O stronie publicznoprawnej aktu Waclawa zob. J. K. Hoensch, *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*, München 1997, s. 45, W. Giese, *Heinrich I. Begründender der ottonischen Herrschaft*, Darmstadt 2008, s. 114, A. Paner, *Przemysłidzi. Od Borzywoja I do Przemysła II Otokara. Ludzie i wydarzenia w latach 872-1278*, Gdańsk 2008, s. 50, M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi i ich państwo (od X do połowy XI wieku)*, Poznań 2008, s. 47 i nn. oraz idem, *Początki państw. Czechy*, Poznań 2014, s. 87 i n.

wynika szerszy zakres działań wojennych niż to sugerowałaby pierwsza część wypowiedzi¹³.

Latem 929 r. Redarzy oblegli i zdobyli gród Walsleben odpadając tym samym od wiary, jak wyraził się Widukind, co należy, jak się wydaje, tłumaczyć, jako zerwanie wcześniej zawartego układu¹⁴. W wyniku tego zwycięstwa miały zbuntować się wszystkie barbarzyńskie ludy. Henryk I, zajęty w tym czasie wyprawą na Czechy¹⁵, powierzył odpowiednie siły zbrojne Bernardowi, któremu wcześniej przekazano nadzór nad Redarami, celem zdobycia Łączyna, położonego w ziemi plemienia Linian. Po pięciu dniach oblężenia przybyła pod ten gród słowiańska odsiecz. Do decydującego starcia doszło 4 września 929 r., zakończono go całkowitą klęską spieszących z pomocą oblężonemu grodowi. Wprawdzie usiłowali oni ratować się ucieczką do Łączyna, ale na drodze do niego stanął im Thiatmar, przydany Bernardowi jako kolega, co spowodowało utonięcie licznych Słowian w pobliskim jeziorze lub ich wytopienie w walce¹⁶. Dnia następnego mieszkańcy Łączyna postanowili się poddać w zamian za darowanie życia, pozostawiając jednak jako łup dla zwycięzców sługi, pieniądze, kobiety i dzieci oraz dobytek króla barbarzyńców¹⁷.

Odnosnie wydarzeń z lat 928/29 opisanych przez Widukinda wynikałoby, że w ataku Henryka I na Słowiańszczyznę Połabską uzależnił on trybutarnie od siebie Redarów z Wioletami oraz Obodrytów. Ta zapewne dość luźna zależność pozwoliła Redarom na szybkie przejście do ofensywy, a wyniku jej początkowych sukcesów miały się do nich przyłączyć inne ludy słowiańskie, czy także Obodryci, tego ten dziejopis saski już nie precyzuje, tak jak i zresztą ich ewentualnego współdziałania. Przeciw pokonaniu Obodrytów w 929 r. przemawia wiadomość o wyprawie przeciw nim z 931 r., w efekcie której zostali pokonani, a ich król zmuszony do przyjęcia chrześcijaństwa¹⁸, tak że opis Wi-

¹³ *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ScRG LX, ed. P. Hirsch, Hannover 1935, I, 35, s.49 i nn. oraz I, 36, s. 51. Tak też za Widukindem: *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, ScRG NS IX, ed. R. Holtzmann, Berlin 1935, I, 10, s. 14 i *Annalista Saxo*, MGH SS VI, ed. G. Waitz, Hannover 1980, pod r. 929, s. 596.

¹⁴ *Widukindi I*, 36, s. 51: „..., Redarii defecerunt a fide, ...”

¹⁵ Była to niewątpliwie okoliczność sprzyjająca powstańcom. Czy wywołali oni jednak bunt sprzymierzeni z Przemysłidami jest sporne – zob. Ch. Lübke, *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, Tl. II, *Regesten 900-983*, Berlin 1985, nr 30, s. 48. P. Babij, op. cit., s. 127, mówi tylko o wykorzystaniu przez Redarów wyprawy Henryka I do Czech, natomiast J. Strzelczyk, *Zapomniane*, s. 242, dopuszcza taką możliwość.

¹⁶ Datę dzienną bitwy pod Łączynem zob. m. in. *Annales Corbeienses*, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839, pod r. 929, s. 4 (4 września) oraz *Thietmari I*, 10, s. 16 i *Necrologium Merseburgense*, w: *Die Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg*, MGH Libri memorials et Necrologia NS II, ed. G. Althoff, J. Wollasch, Hannover 1983, s. XXII, przyp. 14 (5 września).

¹⁷ *Widukindi I*, 36, s. 51 i nn. Pozostałe źródła zob. Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 31, s. 48.

¹⁸ *Annales Augienses*, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Hannover 1826, pod r. 931, s. 69: „*Heinricus rex reges Abodritorum et Nordmannorum efficit christianos...*”, *Adalberti continuation Regionis*, ScRG L, ed. F. Kurze, Hannover 1890, pod r. 931, s. 158: „*Heinricus rex regem Abodritorum et regem Danorum efficit christianos.*” i *Herimanni Augiensis chronicon*, MGH SS

dukinda odnośnie kampanii z przełomu 928/29 r. wydaje się raczej summarycznym zestawieniem podbojów Henryka I na terenie Słowiańszczyzny Połabskiej¹⁹. Nie oznacza to jednak, że Redarzy w swoim wystąpieniu byli całkowicie pozbawieni sojuszników. Widukind wyraźnie wspomina, że w wyniku ich początkowych sukcesów doszło do buntu wszystkich barbarzyńskich ludów – być może odpowiednie rozmowy toczyły się już wcześniej, choć prawdopodobnie bez większych efektów, skoro przystąpiły one dopiero w takim momencie do powstania. Nie da się też wykluczyć, że była to jednak reakcja spontaniczna. Jedyne co da się z całą pewnością powiedzieć to to, że w przymierzu z Redarami był zagadkowy król barbarzyńców Linian, skoro to oni pospieszyli mu z odsieczą²⁰ i w obliczu klęski usiłowali przedostać się do jego grodu²¹. Fakt zaistnienia sojuszu między Redarami a władcą Linian może być pomocny w odpowiedzi na pytanie, jaki był stosunek Obodrytów wobec wznieconej rebelii. Wydaje się, że ci ostatni nie mieli powodów do zadowolenia, ponieważ ziemie Linian, plemienia zaliczanego do obodryckiego odłamu Słowian Połabskich, były położone dość odległe od dziedzin Redarów, którzy by tam dotrzeć musieliby przekroczyć posiadłości plemienia Morzyczan²², co oznaczało znaczne rozbudowanie wpływów Redarów i to kosztem Związku Obodryckiego. Ponieważ w 929 r. i w najbliższym czasie nic nie słychać, by Henryk I wal-

V, ed. G. H. Pertz, Stuttgart 1885, pod r. 931, s. 113: „*Heinricus rex reges Abodritarum et Nordmannorum christianos efficit...*” – odnośnie przywiedzenia jakiegoś króla Obodrytów do chrześcijaństwa już G. Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter König Heinrich I.*, Darmstadt 1863, s. 142, wyraził przypuszczenie, iż doszło do tego na drodze pokojowej działalności misyjnej Adalwarda z Verden. Takiemu mniemaniu przeciwstawił się G. Labuda, *Polska, Czechy, Niemcy i Związek Wielecki w wieku X*, [w:] idem, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. I, Poznań 1960, s. 263, zwracając uwagę na to, że w warunkach w jakich znajdowali się ówczesnie Obodryci, przyjęcie chrześcijaństwa mogło być tylko wynikiem przegranej wojny, ponadto żadne ze źródeł nie mówi o akcji misyjnej, a niektóre z nich wręcz o ich podporządkowaniu (*An. Hild.*, pod r. 931, s. 20, *Annales Quedlinburgenses*, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839, pod r. 931, s. 54 i *Annales Altahenses maiores*, MGH SS XX, ed. W. von Giesebrecht, E. L. B. Ab Oefele, Hannover 1889, pod r. 931, s. 785). *An. Corb.*, pod r. 934, s. 4, tak datują pokonanie Duńczyków przez Henryka I. W sprawie sporu w historiografii, kiedy miała miejsce wyprawa przeciw Duńczykom zob. J. Sochacki, *Formowanie*, s. 108 i n.

¹⁹ Tak chociażby J. Strzelczyk, *Zapomniane*, s. 242.

²⁰ O spieszących z pomocą pod Łączyn wojskach źródła wyrażają się enigmatycznie mówiąc tylko o barbarzyńcach bądź Słowianach. Że jednak musiało chodzić o Redarów wynika z kontekstu informacji Widukinda, przypisującego im inicjatywę buntu, do którego później miały się przyłączyć inne ludy barbarzyńskie. Jaśniej wynika to z *Thietmari* I, 10, s. 14 i n., piszącego również o inicjatywie Redarów i że to oni podburzyli inne plemiona. Następnie zaś, że wojska Bernarda rozgromiły pod Łączynem ich sprzymierzeńców, spieszących z odsieczą – tak że na tej podstawie można ewentualnie dopuścić jakąś ogólnosłowiańską armię, w której jednakże główną rolę odgrywali Redarzy.

²¹ Zob. B. Friedmann, *Untersuchungen zur Geschichte des abodritischen Fürstentums bis zum Ende des 10. Jahrhunderts*, Berlin 1986, s. 182.

²² O położeniu terytoriów Redarów, Linian i Morzyczan zob. P. Babij, op. cit., s. 89 i n. oraz 96 i nn.

czył z Obodrytami, to wydaje się, że należy przyjąć, iż raczej przyglądali się oni biernie zdobyciu Walsleben i bitwie pod Łączynem²³, zachowując przynajmniej tymczasowo niezależność od państwa wschodniofrankijskiego. Sytuacja ta uległa zmianie w 931 r., kiedy to, jak już wspomniano powyżej, Henryk I wyprawił się przeciw Obodrytom²⁴, zmuszając ich władcę, tytułowanego królem²⁵, do przyjęcia chrześcijaństwa, a z Widukinda wiadomo też, że musiał się on również zgodzić na opłacanie trybutu. Ich klęska była zapewne spowodowana tym, że teraz to oni musieli walczyć w osamotnieniu, co też jest poszlaką odnośnie ich bierności wobec wydarzeń z 929 r., ponieważ gdyby się przyłączyli do buntu Słowian, to ci niekoniecznie musieliby doznać tak druzgocącej porażki. Zwieńczeniem podboju Słowiańszczyzny Połabskiej za Henryka I były jego wyprawy z 932 r. na Łużyce i przeciw Milczanom oraz z 934 r. przeciw Wkrzanom, celem osłabienia Redarów²⁶.

We wrześniu 936 r., jak poinformował Widukind, Otton I wyprawił się przeciw jakimś barbarzyńcom, z którymi walczył jego ojciec, ponieważ napadli oni na posłów jego innego syna z pierwszego małżeństwa z Hatheburgą Thankmara. Ten ostatni epizod wiąże się z Wkrzanami²⁷, co by wskazywało na cel wyprawy Ottona I. Jednakże w dokumencie tego władcy z 14 października tegoż roku stwierdzono, że powrót nowego króla do Magdeburga nastąpił z prowincji Słowian zwanych Redarami²⁸. Najpewniej to oni zatem byli głównym celem tej kampanii, zważywszy jednak na fakt, że Wkrzanie sąsiedowali z nimi bezpośrednio od wschodu, to przynajmniej hipotetycznie można dopuścić wniosek, iż i oni zostali objęci działaniami wojennymi Ottona I, być może jako sprzymierzeńcy Redarów. Po uśmierceniu wielu nieprzyjaciół i zmuszeniu reszty do płacenia trybutu miał Otton I powrócić do Saksonii, co miało miejsce

²³ Za bliżej nieokreśloną aktywnością Obodrytów w powstaniu z 929 r. opowiada się A. Turasiewicz, *Dzieje polityczne Obodryców. Od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160-1164*, Kraków 2004, s. 81 i n., natomiast J. Strzelczyk, *Zapomniane*, s. 242, zauważa, że Redarowie musieli mieć w 929 r. sojuszników i najpewniej byli to Obodryci.

²⁴ W literaturze przedmiotu panuje spór odnośnie kwestii przeciw komu konkretnie wyprawił się Henryk I w 931 r. B. Friedmann, op. cit., s. 185 i n., opowiada się za zjednoczonym księstwem obodryckim, jednak bez Wagrów, natomiast A. Turasiewicz, op. cit., s. 85, opowiada się za księciem wagrzyjskim. Zob. też W. Giese, *Heinrich I*, s. 172 i n. oraz J. Strzelczyk, *Otton I Wielki*, Poznań 2018, s. 91 i nn.

²⁵ W. H. Fritze, *Probleme*, s. 157 i n., z faktu wymienienia pierwszego anonimowego władcy Obodrytów po Dobomyśle z 862 r., wnioskuje o dalszym istnieniu u nich władzy wielkksiążęcej jak w IX w.

²⁶ Zob. J. Strzelczyk, *Zapomniane*, s. 243. O ostatnich wyprawach Henryka I przeciw Słowianom zob. J. Sochacki, *Formowanie*, s. 87, zob. też przyp. 106 na tejże stronie, gdzie G. Labuda, *Polska, Czechy*, s. 262, przyp. 57, wątpi by podbój Milczan mógł nastąpić w wyniku tej jednej wyprawy i dlatego postuluje jego przeprowadzenie w okresie 930 - 932 lub rozłożenie go na resztę lat panowania Henryka I.

²⁷ Także z Redarami zob. Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 40, s. 59.

²⁸ Zob. MGH *Diplomatum regum et imperatorum Germaniae I*, Hannover 1879-1884, nr 2, s. 91: „... de provincia Sclavorum qui vocantur Riaderi in pace venimus ad Magathaburg...”.

25 września²⁹. Zachęceni jednak niepokojami³⁰ panującymi w państwie wschodniofrankijskim barbarzyńcy mieli dopuszczać się wielu mordów i pożarów oraz pustoszenia kraju. Planowali także mord Gerona, który w imieniu króla sprawował nad nimi nadzór. Ten pierwszy usiłował zażegnać grożące mu niebezpieczeństwo podstępem, a mianowicie mordując trzydziestu słowiańskich *principes*. Postępek ten nie okazał się skuteczny wobec zbuntowanych Słowian, do których przyłączyli się także Obodrycy, pokonując saski oddział i zabijając nawet ich przywódcę, tak że siły Gerona okazały się zbyt małe do ich pokonania. W tych okolicznościach Otton I poczuł się zmuszonym do osobistej interwencji. Wielokrotnie wyprawił się przeciw Słowianom, zadając im wielkie straty i doprowadzając na skraj przepaści. Dopiero ponowne użycie podstępu w osobie Tęgomira³¹ doprowadziło do kapitulacji Brenny i kraju Hawelan, a w efekcie końcowym wszystkich barbarzyńskich ludów, aż po rzekę Odrę, zmuszonych ponownie do płacenia trybutu³².

Widukind, po opisie uroczystości koronacyjnych Ottona I w Akwizgranie, twierdzi, że w tym właśnie momencie doszło do buntu barbarzyńców oraz zamordowania przez Bolesława I czeskiego jego brata, co w konsekwencji oznaczało trwającą 14 lat wojnę z państwem wschodniofrankijskim³³. Czy między tymi wydarzeniami istniał jakiś związek wydaje się mocno wątpliwe³⁴. Także odnośnie Hawelan należy stwierdzić, że w tym czasie nie wszczynali oni żadnych niepokoju, o czym świadczą darowizny czynszów i dziesięcin z handlu w ich kraju dla klasztoru św. Maurycego w Magdeburgu, z 21 września i 11 października 937 r.³⁵ W tych okolicznościach wydaje się, że Redarzy mogli liczyć tylko i to ewentualnie na wsparcie ze strony Wkrzan, ponieważ, jak się przyjmuje, do wypadków opisanych następnie przez Widukinda doszło trzy lata później³⁶. Jak zatem widać wystąpienie Redarów posiadało tylko lokalny charakter, dlatego też jest możliwe, że Otton I faktycznie zmusił ich do płacenia trybutu, być może z wyjątkiem Wkrzan³⁷.

Geron objął swój urząd po śmierci swego brata Zygryda 3 grudnia 937 r.³⁸ Z prowadzonych przez margrabiego działań wojennych przeciw Słowianom w latach 937 – 940, 954, 955 i 963, można wnioskować, że swymi kompeten-

²⁹ *Widukindi* II, 4, s. 70 i n.

³⁰ Zapewne chodzi między innymi o najazd Węgrów z 937 r. oraz bunt Thankmara i Henryka, brata Ottona I, zob. J. Sochacki, *Formowanie*, s. 206 i nn.

³¹ Zob. o nim J. Strzelczyk, *Połabszczyzna zapomniana. Część IV. Tęgomir, czyli dylemat – zdrajca czy „ojciec ojczyzny”*, *Przegląd Zachodni*, 17(46): 2002, z. 1, s. 7 i nn. oraz idem, *Otton I*, s. 99 i nn.

³² *Widukindi* II, 20, s. 84 i n. oraz II, 21, s. 85.

³³ *Ibidem* II, 3, s. 68 i nn.

³⁴ Taki związek wydarzeń dopuszcza za możliwy J. Strzelczyk, *Otton I*, s. 95.

³⁵ DO I, nr 14, s. 101 in. oraz nr 16, s. 104.

³⁶ Wypadki te za Widukindem, jednakże pod r. 940, powtórzył *An. Saxo*, s. 603.

³⁷ Zob. przyp. 45.

³⁸ O rodzie Gerona zob. R. Schölkopf, *Die sächsischen Grafen (919-1024)*, Göttingen 1957, s. 41 i nn.

cjami objął w końcu wszystkie plemiona wieleckie i serbskie³⁹. Nadmienić należy, że bunt słowiański, jaki wybuchł w 939 r. w powierzonym mu okręgu, do którego przyłączyli się Hawelanie, był wydarzeniem pierwotnym. Akces Obodrytów nastąpił nieco później, bo dopiero we wrześniu 939 r.⁴⁰, a z narracji Widukinda wynika ponadto, że nie działali oni w bezpośrednim przymierzu z rebeliantami, a co najwyżej z Duńczykami, ponieważ tenże dziejopis saski wymieniając zagrożenia w tym czasie dla swego plemienia nadmieniał, że ze wschodu zagrażali mu Słowianie i ponownie z północy Duńczycy i Słowianie⁴¹. Problematyczny jest też udział Redarów w tym etapie powstania, o czym nie wspomina żadne ze źródeł. Być może Widukind jest tu tylko konsekwentny, ponieważ o ich pokonaniu i zmuszeniu do płacenia trybutu nadmienił nieco wcześniej. Przeczyłby temu jednak naszkicowany przez niego rozmach powstania, w którym uczestniczyły plemiona aż po rzekę Wartę. Jednak nawet gdyby dopuścić wniosek o udziale Redarów i tym razem w buncie Słowian, to raczej podobnie jak Obodryci działaliby oni samodzielnie. Wprawdzie Widukind w swym opisie tych wydarzeń twierdzi, że Otton I nie mogąc pokonać przeciwników wielokrotnymi wyprawami dopuścił się w końcu podstępu, dzięki któremu opanował wreszcie Brennę, co pociągnęło za sobą ogólną kapitulację i co sugerowałoby współdziałanie powstańców, ale nie jest to wniosek konieczny. Wystarczy przypomnieć to, co zostało stwierdzone już powyżej, by przekonać się, że tak Obodryci, jak i Redarzy, byli zdecydowani prowadzić działania wojenne sami, co najwyżej licząc na lokalne sojusze⁴². Zatem jak się wydaje powodów upadku tego wystąpienia należy postrzegać przede wszystkim w braku konsolidacji jego uczestników, być może również Redarów, którzy po upadku Brenny, ośrodka o strategicznym znaczeniu⁴³, nie widzieli sensu kontynuowania dalszego oporu, decydując się na uznanie zwierzchnictwa państwa wschodniofrankijskiego i na płacenie trybutu.

W połowie lat pięćdziesiątych X w. doszło ponownie do niepokoїв w rejonie północnego Połabia⁴⁴. Najpierw można dowiedzieć się o Wyprawie Gerona z pomocą Konrada Czerwonego przeciw Wkrzanom jesienią 954 r., którzy zostali pobici, co wywołało ogromną radość w Saksonii⁴⁵. Jeśli radość ta

³⁹ J. Sochacki, *Formowanie*, s. 95.

⁴⁰ Odnosnie kolejności tych wydarzeń zob. Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 63 i 64, s. 88 i n.

⁴¹ *Widukindi* II, 20, s. 84 i n. Zob. też B. Friedmann, op. cit., s. 212.

⁴² B. Friedmann, op. cit., s. 214 i n., uważa, że Obodryci nie byli w stanie kontynuować oporu nie tylko bez Hawelan, ale i Duńczyków. Zdaniem tego historyka pokój Ottona I z Duńczykami i Obodrytami nastąpił na początku lat czterdziestych X w., w drodze rokowań pokojowych.

⁴³ P. Babij, op. cit., s. 131, przypisuje temu grodowi także wielkie znaczenie na płaszczyźnie politycznej i moralnej.

⁴⁴ O tych wydarzeniach zob. H. Beumann, *Die Ottonen*, s. 113 i nn., G. Althoff, *Die Ottonen*, s. 137 i nn. oraz J. Strzelczyk, *Otton I*, s. 134 i nn.

⁴⁵ *Widukindi* III, 42, s. 122., zob. też *An. Saxo*, pod r. 954, s. 612. Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 91, s. 127 oraz P. Babij, op. cit., s. 131, wiąże bunt Wkrzan z powstaniem Liudolfa i najazdem węgierskim.

wiązała się z nadzieją na uspokojenie sytuacji w tym regionie, to rychło okazało się, że była ona przedwczesna, ponieważ Otton I powołał do swej armii, mającej stawić czoła Węgrom, tylko niewielu Sasów, ze względu na grożącą wojnę ze Słowianami⁴⁶. Na przełomie 954/955 r. zbiegli do książąt obodryckich, Nakona i jego brata Stoigniewa Wichman i Ekbert⁴⁷, zbuntowani przeciw własnemu stryjowi Hermanowi Billungowi⁴⁸, który na początku marca 955 r. obległ nieznany bliżej gród *Suithleiscranne*, celem dostania bratanków we własne ręce, co jednak zakończyło się niepowodzeniem⁴⁹. Krok ten jednak spowodował po Wielkanocy 955 r. (15 kwietnia) kontruderzenie Słowian, dowodzonych przez Wichmana, na również nieznany bliżej *urbs Cocarescemiorum*. Herman Billung uważając swe siły za niedostateczne, by przyjąć oblężonym ze skuteczną pomocą, polecił mieszkańcom tego grodu zawrzeć pokój z przeciwnikami pod warunkiem uzyskania korzystnych warunków. Faktycznie doszło też szybko do kapitulacji, dzięki czemu wszystkim wolnym z kobietami i dziećmi, nieuzbrojonym, pozwolono na wymarsz⁵⁰. Latem tegoż roku udało się jeszcze Słowianom odeprzeć atak margrafa Dytryka⁵¹, usiłującego zdobyć jeden z ich grodów⁵². Po pokonaniu Węgrów na Lechowym Polu w sierpniu 955 r. Otton I zdecydował się osobiście wyruszyć przeciw Słowianom. Nim doszło do walnej rozprawy pojawiło się przed nim poselstwo zbuntowanych z oświadczeniem, iż chcą jako jego sprzymierzeńcy nadal płacić zwyczajowy trybut z zachowaniem jednakże samodzielności wewnętrznej. Otton I nie odrzucił jednoznacznie oferty pokojowej, ale nie przystał na proponowane warunki oraz zażądał zadośćuczynienia za popełnione wcześniej krzywdy, na co zapewne nie chcieli się zgodzić Słowianie, skoro władca wschodniofrankijski nadal kontynuował marsz w głąb ich kraju. Otton I po dotarciu nad rzekę Raxa⁵³, mimo znalezienia się w bardzo niekorzystnej sytuacji, zażądał za pośrednictwem Gerona od wodza słowiańskiego Stoigniewa poddania się, dzięki czemu stanie się on przyjacielem jego władcy⁵⁴. Propozycja ta nie spotkała się

⁴⁶ *Widukindi* III, 44, s. 123 i III, 49, s. 129.

⁴⁷ *Thietmari* II, 12, s. 50 oraz *An. Saxo*, pod r. 955, s. 613, ich właśnie obarczają winą za zbuntowanie się książąt obodryckich.

⁴⁸ *Widukindi* III, 50, s. 130.

⁴⁹ *Widukindi* III, 51, s. 130 i n. oraz *An. Saxo*, pod r. 955, s. 613.

⁵⁰ *Widukindi* III, 52, s. 131 i n. oraz *An. Saxo*, pod r. 955, s. 613 i n.

⁵¹ W. Brüske, *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch – wendische Beziehungen des 10.-12. Jahrhunderts*, Münster/Köln 1955, s. 25 (zob. rec Z. Sułowskiego, *Roczniki Historyczne*, 24: 1958, s. 113 i nn.), przypuszcza iż był on przedstawicielem Gerona, który w tym czasie pociągnął z Ottonem I do Bawarii.

⁵² *Widukindi* III, 45, s. 126 oraz *An. Saxo*, pod r. 955, s. 613.

⁵³ W. H. Fritze, *Probleme*, s. 158, zaznacza że miejsce bitwy nad tą rzeką wchodziło w skład terytoriów plemienia Chyżan.

⁵⁴ *Widukindi* III, 53, s. 132 i n. oraz *An. Saxo*, pod r. 955, s. 614. W. Brüske, op. cit., s. 27, przypuszcza, że był to tylko bluff ze strony Ottona I lub też być może władca ten był gotów zrezygnować z żądanych odszkodowań na rzecz Sasów oraz przerwać wyprawę, jeśli tylko zostanie wypuszczony z pułapki.

jednak z przychylnym odzewem, a w stoczonej 16 października 955 r. bitwie doszło do całkowitego pogromu sił słowiańskich i śmierci ich wodza Stoigniewa⁵⁵.

Jeśli chodzi o uczestników tego powstania słowiańskiego to najbardziej pewny wydaje się udział w nim Obodrytów, co wynika chociażby z relacji Ibrahima ibn Jakuba, wspominającego o Nakonie, bracie Stoigniewa, jako władcy na krańcach zachodu⁵⁶. Pozostałe źródła wspominają najczęściej ogólnie o barbarzyńcach lub Słowianach, z wyjątkiem jednego nadmieniającego nie tylko o Obodrytach, lecz również o Wioletach, Czeczpienianach i Dołężanach⁵⁷. Żadne ze źródeł nie zawiera wiadomości o udziale Redarów w wojnie z 955 r., jednakże wyliczenie po Wioletach – Czeczpienian i Dołężan⁵⁸ czyni takie przypuszczenie bardzo prawdopodobnym, tym bardziej, że po pokonaniu Obodrytów tylko oni stawiali jeszcze opór⁵⁹. O postawie pozostałych plemion źródła niestety milczą.

Nie ulega wątpliwości, że wśród wymienionych plemion słowiańskich przewodnią rolę przypadła Obodrytom. Świadczy o tym ta grupa źródeł, która tylko w nich widzi przeciwników Ottona I w 955 r.⁶⁰ oraz ta, która postrzega jako wodza powstania Stoigniewa⁶¹. Na pytanie takiej a nie innej roli Obodrytów w omawianych obecnie wydarzeniach szukano w literaturze przedmiotu odpowiedzi w ich ekspansywnych dążeniach, obejmujących plemiona Czeczpienian i Dołężan⁶². O tym, że taki sam los nie spotkał Redarów i że występowali jako dobrowolni sojusznicy Obodrytów⁶³, świadczy ich dalszy opór po

⁵⁵ Widukindi III, 54 i 55, s. 133 i nn. Dalsze źródła do tej bitwy zob. Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 102, s. 137.

⁵⁶ Odpowiedni fragment źródłowy zob. J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 157. Całość relacji Ibrahima ibn Jakuba w MPH SN II, ed. T. Kowalski, Kraków 1946.

⁵⁷ *Annales Sangallenses maiores*, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Hannover 1826, pod r. 955, s. 79: „... Otto rex ... pugnaverunt cum Abatrensis, et Vulcis, et Zcirizspanis, et Tolonsenis, ...”

⁵⁸ Te dwa plemiona obok Chyżan i Redarów miały stanowić trzon ujawnionego w 983 r. Związku Lucickiego – zob. *Magistri Adami gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum*, MGH SS VII, ed. M. Lappenberg, Hannover 1846, II, 18, s. 311 oraz schol. 17, s. 312.

⁵⁹ Zob. J. Sochacki, *Związek*, s. 20.

⁶⁰ *An. Alt. mai.*, pod r. 955, s. 786; *An. Hild.*, pod r. 955, s. 21 oraz *An. Qued.*, pod r. 955, s. 58.

⁶¹ Widukindi III, 53, s. 133 oraz Thietmari II, 12, s. 50, wspominający jeszcze w odróżnieniu od Widukinda o Nakonie.

⁶² Zob. L. Dralle, *Slaven an Havel und Spree. Studien zur Geschichte des hevellisch – wilzischen Fürstentums*, Berlin 1981 (zob. rec. J. Strzelczyka, *Studia Historica Slavo – Germanica*, 11: 1982, s. 117 i nn.), s. 141, B. Friedmann, op. cit., s. 217 i nn. oraz J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 148, który wspomina jeszcze o Chyżanach. Odnosnie tego plemienia nadmienić należy, że po raz pierwszy wystąpiło ono w źródłach w XI w. (zob. np. *Adami III*, 21, s. 344), co pozwala na wniosek, iż szczepek ten uformował się dopiero pod koniec X lub na początku XI w., najprawdopodobniej jako wynik dezintegracji Czeczpienian – zob. W. H. Fritze, *Beobachtungen*, s. 6 oraz G. Labuda, *Zur Gliederung der slawischen Stämme in der Mark Brandenburg (10.-12. Jahrhundert)*, *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 42: 1994, s. 130. Zob. też przyp. 57 i 58.

⁶³ J. Strzelczyk, *Słowianie Polabscy*, Poznań 2013, s. 56 oraz idem, *Bohaterowie*, s. 148, podkreśla że nie byli oni bezwolnymi sojusznikami Obodrytów i stanowili dla nich ograniczenie

klęsce poniesionej w 955 r. Zdaniem Wolfganga Brüske wyprawa Ottona I z 957 r. kierowała się z całą pewnością przeciw Redarom, jak wyglądało to do 960 r. nie da się równie stanowczo stwierdzić ze względu na skąpość i charakter doniesień źródeł, które nigdzie nie wspominają o tym plemieniu, jednakże można przyjąć za prawdopodobne⁶⁴, że to oni byli celem wypraw tego władcy. Na podstawie listu Ottona I do saskich możnych z 18 stycznia 968 r.⁶⁵ można założyć, że w 967 r. miała miejsce ponowna wojna z Redarami, ostatnia zresztą do czasu powstania w 983 r.⁶⁶

Po śmierci Stoigniewa władzę nad Obodrytami przejął jego brat Nakon. Nic nie słyhać by kontynuował on dalszy opór, dlatego można przyjąć, że obrał on inny kurs polityczny niż Redarowie oraz że objęcie przez niego władzy miało miejsce za aprobatą państwa wschodniofrankijskiego. Dzięki powyższej wspomnianej relacji Ibrahima ibn Jakuba datowanej na 965 r., wiadomo również, że musiał umrzeć niedługo potem. Władzę po nim przejęli Mściwój i Żelibor⁶⁷, pierwszy władający nad Obodrytami, a drugi nad Wagrami. Mściwój od samego początku sprawowania rządów szukał poparcia saskiego o czym świadczy przekaz Widukinda o jego sporze z Żeliborem, który ostatecznie rozsądził Herman Billung na korzyść pierwszego z nich⁶⁸. Mściwój udzielał też pomocy wojskowej Ottonowi II⁶⁹ oraz zezwolił na powstanie biskupstwa w Oldenburgu.

Podsumowując efekt kampanii wojennych Ottona I przeciw Słowianom można powiedzieć, że w 936 r. udało mu się ponownie narzucić, przynajmniej czasowo, obowiązek płacenia trybutu Redarom. Po zdobyciu Brenny taki sam los spotkał Hawelan, czy jednak, jak zapewnia Widukind, także pozostałe plemiona zamieszkujące aż po rzekę Odrę wydaje się wątpliwe. Odnośnie Wkrzan i Łużyczan wydaje się, że nie płaciły one tej daniny do ich ponownego uzależnienia w 954 i 963 r. Fakt wystąpienia Obodrytów i plemion wieleckich przeciw państwu wschodniofrankijskiemu w 955 r. skłania do wniosku, że i one zaprzestały opłacania trybutu w bliżej nieokreślonym czasie. Trudno jednak być tego całkowicie pewnym, ponieważ przed stoczeniem bitwy wysłały one do Ottona I poselstwo z zapewnieniem chęci utrzymania pokoju godząc się

w dalszej ekspansji na wschód, ponadto ich nieufność względem zachodniego partnera budziły tendencje centralizacyjne oraz prochrześcijańskie.

⁶⁴ W. Brüske, op. cit., s. 28 i n.

⁶⁵ *Widukindi* III, 70, s. 146 i nn.

⁶⁶ W. Brüske, op. cit., s. 33 i nn.

⁶⁷ O tym czyimi byli oni synami zob. J. Strzelczyk, *Zapomniane*, s. 245 oraz idem, *Bohatero-wie*, s. 163 i n., 169.

⁶⁸ Zob. *Widukindi* III, 68, s. 142 i n. *An. Saxo*, s. 620, kładzie te wydarzenia na 967 r.

⁶⁹ Chodzi tu o pomoc przeciw Duńczykom w 974 r. (Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 178, s. 250 i n.) i w wyprawie do Italii na początku lat osiemdziesiątych X w. (Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 215, s. 306 i n.). Mściwój szukał także oparcia u Duńczyków o czym świadczy małżeństwo jego córki z Haraldem Sinozębnym zawarte ok. 970 r. (Ch. Lübke, *Regesten*, II, nr 143 a, s. 199 i n.).

przy tym na uiszczanie zwyczajowych opłat, przy jednoczesnym zachowaniu samodzielności wewnętrznej. Wydaje się zatem, że opłacanie trybutu zależało od sytuacji politycznej i ulegało zawieszeniu krótko przed wzniesieniem powstania i w trakcie jego trwania. Klęska z 955 r. oraz kolejne wyprawy Ottona I z lat 957 – 960 musiały się przyczynić do umocnienia jego władzy w tym regionie, skoro 27 czerwca 965 r. nadał klasztorowi św. Maurycego w Magdeburgu dziesięciny z opłat wnoszonych w srebrze przez Wkrzan, Rzeczan, Redarów, Dołężan oraz Czrezipienian⁷⁰, chociaż przytoczony list Ottona I ze stycznia 968 r. budzi wątpliwości co do regularności uiszczania trybutu przynajmniej przez Redarów. To że i Obodrycy płacili trybut wynika z pośrednictwa Hermana Billunga między Mściwojem i Żeliborem, ponieważ szukali rozstrzygnięcia swego sporu u namiestnika Ottona I⁷¹.

W 983 r. doszło do ponownego buntu Słowian, swym rozmiarem znacznie przekraczający wcześniejsze tego rodzaju wystąpienia. Oficjalnym do tego powodem miały być zdzierstwa jakich dopuścił się margrabia Teodoryk. Najpierw został zaatakowany 29 czerwca Hobolin, którego załogę wyrżnięto, a trzy dni później taki sam los spotkał Brennę ze strony zjednoczonych sił Słowian. Gdy wszystkie miasta i wsie do rzeki Tongery zostały zniszczone bądź zrabowane doszło do bitwy z Sasami, w której buntownicy wystawili ponad trzydzieści pieszych i konnych oddziałów, co jednak nie uchroniło ich przed klęską⁷².

Pozostające do dyspozycji źródła nie dopuszczają wątpliwości co do tego, że inicjatorem tego powstania byli Słowianie skupieni w Związku Lucickim, w którym rolę hegemonu odgrywali Redarzy⁷³. Trudniej za to przedstawia się odpowiedź na pytanie o udział Obodrytów w wydarzeniach z 983 r. Zgodnie z relacją Thietmara, umieszczającego między zdobyciem Hobolina a bitwą nad Tongerą opis zniszczenia klasztoru św. Wawrzyńca w Kalbe oraz spalenie Hamburga przez Mściwoja⁷⁴, należałoby udzielić odpowiedzi twierdzącej. W sprzeczności z tym stoi jednak udział księcia obodryckiego w zgromadzeniu wielkanocnym w Kwelinburgu w 984 r., gdzie pojawił się wraz z Mieszkiem I

⁷⁰ DO I, nr 295, s. 412.

⁷¹ J. Sochacki, *Formowanie*, s. 92 i n.

⁷² *Thietmari* III, 17 i 19, s. 118 i nn.

⁷³ Zob. *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, MPH SN IV, 2, ed. J. Karwasińska, Warszawa 1969, 10, s. 8. Tak też informuje Sigebert z Gembloux, jednakże mylnie pod 977 r. – *Chronica Sigeberti Gemblacensis monachi*, MGH SS VI, ed. D. L. C. Bethmann, Hannover 1884, pod r. 977, s. 352. Jednakże K. Myśliński, *Polska wobec Słowian Połabskich do końca XII w.*, Lublin 1993, s. 55 oraz idem, *Polska polityka wobec Słowian Połabskich w okresie powstania 983 roku*, *Roczniki Historyczne*, 57: 1991, s. 14 i n., inicjatywę wywołania tego powstania przypisuje Hawelanom.

⁷⁴ *Thietmari* III, 18, s. 120. Zob. też *Adami* II, 41, s. 320 i *Helmoldi presbyteri chronicon Slavorum*, MGH SS XXI, ed. G. H. Pertz, Hannover 1988, I, 16, s. 24, jednakże z ich opowiadania wynikałoby, że Hamburg został spalony znacznie później.

i Bolesławem II czeskim⁷⁵, celem udzielenia poparcia Henrykowi Kłótnikowi, ponownie ubiegającym się o koronę państwa wschodniofrankijskiego. Fakt ten świadczy nie tylko o równorzędnym traktowaniu Mściwoja z pozostałymi władcami słowiańskimi, ale też i o tym, że nie mógł się dopuścić takich działań, które stawiałyby go w rzędzie otwartych wrogów ówczesnych Niemiec. Równocześnie należy podkreślić, że wybuch ponownego powstania stanowił cios dla prosaskiej polityki tego księcia oraz wzmacniał jego zewnętrznych rywali, to jest Redarów i Związek Lucicki, oraz wrogów wewnętrznych, czyli Wagrów i elementów pogańskich. Jednakże sukcesy powstania i niemoc Sasów w jego zwalczaniu czyniły niemożliwym zajęcie neutralnej pozycji, a tym bardziej podjęcie jakiegokolwiek akcji antylucickiej⁷⁶. Wyjścia z tego dylematu szukano w ograniczeniu zakresu działań wojennych Mściwoja przypisując mu stoczenie bitwy nad Tongerą⁷⁷, bądź tylko spalenie klasztoru w Kalbe, przesuwając tym samym spalenie Hamburga na lata dziewięćdziesiąte X w.⁷⁸ Zabieg ten wydaje się słuszny, z tym że należy ograniczyć jego wystąpienia tylko do drugiego z wymienionych elementów⁷⁹, ponieważ siły zaangażowane w bitwie nad Tongerą były zbyt poważne, by mógł się pojawić w Kwedlinburgu w 984 r. jako sprzymierzeniec Henryka Kłótnika, a ponadto relacja Thietmara nie daje żadnych podstaw ku temu, by w Mściwoju widzieć wodza wojsk słowiańskich, nie tylko dlatego, że o nim nie wspomniał, a przecież go znał, lecz również dlatego, że podkreślił iż Słowianie pokładali ufność w pomoc swoich bożków, co mimo wszystko bardziej pasuje do Luciców niż do Obodrytów, których księżę był chrześcijaninem i to niezainteresowanym we wzmacnianiu swych pogańskich rywali oraz mimo niesprzyjających okoliczności nie chcący zrywać do końca ze swą prosaską polityką. Skoro zatem nic nie słychać o dalszych wystąpieniach Obodrytów w latach osiemdziesiątych X w., to trzeba przyjąć, że ich udział w wydarzeniach z 983 r. nosił charakter ograniczony i przejściowy, tak że nadal mogli uchodzić za wiernych państwu wschodniofrankijskiemu, o czym świadczy udział Mściwoja w zgromadzeniu kwedlinburskim z 984 r.⁸⁰ Wydaje się też, że skutkiem takiej postawy księcia obodryckie-

⁷⁵ Zob. J. A. Sobiesiak, *Bolesław II Przemysłida* († 999), Kraków 2006, s. 72 i n.

⁷⁶ J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 173 i n.

⁷⁷ Za stoczeniem przez Mściwoja bitwy nad Tongerą opowiada się W. Brüske, op. cit., s. 43, B. Friedmann, op. cit., s. 259 i J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 181. Tak też W. Giese, *Der Stamm der Sachsen und das Reich in ottonischer und salischer Zeit*, Wiesbaden 1979, s. 142, z tym że Hamburg mieli spalić Duńczycy.

⁷⁸ Za datowaniem tego wydarzenia na 983 r. opowiada się W. Brüske, op. cit., s. 43 i P. Babij, op. cit., s. 137, natomiast za 990 r. S. Epperlein, *Voraussetzungen, Ursachen und Charakter der ersten Etappe der feudalen deutschen Ostexpansion im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Die Slawen in Deutschland*, hrsg. von J. Herrmann, Berlin 1970, s. 288, W. H. Fritze, *Probleme*, s. 160 i B. Friedmann, op. cit., s. 262.

⁷⁹ W. H. Fritze, *Probleme*, s. 160, przyp. 136 i J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 181.

⁸⁰ Zob. Ch. Lübke, *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, Tl. III, *Regesten 983-1013*, Berlin 1986, nr 256, s. 66 oraz podobnie J. Herrmann, *Der*

go było oderwanie się spod jego władzy wschodnich terytoriów, zamieszka-
nych przez plemiona Czerepienian i Chyżan oraz Dołężan, skoro zostały one
obok Redarów wymienione przez Adama z Bremy jako podstawowe części
składowe Związku Lucickiego⁸¹, którego istnienie ujawniło się po raz pierwszy
w 983 r. Być może zerwali też z nim lub znacznie uniezależnili się od niego
Wagrowie⁸².

W latach 985-987 doszło do serii wypraw przeciw Słowianom, jednak bez
sprecyzowania przeciw komu one się kierowały⁸³. Sprawę komplikuje fakt
trwania Bolesława II czeskiego w sojuszu z Henrykiem Kłótnikiem
i wiadomość Lamberta z Hersfeldu, że w latach 986-987 podjęto wyprawy
przeciw Czechom⁸⁴. Zważywszy jednak na to, że Lambert z Hersfeldu podał
obszerny opis wojen Ottona II z Czechami, to nie może budzić zdziwienia, że
zagadkowych dla siebie Słowian zidentyfikował z państwem Przemyślidów.
Pod uwagę należy wziąć także, że *Roczniki hildesheimskie, altajskie*
i *kwedlinburskie* podają następujący schemat: 983 – bunt Słowian, 985 i 986 –
wyprawy przeciw Słowianom z pomocą Mieszka I oraz 987 – wyprawa prze-
ciw Słowianom, zmuszonych do poddania się, co umożliwiło odbudowę gro-
dów nad Łabą – wszystko to razem zdaje się bardziej przemawiać za skierowa-
niem wspominanych wypraw przeciw zbuntowanym plemionom, współdziała-
jącym i znajdującym się w obrębie Związku Lucickiego⁸⁵.

W 990 r. Sasi podjęli dwie wyprawy przeciw Obodrytom⁸⁶, najprawdopo-
dobniej mszcząc się w ten sposób na Mściwoju za spalenie Hamburga⁸⁷. Nato-
miast walki ze Związkiem Lucickim skoncentrowały się wokół posiadania
Brenny⁸⁸ i tak w 991 r. Otton III wraz z pomocą Mieszka I opanował ten gród,

Lutizenaufstand von 983 – Hintergründe und Wirkungen, Das Altertum, 29: 1983, H. 1, s. 5,
który uważa, że do powstania Luciców przylączyła się tylko część Obodrytów.

⁸¹ Zob. przyp. 58.

⁸² J. Strzelczyk, *Bohaterowie*, s. 185 oraz B. Friedmann, op. cit., s. 270, który jednakże konse-
kwencje te wiąże z początkiem lat dziewięćdziesiątych X w.

⁸³ O sytuacji politycznej w państwie wschodniofrankijskim w latach osiemdziesiątych X w.
zob. J. Strzelczyk, *Otton III*, Wrocław 2000, s. 24 i nn. oraz J. Sochacki, *Początki państw*
Niemcy, Poznań 2016, s. 156 i nn.

⁸⁴ *Lamberti annales*, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839, pod r. 986 i 987, s. 67.

⁸⁵ J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1999, s. 159 i n., G. Labuda, *Mieszko I*, Wro-
cław/Warszawa/Kraków 2002, s. 167 i nn. oraz J. Sochacki, *Związek*, s. 36. Za kierunkiem
południowym opowiada się K. Myśliński, *Polska polityka*, s. 16 oraz idem, *Polska wobec*,
s. 58.

⁸⁶ *An. Hild.* pod r. 990, s. 25, *An. Saxo* pod r. 989, s. 634 oraz *Thietmari IV*, 9, s. 142.

⁸⁷ Zob. przyp. 74.

⁸⁸ Odnosnie dynastii panującej w Brennie oraz walk Luciców o ten gród zob. H. Ludat, *An Elbe*
und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen
Mächte in Mitteleuropa, Köln/Wien 1971, s. 9 i nn. (zob. rec. G. Labudy, *Roczniki Histo-*
ryczne, 29: 1973, s. 137 i nn.). W sprawie dynastii w Brennie por. K. Myśliński, *Słowiańskie*
organizacje polityczne nad Hawelą i Sprewą i Związek Wielecki przed aneksją brandenbur-
ską, *Przegląd Zachodni*, 42: 1986, s. 183 i n., a w kwestii walk o Brennę K. Grebe, *Die*
Heveller und der Lutizenaufstand, Das Altertum, 29: 1983, H. 1, s. 17 i nn.

który po wycofaniu się sił sprzymierzonych dostał się w ręce Kizona wspieranego przez Luciców⁸⁹. Do następnej wyprawy doszło rok później nie zakończonej jednak zdobyciem Brenny, lecz zawarciem pokoju⁹⁰. Dopiero w 993 r. Kizo zdecydował się zerwać z Lucicami i podporządkować się Ottonowi III, co doprowadziło do ataku jego dotychczasowych sprzymierzeńców oraz odsieczy króla wschodniofrankijskiego, co spowodowało wycofanie się oblegających Brennę. Dodatkowym skutkiem wydarzeń z 993 r. była utrata władzy nad Brenną przez Kizona, gdzie władzę przejął jeden z jego rycerzy Bolilut⁹¹, zapewne za zgodą Ottona III. Źródła wspominają jeszcze o wyprawach przeciw Słowianom w latach 992 i 993, jednakże bez bliższego precyzowania o kogo konkretnie chodziło⁹². Być może w 994 r. doszło do nasilenia się wystąpień Słowian, ponieważ w źródłach zanotowano o odpadnięciu ich wszystkich z wyjątkiem Serbów⁹³, a w roku następnym o atakach na wschodnią Saksonię⁹⁴. W odpowiedzi Otton III jeszcze w 995 r. wyprawił się przeciw Obodrytom i Lucicom⁹⁵, co wskazywałoby na nich jako tych, którzy zdecydowali się na podjęcie nowych walk z państwem wschodniofrankijskim. Kampania ta nie przyniosła jednak trwałych efektów skoro jeszcze w tym samym roku Słowianie dopuścili się częstych najazdów na Saksonię⁹⁶. Mimo poniesienia klęski przez Słowian zimą 995/996 r.⁹⁷ doszło na początku 996 r. do zawieszenia broni, ponieważ Otton III postanowił wyprawić się do Italii w celu odbycia koronacji cesarskiej⁹⁸. Jednakże wiosną roku następnego doszło do złamania zawartego pokoju przez Słowian, którzy zaatakowali Saksonię. Na wieść o tym Otton III zdecydował się podjąć akcję odwetową, urządzając na przełomie lipca i sierpnia 997 r. wyprawę przeciw Hawelanom, zakończoną zwycięstwem i spustoszeniem ich kraju. W trakcie tej kampanii Lucice mieli się dopuścić wypadu na okręg Bardengau, gdzie zostali pokonani przez Westfalów⁹⁹ oraz dokonali w lipcu zniszczenia Arneburga umocnionego niedawno przez Ottona

⁸⁹ *An. Hild.* pod r. 991, s. 25 i *An. Saxo* pod r. 991, s. 636.

⁹⁰ *An. Hild.* pod r. 992, s. 25, *An. Saxo* pod r. 992, s. 637 i *An. Alt. m.* pod r. 992, s. 789.

⁹¹ *Thietmari IV*, 22, s. 156 i n. oraz *An. Hild.* pod r. 993, s. 25 i n. Co do czasu przejścia władzy w Brennie przez Bililuta zob. Ch. Lübke, *Regesten*, III, nr 280, s. 93.

⁹² *An. Saxo* pod r. 992, s. 638 (chodzi o dwie wyprawy z 18 czerwca i 22 sierpnia) i *An. Hild.* pod r. 993, s. 26 (rocznik ten wspomina o trzech wypadach Sasów przeciw Słowianom, których jedynym rezultatem było sprowokowanie najazdów odwetowych).

⁹³ *An. Qued.* pod r. 994, s. 72, *An. Saxo* pod r. 994, s. 638 i *Annales Magdeburgenses*, MGH SS XVI, ed. G. H. Pertz, Hannover 1994, pod r. 994, s. 158.

⁹⁴ *An. Qued.* pod r. 995, s. 72.

⁹⁵ *An. Qued.* pod r. 995, s. 72, *An. Hild.* pod r. 995, s. 26 oraz *Thietmari IV*, 19, s. 154.

⁹⁶ *An. Hild.* pod r. 995, s. 26

⁹⁷ *Thietmari IV*, 21, s. 156.

⁹⁸ *An. Qued.* pod r. 996, s. 73 i *Thietmari IV*, 27, s. 162 i n.

⁹⁹ *An. Qued.* pod r. 997, s. 73 i n., *Thietmari IV*, 29, s. 167, *An. Saxo* pod r. 997, s. 641 i *An. Magd.* pod r. 997, s. 159. Thietmar podaje, że w walce z Lucicami atakującymi Bardengau śmierć poniósł hrabia Gardulf, co miało miejsce 6 listopada 997 r. – na ten zatem czas należy przenieść tę wyprawę.

III¹⁰⁰. Działanie te stanowiły ostatni akord wojny, ponieważ cesarz pod koniec 997 r. postanowił ponownie wyprawić się do Italii, gdzie zaczął wcielać w życie swą ideę odnowy cesarstwa rzymskiego, co spychało wojny ze Słowianami na dalszy plan. Źródła zasługę zaprowadzenia pokoju przypisują ciotce Ottona III Matyldzie¹⁰¹, sprawującej w czasie nieobecności władcy rządu w państwie, do czego posiadała zapewne odpowiednie pełnomocnictwa¹⁰².

Z przytoczonego ze źródeł obrazu wynika, że Obodryci w 990 r. wywołali powstanie niezależnie od Związku Lucickiego. W zasadzie wątpliwość budzi tylko przeciw komu toczyły się walki z lat 992 i 993¹⁰³. Odnośnie pierwszej z nich z pomocą przychodzi wiadomość, że w trakcie wyprawy z czerwca śmierć poniósł diakon katedry werdeńskiej, należącej do metropolii mogunczkiej, Thietard, a z sierpnia proboszcz katedry bremeńskiej Halegred, co jednoznacznie ze względów geograficznych wskazuje na Obodrytów¹⁰⁴. Wydaje się, że tak samo było w 993 r., ponieważ rocznikarz hildesheimski po opisie podporządkowania się Kizona Ottonowi III niezależnie od tego zanotował trzy wyprawy przeciw Słowianom, czyli najpewniej Obodrytom. Mylnym wydaje się też pogląd zakładający przyłączenie się Związku Lucickiego do walk dopiero w 994 r.¹⁰⁵ Przeczy temu pomoc udzielona przez związek Kizonowi w opanowaniu Brenny oraz próba opanowania tego grodu przez Luciców po jego podporządkowaniu się Ottonowi III. Nie można zatem postrzegać kampanii przeciw Brennie z lat 991 i 992 jako skierowanej tylko przeciw Hawelanom, skoro od 990 do 993 r. znajdowali się oni pod kontrolą Związku Lucickiego, z czego wynika, że zawarty w 992 r. pokój dotyczył ich wszystkich¹⁰⁶. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, że prowadzenie wojny przeciw jednemu przeciwnikowi było podstawą zbliżenia między największymi słowiańskimi organizacjami politycznymi północnego Połabia, co może uwidoczniło się już w 994 r., kiedy to zwierzchnictwo państwa wschodniofrankijskiego utrzymało się tylko wobec Serbów¹⁰⁷. Wydarzenia z 995 r. wydają się już jed-

¹⁰⁰ Thietmari IV, 38, s. 174 i nn.

¹⁰¹ An. Qued. pod r. 999, s. 75, An. Saxo pod r. 999, s. 643 i An. Magd. pod r. 999, s. 160. Za późniejszą datacją zawarcia pokoju przemawiałyby wiadomości An. Corb. pod r. 998, s. 5, o walkach między Słowianami a Sasami, w których zwycięzcami byli ci ostatni. Z tymi wydarzeniami łączy się też spalenie przez Słowian klasztoru w Hillersleben nad rzeką Ohre w pobliżu Magdeburga – zob. jeszcze Thietmari IV, 52, s. 190 i n. i An. Saxo pod r. 999, s. 644. Odnośnie czasu zawarcia tego pokoju zob. J. Sochacki, *Związek*, s. 44, przyp. 223.

¹⁰² Zob. J. Sochacki, *Związek*, s. 44.

¹⁰³ Zob. przyp. 92.

¹⁰⁴ Z tego też względu nie wydaje się przekonywująca sugestia Ch. Lübke, *Regesten*, III, nr 271, s. 92, dopatrującego się tu etapu przygotowawczego dla wyprawy przeciw Brennie.

¹⁰⁵ Tak np. G. Labuda, *Powstania Słowian Połabskich u schyłku X wieku*, w: idem, *Fragmenty*, s. 241.

¹⁰⁶ Zob. G. Lukas, *Die deutsche Politik gegen die Elbslawen vom Jahre 982 bis zum Ende der Polenkriege Heinrichs II.*, Halle 1940, s. 57.

¹⁰⁷ Zdaniem Ch. Lübke, *Regesten*, III, nr 289, s. 117, chodziło tu tylko o ujęcie momentu, czyli ogólne opisanie sytuacji, natomiast H. Łowmiański, *Początki Polski*, T. V, Warszawa 1973,

noznacznie potwierdzać ten wniosek, a zwłaszcza kampania Ottona III podjęta równocześnie przeciw Obodrytom i Lucicom, wskazująca z jednej strony na nich jako tych, którzy naruszali granice państwa niemieckiego, a z drugiej na skoordynowanie działań wojennych między nimi¹⁰⁸. Jednakże faktem pozostaje, że po zawarciu pokoju w 996 r. Obodryci nie brali udziału w walkach z 997 r., co oznacza, że postanowili dochować jego warunków, zrywając jednocześnie sojusz z Lucicami. Nie wiadomo, co mogło być tego powodem. Być może był to wyraz obawy przed wzrastającym w potęgę Związkiem Lucickim, do którego akces zgłosił władający Brenną Bolilut¹⁰⁹, co było motywem podjęcia wyprawy przeciw niemu w 997 r.¹¹⁰

Podsumowując wyniki uzyskane na podstawie informacji źródeł pisanych¹¹¹ należy stwierdzić, że te nie udzieliły żadnych bezpośrednich wiadomości odnośnie rywalizacji między Związkiem Obodryckim a Redarami, czy później Związkiem Lucickim, ponieważ zainteresowanie ich autorów kierowało się głównie na kwestie podboju Słowian przez władców wschodniofrankijskich oraz zwalczanie przez tych ostatnich ich buntów. Tym nie mniej da się wyrazić nie stwierdzić co najmniej głęboka rezerwa między tymi dwoma organizacjami politycznymi wyrażająca się przede wszystkim w ich samodzielnych wystąpieniach przeciw skierowanej wobec nich ekspansji. Wyjątek stanowiły wydarzenia z lat 955 i 994 – 996, kiedy to doszło do współdziałania Obodrytów z Redarami i Lucicami, z tym że w pierwszym wypadku po klęsce nad Raxą ci pierwsi nie tylko że zrezygnowali z dalszego oporu, ale też ich władcy w osobach Nakona i Mściwoja dokonali reorientacji dotychczasowej polityki obierając wyraźnie prosaski kierunek, mimo tego, że Redarzy zdecydowali się na dalszy opór. Natomiast w latach dziewięćdziesiątych X w. Związek Lucicki, koncentrujący swą aktywność wojenną wokół Brenny, musiał z kolei pogodzić się z dotrzymaniem przez Obodrytów zawartego w 996 r. pokoju i samodzielnie podjąć działania wojenne w roku następnym, też z resztą zakończone zawarciem pokoju. Samodzielne wystąpienia Obodrytów, Redarów, czy też Luciców,

s. 265, zaznacza nieścisłość informacji roczników odnośnie wydarzeń z 994 r. i tym samym dopuszcza możliwość udziału Milczan w powstaniu, którzy zostali jednak pokonani przez Ekkeharda miśnieńskiego.

¹⁰⁸ J. Petersohn, *König Otto III. und die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe um das Jahr 995. Mecklenburgzug – Slawnikidenmassaker – Meissenprivileg*, Frühmittelalterliche Studien, 37: 2003, s. 99 i nn., wyraża pogląd, że wyprawa przeciw Obodrytom nie miała charakteru karnego, lecz była demonstracją poparcia dla księcia obodryckiego wobec jego wrogów zewnętrznych i wewnętrznych.

¹⁰⁹ Ch. Lübke, *Regesten*, III, nr 294, s. 124, przypuszcza, że stało to się w wyniku powierzenia w październiku 995 r. marchii północnej Lotarowi z Walbeck, natomiast H. Ludat, op. cit., s. 52, dopuszcza wywarcie na Bolilucie presji ze strony Luciców. Odnośnie Lotara i jego funkcji zob. S. Lüpke, *Die Markgrafen der sächsischen Ostmarken in der Zeit von Gero bis zum Beginn des Investiturstreites*, Halle 1937, s. 13 i n.

¹¹⁰ Co do uwag zawartych w tym akapicie zob. J. Sochacki, *Związek*, s. 40 i nn.

¹¹¹ Wyniki badań archeologicznych zob. M. Dulicz, *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno – Zachodniej*, Warszawa 2001, zwłaszcza s. 119 i nn.

oraz doraźne i nietrwałe między nimi sojusze mogły wynikać, jak się zdaje, z podejmowanych przez nich wszystkich prób rozbudowania swego obszaru wpływów – w 929 r. sojusz między Redarami a Linianami, zaliczanymi do obodrzyckiego odłamu słowiańskich plemion i w 955 r. wystąpienie Czeczupienian i Dołężan po stronie Obodrytów. W ostatecznym rozrachunku rywalizację w tym ostatnim względzie wygrali Redarzy, którym udało się obok Chyżan przeciągnąć na swą stronę Czeczupienian i Dołężan, co wszystko razem stanowiło trzon nowopowstałego Związku Lucickiego. Skupienie wokół siebie innych plemion słowiańskich przez Redarów przełożyło się również na znaczenie polityczne reprezentowanej przez nich organizacji odgrywającej, zwłaszcza od zawarcia sojuszu w 1003 r. z Henrykiem II, czołową rolę w rejonie północnego Połabia.

Rivalry for Dominance between the Obodrite Union and the Lutitian Union in the 10th Century

Summary

The aim of this article is to examine – based on written sources – the rivalry for dominance within the northern region of the Polabian area between the Obodrite Union and the Redarians who played a prominent role in the Lutitian Union that came into existence in the 980s. Despite the scarcity of source information, it has been found that alliances between these political organizations in the 10th century constituted an exception; moreover, they were of impermanent and transient nature. Instead, each of these groupings individually pursued their own fight against the expansion East Frankish kingdom. The outcome of this rivalry was definitely favorable for the Lutitian Union which not only succeeded in expanding its influence to other Slavic tribes, but also in achieving a dominant position for many decades in the northern region of the Polabian area.

Key words: the Obodrite Union, the Lutitian Union, Henry I, Polabian Slavdom, the Obodrites, the Redars, Otton I, Geron, Hobolin (German Havelberg), Brenna (German Brandenburg), Herman Billung, Stoigniew, Nakon, Mściwój (Mstivoj), Żelibor.

Bibliografia

Źródła

Adalberti continuation Reginonis, ScRG L, ed. F. Kurze, Hannover 1890.

Annales Altahenses maiores, MGH SS XX, ed. W. von Giesebrecht, E. L. B. Ab Oefele, Hannover 1989.

Annales Augienses, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Hannover 1826.

Annales Bertiniani, ScRG V, ed. G. Waitz, Hannover 1883.

- Annales Corbeienses*, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839.
Annales Fuldenses, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Stuttgart 1976.
Annales Hlidesheimenses, ScRG VIII, ed. G. Waitz, Hannover 1878.
Annales Magdeburgenses, MGH SS XVI, ed. G. H. Pertz, Hannover 1994.
Annales Mettenses priores, ScRG X, ed. B. von Simson, Hannover-Leipzig 1905.
Annales Quedlinburgenses, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839.
Annales Sangallenses maiores, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Hannover 1826.
Annales Xantenses, ScRG XII, ed. B. von Simson, Hannover 1909.
Annalista Saxo, MGH SS VI, ed. G. Waitz, Hannover 1980.
Chronica Sigeberti Gemblacensis monachi, MGH SS VI, ed. D. L. C. Bethmann, Hannover 1884.
Helmoldi presbyteri chronicon Slavorum, MGH SS XXI, ed. G. H. Pertz, Hannover 1988.
Herimanni Augiensis chronicon, MGH SS V, ed. G. H. Pertz, Stuttgart 1985.
Lamberti annales, MGH SS III, ed. G. H. Pertz, Hannover 1839.
Magistri Adami gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum, MHG SS VII, ed. M. Lappenberg, Hannover 1846.
MGH Diplomatum regum et imperatorum Germaniae I, Hannover 1879-1884.
Necrologium Merseburgense, w: *Die Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg*, MGH Libri memoriales et Necrologia NS II, ed. G. Althoff, J. Wollasch, Hannover 1983.
Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al Bekriego, MPH SN II, ed. T. Kowalski, Kraków 1946.
Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi, MPH SN IV, 2, ed. J. Karwasińska, Warszawa 1969.
Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon, ScRG NS IX, ed. R. Holtzmann, Berlin 1935.
Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres, ScRG LX, ed. P. Hirsch, Hannover 1935.

Opracowania

- Althoff G., *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart 2013.
Babij P., *Wojskowość Słowian Polabskich*, t. I, Wrocław 2017.
Beumann H., *Die Ottonen*, Stuttgart 2000.
Brüske W., *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch – wendische Beziehungen des 10.-12. Jahrhunderts*, Münster-Köln 1955.
Dralle L., *Slaven an Havel und Spree. Studien zur Geschichte des hevellisch – wilzischen Fürstentums*, Berlin 1981.
Dulinicz M., *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno – Zachodniej*, Warszawa 2001.
Epperlein S., *Voraussetzungen, Ursachen und Charakter der ersten Etappe der feudalen deutschen Ostexpansion im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Die Slawen in Deutschland*, hrsg. von J. Herrmann, Berlin 1970.
Friedmann B., *Untersuchungen zur Geschichte des abodritischen Fürstentums bis zum Ende des 10. Jahrhunderts*, Berlin 1986.
Fritze W. H., *Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes*, Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, 7: 1958.
Fritze W. H., *Probleme der abodritischen Stammes- und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftsstaat, w: Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder*, hrsg. von H. Ludat, Giessen 1960.
Giese W., *Der Stamm der Sachsen und das Reich in ottonischer und salischer Zeit*, Wiesbaden 1979.
Giese W., *Heinrich I. Begründender der ottonischen Herrschaft*, Darmstadt 2008.
Grebe K., *Die Heveller und der Lutizenaufstand*, Das Altertum, 29: 1983, H. 1.
Hellmann M., *Grundzüge der Verfassungsstruktur der Liutizen*, w: *Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder*, hrsg. von H. Ludat, Giessen 1960.
Herrmann J., *Der Lutizenaufstand von 983 – Hintergründe und Wirkungen*, Das Altertum, 29: 1983, H. 1.

- Hoensch J. K., *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*, München 1997.
- Kiersnowski R., Rec. K. Wachowski, *Słowiańszczyzna Zachodnia* (1950), *Przegląd Zachodni*, 7/8: 1951.
- Labuda G., *Mieszko I*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002.
- Labuda G., *Organizacje państwowe Słowian zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego (od VI do połowy X wieku)*, w: *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, t. I, Poznań 1962.
- Labuda G., *Polska, Czechy, Niemcy i Związek Wielecki w wieku X*, w: idem, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. I, Poznań 1960.
- Labuda G., *Powstania Słowian Polabskich u schyłku X wieku*, w: idem, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. I, Poznań 1960.
- Labuda G., Rec H. Ludat, *An Elbe*, *Roczniki Historyczne*, 29: 1973.
- Labuda G., *Wieleci*, w: *Słownik starożytności Słowiańskich*, t. VI, Wrocław 1977.
- Labuda G., *Zur Gliederung der slawischen Stämme in der Mark Brandenburg (10.-12. Jahrhundert)*, *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 42: 1994.
- Labuda G., *Związek obodrzycki*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. VII, Wrocław 1982.
- Łowmiański H., *Początki Polski*, t. V, Warszawa 1973.
- Lübke Ch., *Powstanie i istota Związku Luciców. Jedna z konsekwencji chrystianizacji Europy Wschodniej w X stuleciu*, w: *Chrześcijańskie korzenie. Misjonarze, święci, rycerze zakonnici*, Poznań 1997.
- Lübke Ch., *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, Tl. II, *Regesten 900-983*, Berlin 1985.
- Lübke Ch., *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, Tl. III, *Regesten 983-1013*, Berlin 1986.
- Ludat H., *An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa*, Köln-Wien 1971.
- Lukas G., *Die deutsche Politik gegen die Elbslawen vom Jahre 982 bis zum Ende der Polenkriege Heinrichs II.*, Halle 1940.
- Lüpke S., *Die Markgrafen der sächsischen Ostmarken in der Zeit von Gero bis zum Beginn des Investiturstreites*, Halle 1937.
- Matla-Kozłowska M., *Pierwsi Przemyślidzi i ich państwo (od X do połowy XI wieku)*, Poznań 2008.
- Matla-Kozłowska M., *Początki państw. Czechy*, Poznań 2014.
- Myśliński K., *Polska polityka wobec Słowian Polabskich w okresie powstania 983 roku*, *Roczniki Historyczne*, 57: 1991.
- Myśliński K., *Polska wobec Słowian Polabskich do końca XII w.*, Lublin 1993.
- Myśliński K., *Słowiańskie organizacje polityczne nad Hawelą i Sprową i Związek Wielecki przed aneksją brandenburską*, *Przegląd Zachodni*, 42: 1986.
- Paner A., *Przemyślidzi. Od Borzywoja I do Przemysła II Otokara. Ludzie i wydarzenia w latach 872-1278*, Gdańsk 2008.
- Petersohn J., *König Otto III. und die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe um das Jahr 995. Mecklenburgzug – Slawnikidenmassaker – Meißenprivileg*, *Frühmittelalterliche Studien*, 37: 2003.
- Schölkopf R., *Die sächsischen Grafen (919-1024)*, Göttingen 1957.
- Skonieczny T., *Od Wieleców do Luciców. W sprawie zmiany tożsamości plemion wieleckich u schyłku X wieku*, w: *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci Profesora Lecha Leciejewicza*, pod red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2011.
- Sobiesiak J. A., *Bolesław II Przemyśłida († 999)*, Kraków 2006.
- Sochacki J., *Formowanie się wczesnośredniowiecznego państwa niemieckiego w latach 919-962*, Słupsk 2014.
- Sochacki J., *Początki państw. Niemcy*, Poznań 2016.

- Sochacki J., *Uwagi nad ustrojem Związku Lucickiego*, Odkrywcy, princepsi, rozbójnicy. Studia z Dziejów Średniowiecza, 13: 2007.
- Sochacki J., *Związek Lucicki – między Polską a Cesarstwem do 1002 r.*, Slavia Antiqua, 47: 2006.
- Strzelczyk J., *Bohaterowie Słowian Polabskich*, Poznań 2017.
- Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1999.
- Strzelczyk J., *Otton I Wielki*, Poznań 2018.
- Strzelczyk J., *Otton III*, Wrocław 2000.
- Strzelczyk J., *Polabszczyzna zapomniana. Część IV. Tęgomir, czyli dylemat – zdrajca czy „ojciec ojczyzny”*, Przegląd Zachodni, 17(46): 2002, z. 1.
- Strzelczyk J., Rec. L. Dralle, *Slaven an Havel*, Studia Historica Slavo-Germanica, 11: 1982.
- Strzelczyk J., *Słowianie Polabscy*, Poznań 2013.
- Strzelczyk J., *Zapomniane narody Europy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2006.
- Sułowski Z., Rec. W. Brüske, *Untersuchungen*, Roczniki Historyczne, 24: 1958.
- Sułowski Z., *Słowiańskie organizacje polityczne nad Bałtykiem*, Roczniki Historyczne, 26: 1960.
- Turasiewicz A., *Dzieje polityczne Obodryców. Od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160-1164*, Kraków 2004.
- Wachowski K., *Słowiańszczyzna Zachodnia*, Poznań 2000.
- Waitz G., *Jahrbücher des deutschen Reichs unter König Heinrich I.*, Darmstadt 1963.

KS. ROMAN SZEWCZYK*

Ewolucja pojęcia małżeństwa w prawie europejskim

1. Pojęcie małżeństwa w dokumentach UE i prawie europejskim i jego ewolucja. 2. Przemiany społeczne i ochrona prawna przed dyskryminacją gwarancją zmian prawnych pojęcia małżeństwa. 3. Redefinicja pojęcia małżeństwa w prawie europejskim.

1. Pojęcie małżeństwa w dokumentach UE i prawie europejskim i jego ewolucja

Po zakończeniu II wojny światowej w Europie doszły do głosu silne tendencje zjednoczeniowe. Zarówno treść umów międzynarodowych, które w ostatnim półwieczu zostały sporządzone w wyniku współdziałania państw i funkcjonowania organizacji międzynarodowych, jak i postanowienia konstytucji poszczególnych państw, które dotyczą spraw rodzinnych (w tym małżeństwa), są w dużej mierze *de facto* przejawem reakcji, którą wywołała wcześniejsza ingerencja państw w sprawy rodzin. Już na wstępie trzeba podkreślić, że określenie rodziny jako naturalnej i podstawowej komórki społeczeństwa, mającej prawo do ochrony i pomocy ze strony państwa i społeczeństwa, znalazło się w art. 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 grudnia 1948 r.¹, jak też w art. 12 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r.², art. 23 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych uchwalonego przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 16 grudnia 1966 r.³, art. 10 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kultu-

* ks. Roman Szewczyk – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3366-835X>; e-mail: roman-ba@wp.pl

¹ *Resolution adopted by the General Assembly*, 217 (III), International Bill of Human Rights, A/RES/3/217, www.un-documents.net/a3r217.htm [dostęp: 14.10.2019].

² Dz. U. 1993 r., Nr 61, poz. 284.

³ Dz. U. 1977 r. Nr 38, poz. 167.

ralnych uchwalonego przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 16 grudnia 1966 r.⁴ i art. 17 Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka z 22 listopada 1969 r.⁵ W Europie zaś powstała Rada Europy, międzynarodowa organizacja rządowa. Jej głównym celem jest „osiągnięcie większej jedności między jej członkami, aby chronić i wcielać w życie ideały i zasady stanowiące ich wspólne dziedzictwo oraz aby ułatwić ich postęp ekonomiczny i społeczny”⁶. W latach 50 natomiast powstały Wspólnoty Europejskie, na kanwie których powstała dzisiejsza Unia Europejska. Te dwie organizacje przedstawiły w swoich dokumentach prawa człowieka, i pośród nich odnajdujemy prawo do zawarcia małżeństwa. Jako pierwsza powstała Europejska Konwencja Praw Człowieka, która w artykule 12 formułuje prawo do zawarcia małżeństwa: „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”⁷.

Artykuł 12 EKPC stanowi o prawie do małżeństwa mężczyzny i kobiety, a zatem osób zróżnicowanych płciowo. Trybunał Praw Człowieka cały czas odrzucał uznanie prawa do zawarcia małżeństwa przez transseksualistów, argumentując, że gwarancje zawarcia związku małżeńskiego dotyczą małżeństwa między dwiema osobami różnej płci i że celem tej regulacji jest ochrona małżeństwa jako fundamentu rodziny (sprawa Rees z 1986 r., Cossey z 1990 r., Sheffield i Horsham z 1998 r., wszystkie przeciwko Wielkiej Brytanii). Jednakże istotna zmiana nastąpiła w wyroku C. Goodwin przeciwko Zjednoczonemu Królestwu z 2002 r., w którym Trybunał stwierdził, że użyte w art. 12 Konwencji sformułowanie o prawie mężczyzny i kobiety do zawarcia małżeństwa nie oznacza, iż płeć musi być zdeterminowana według kryteriów czysto biologicznych, i uznał prawo osób, które zmieniły płeć, do zawarcia związku małżeńskiego. W uzasadnieniu swego stanowiska Trybunał odwołał się do zmian w pojmowaniu instytucji małżeństwa od czasu uchwalenia Konwencji w 1950 r., postępu medycyny w kwestiach dotyczących transseksualności i do art. 9 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, która przy prawie do zawarcia związku małżeńskiego pominęła użyte w art. 12 EKPC sformułowanie, że dotyczy ono mężczyzny i kobiety, a tym samym założyła dopuszczalność istnienia małżeństw jednopłciowych, pozostawiając jednakże tę kwestię ustawodawcom krajowym poszczególnych państw członków Rady Europy. Nie zmienia to zatem faktu, że prawo z art. 12 Konwencji dotyczy małżeństwa monogamicznego i heteroseksualnego⁸. Jak zauważył Europejski Trybunał

⁴ Dz. U. 1977 r. Nr 38, poz. 167.

⁵ Zob. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *Prawa człowieka, Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1996, s. 311-332.

⁶ Art. 1a Statut Rady Europy.

⁷ Art. 12 Europejska Konwencja Praw Człowieka.

⁸ Z. Cichoń, *Prawa rodziny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, Palestra 58/7-8(667-668) 2013, s. 225.

Praw Człowieka w sprawie Cossey, chronione Konwencją małżeństwo jest zatem związkiem dwóch osób przeciwnej płci, „będącym wyrazem tego, co jako małżeństwo jest powszechnie akceptowane w historii ludzkości”⁹. Zbieżność tego podejścia z filozofią Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie wymaga chyba szerszego uzasadnienia, nawet jeśli w ostatnich latach Trybunał próbuje reinterpretować postanowienia Konwencji. W ostatnich latach Trybunał zaczął relatywizować klasyczną wykładnię Konwencji, uznając, iż nie jest oczywiste, że sformułowania Konwencji dotyczące małżeństwa „wymagają określania płci wyłącznie według kryteriów biologicznych”, co było dla niego oczywiste w sprawie Cossey¹⁰.

Dobitnie podkreślił to Trybunał w wyroku Schalk und Kopf przeciwko Austrii (wyrok z 24 czerwca 2010 r.) stwierdzając, że Konwencja nie zobowiązuje państw do objęcia pojęciem małżeństwa związków homoseksualnych, a tym samym uznał skargę o naruszenie art. 12 i art. 14 (zakaz dyskryminacji) za bezzasadną. Nie stanowi dyskryminacji – zdaniem Trybunału – uzależnienie prawnego uznania zmiany płci od uprzedniego rozwiązania małżeństwa (postanowienie w sprawie Parry przeciwko Zjednoczonemu Królestwu z 26 listopada 2006 r.)¹¹.

Drugim dokumentem, który na polu europejskim reguluje kwestię pojęcia małżeństwa jest Karta Praw Podstawowych¹². Artykuł 9 brzmi: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzystanie z nich”¹³. W artykule 9 nie zdefiniowano pojęcia małżeństwa ani rodziny, a próbę wykładni odnajdujemy w *Wyjaśnieniach* do Karty: „Podstawą tego artykułu jest artykuł 12 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w brzmieniu: »Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa«. Brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. Artykuł ten nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje. Prawo to jest więc podobne do prawa przewidzianego przez europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, jednak jego zakres może być rozszerzony, jeżeli ustawodawstwo krajowe tak przewiduje”¹⁴. Porównanie tego artykułu do artykułu 12 EKPC rzuca nową perspektywę na rozumienia pojęcia małżeństwa. Trafnie zauważył to

⁹ Europejski Trybunał Praw Człowieka. *Wybór orzeczeń 2009*, opr. M. A. Nowicki, Warszawa 2010, s. 476.

¹⁰ Por. tamże, s. 477.

¹¹ Z. Cichoń, *Prawa rodziny...*, dz. cyt., s. 225.

¹² Karta Praw Podstawowych 2012. Dz.U. UE Nr 326.

¹³ Art. 9 KPP.

¹⁴ *Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych 2007*. Dz.U. UE C 303.

M. Giercz, gdy tłumaczy: „Zaznaczmy więc jedynie, iż z perspektywy filozofii praw człowieka zadziwiający jest pomysł, by nie określać chronionego dobra, a uzależnić jego treść od decyzji ustawodawcy. Jeśli jest ono przyrodzone, nie może zależeć od ustawodawcy. Jeśli zależy od ustawodawcy, traci charakter przyrodzony. Próbuując przekroczyć ten impas, brak prawnej definicji małżeństwa w art. 9 został skompensowany definicją wyłożoną w *Wyjaśnieniach*. Oślania ona jednak nową, nieznaną dotąd na gruncie prawa międzynarodowego i konstytucyjnego, filozofię tej instytucji. Jak stwierdzono w *Wyjaśnieniach*, artykuł 9 „nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje”. Mówiąc inaczej, dopuszcza homoseksualną interpretację związku małżeńskiego, dokonując w istocie oczywistej nie tylko dla prawników redefinicji małżeństwa, dotychczas związanego w sposób konieczny z logiką komplementarności płci. Oznacza to również, iż zakres tego, co prawo pierwotne uznało za wartość chronioną przez UE, a zatem element dobra wspólnego, jest odmienny od jego prawnomiędzynarodowego ujęcia, jak również podejścia charakterystycznego dla większości konstytucji państw europejskich”¹⁵.

Zapis artykułu 9 został tak sformułowany, aby uniknąć jasnego ustosunkowania się do nowej kwestii związków tej samej płci. „(...) tzn. ani nie zezwala ani nie zakazuje, ze względu na tendencje oparte na ruchach społecznych i politycznych dotyczących np. formalnych związków osób tej samej płci. Nie wpływa to na samą instytucję małżeństwa, ale – ze względu na odwołanie się do regulacji w prawie wewnętrznym – wypracowany kształt normy KPP pozwala na uznanie innych form założenia rodziny uznawanych w przepisach wewnętrznych państw jako odpowiadających małżeństwu (prawnie sankcjonowane życie w konkubinacie), co potwierdził już standard EKPC¹⁶.

Zatem jak wynika z traktatów założycielskich obecnej Unii Europejskiej, brak jest postanowień dotyczących merytorycznego rozumienia małżeństwa. Artykuł 5 traktatu o UE mówiący o zasadach kompetencji przyznanych Unii, podkreśla, że tylko w granicach przyznanych UE może ona działać, a wśród takich nie znajdujemy kompetencji w obszarze materialnego prawa rodzinnego¹⁷. Nie dopuszczalne jest więc rozszerzanie zakresu zastosowania prawa unijnego poza granice kompetencji powierzonych Unii ani ustanawianie nowych kompetencji poza traktatami. Podkreśla to P. Mostowik, gdy twierdzi: „Tym samym zakres zastosowania niektórych przepisów Karty jest znacznie węższy niż zakres przedmiotowy podobnie brzmiących przepisów (*de facto*

¹⁵ M. Giercz, *Unii Europejskiej (re)definicja małżeństwa i rodziny. Antropologiczne i polityczne znaczenie w kontekście starzenia się Europy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. XXII, 2, Sectio K, Lublin 2015, s. 76-77.

¹⁶ S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Dokumenty Europejskie tom III, Bielsko-Biała 2001, s. 74.

¹⁷ R. Mańko, *Kompetencje Unii Europejskiej w dziedzinie prawa prywatnego w ujęciu systemowym*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1(2016), s. 37-79.

wzorców) konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r. Obejmuje on na przykład sprawy administracyjne i zabezpieczenia społecznego, które są regulowane prawem unijnym. Nie jest więc poprawne przenoszenie całości dorobku orzeczniczego Europejskiego Trybunału Praw Człowieka na rozumienie przepisów karty, ponieważ niektóre z jej przepisów nie mają takiej samej treści normatywnej (zakresu zastosowania) jak, interpretowane przez Trybunał, przepisy konwencji rzymskiej z 1950 r. Takie „mechaniczne” działanie jest niekiedy widoczne w opracowaniach piśmienniczych, które zasługują – nie tylko z tego formalnego powodu, ale przede wszystkim z powodu wywołania nieuprawnionej „materialnoprawnej iluzji” – na krytykę¹⁸.

W rozważaniach nad ewolucją pojęcia małżeństwa w prawie Unii Europejskiej nakłada się wiele zagadnień. Pozostawiona swoboda decydowania poszczególnym państwom o regulacjach prawnych odnośnie do małżeństwa doprowadza do sytuacji gdzie w jednym państwie ustawodawstwo dopuszcza i definiuje jako małżeństwo związki jednopłciowe a w innym nie dopuszcza. Nakładanie się porządków prawnych różnych państw członkowskich oraz innych przepisów prawa unijnego doprowadza niejednokrotnie do kolizji. Brak jednolitego pojęcia i rozumienia małżeństwa i małżonków w całej Unii doprowadza do momentu, gdy strony zainteresowane odwołują się do innych przepisów prawnych celem osiągnięcia zamierzonych celów. Aby korzystać z przywilejów, jakie prawo daje małżonkom podejmuje się próby powoływania na przepisy o swobodzie przemieszczania się obywateli Unii Europejskiej. Przykładem ilustrującym powyższe jest sprawa obywatela Rumunii R. A. Comana, który zażądał od władz rumuńskich uznania za współmałżonka obywatela R. C. Hamiltona, z którym zawarł związek małżeński w Brukseli. Wniosek ten opierał się na dyrektywie w sprawie wykonywania prawa do swobodnego przemieszczania się¹⁹, zezwalającej współmałżonkowi obywatela Unii, który skorzystał z tej swobody, na dołączenie do niego w państwie członkowskim, w którym ów obywatel przebywa¹⁹. Władze Rumunii odpowiedziały następująco na ten, że R. C. Hamiltonowi przysługuje jedynie prawo pobytu przez trzy miesiące m.in. dlatego, że nie może on zostać uznany w Rumunii za „współmałżonka” obywatela Unii, ponieważ to państwo członkowskie nie uznaje mał-

¹⁸ P. Mostowik, *Kilka uwag o ochronie małżeństwa na tle Konstytucji i prawa międzynarodowego*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w aspekcie materialnym i procesowym*, red. J. Łukasiewicz, A. Arkuszewska, A. Kościółek, Toruń 2017, s. 53.

¹⁹ Dyrektywa 2004/38/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, zmieniająca rozporządzenie (EWG) nr 1612/68 i uchylająca dyrektywy 64/221/EWG, 68/360/EWG, 72/194/EWG, 73/148/EWG, 75/34/EWG, 75/35/EWG, 90/364/EWG, 90/365/EWG i 93/96/EWG (Dz.U. 2004, L 158, s. 77 – wyd. spec. w jęz. polskim, rozdz. 5, t. 5, s. 46).

żeństw osób tej samej płci („małżeństw homoseksualnych”)²⁰. Trybunał Sprawiedliwości stwierdził, że swobodne przemieszczanie się osób może podlegać ograniczeniom niezwiązanym z przynależnością państwową zainteresowanych osób, jeżeli ograniczenia te opierają się na obiektywnych względach interesu ogólnego oraz są proporcjonalne do uzasadnionego celu realizowanego przez prawo krajowe. Obowiązek uznania przez państwo członkowskie, wyłącznie do celów przyznania pochodnego prawa pobytu obywatelowi państwa nienależącego do Unii, małżeństwa homoseksualnego zawartego w jednym z państw członkowskich zgodnie z prawem tego państwa, nie ma wpływu na instytucję małżeństwa w tym pierwszym państwie członkowskim. W szczególności obowiązek ten nie oznacza, by państwo członkowskie było zobowiązane do wprowadzenia w swoim prawie krajowym instytucji małżeństwa homoseksualnego. Ponadto tego rodzaju obowiązek uznania wyłącznie do celów przyznania pochodnego prawa pobytu obywatelowi państwa nienależącego do Unii nie narusza tożsamości narodowej ani nie zagraża porządkowi publicznemu danego państwa członkowskiego²¹.

2. Przemiany społeczne i ochrona prawna przed dyskryminacją gwarancją zmian prawnych pojęcia małżeństwa

Omawiając zagadnienie określone w tytule artykułu należy wspomnieć o toczącej się debacie, która próbuje odczytać małżeństwo i rodzinę w świetle przeobrażeń współczesnego świata. W ramach teorii postmodernizacyjnych przeobrażenia zachodzące w społeczeństwie można rozpatrywać na kilku płaszczyznach, m.in. technologiczno-informacyjnej (związanej z wiedzą, po-

²⁰ Wyrok w sprawie C-673/16 Relu Adrian Coman i in. / Inspectoratul General pentru Imigrări i in. www.curia.europa.eu [dostęp: 12.10.2019]. R. A. Coman i R. C. Hamilton wniosli wówczas do rumuńskich sądów skargę o stwierdzenie istnienia dyskryminacji ze względu na orientację seksualną w odniesieniu do wykonywania prawa do swobodnego przemieszczania się w Unii (...). W dzisiejszym wyroku Trybunał przede wszystkim przypomniał, że dyrektywa w sprawie wykonywania prawa do swobodnego przemieszczania się reguluje jedynie warunki wjazdu i pobytu obywateli Unii na terytorium państw członkowskich innych niż państwo, którego obywatelstwo posiadają, oraz że nie daje ona podstaw do przyznania pochodnego prawa pobytu obywatelom państw nienależących do Unii będących członkami rodziny obywatela Unii w państwie członkowskim, którego obywatelstwo ów obywatel Unii posiada. Dyrektywa nie może zatem stanowić podstawy przyznania R. C. Hamiltonowi pochodnego prawa pobytu w państwie członkowskim, którego przynależność państwową posiada R. A. Coman, to jest w Rumunii. Trybunał przypomniał jednak, że w niektórych przypadkach obywatelom państw nienależących do Unii będącym członkami rodziny obywatela Unii, którym na podstawie przepisów dyrektywy nie przysługuje pochodne prawo pobytu w państwie członkowskim, którego obywatelstwo ów obywatel Unii posiada, prawo takie może jednak zostać przyznane na podstawie art. 21 ust. 1 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej (postanowienia przyznającego bezpośrednio obywatelom Unii podstawowe i indywidualne prawo do swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich).

²¹ Wyrok w sprawie C-673/16 Relu Adrian Coman i in. / Inspectoratul General pentru Imigrări i in. www.curia.europa.eu [dostęp: 12.10.2019].

stępem i nauką), ekonomicznej (nowe sektory gospodarki, aktywizacja zawodowa kobiet i wzrost ich autonomii, wzrost dobrobytu społeczeństw), społecznej (nowe ruchy społeczne, rewolucja seksualna i feministyczna, przeobrażenia w małżeństwie i rodzinie, osłabienie więzi społecznej i społecznego zaufania, przejście od kolektywizmu do indywidualizmu), a także kulturowej (nowe wartości, normy, prądy i ideologie, tożsamość ponowoczesna, seksualność). Jak zauważa Blendowska: „zarówno zwolennicy liberalizacji życia małżeńsko-rodzinnego, jak i konserwatyści przyczyn negatywnych zmian w małżeństwie i rodzinie upatrują we wpływach społecznych i kulturowych. Szczególną uwagę zwracają na przemiany strukturalne w rodzinie związane ze zmianą pozycji kobiet w społeczeństwie. Nowe teorie opisują przemianę wzorca kobiety od funkcjonującego do lat 60. modelu „dobrej żony i matki”, poprzez charakterystyczny dla lat 70. model „superwoman”, do modelu „invisible woman” z lat 90. Zarówno funkcjonałści, jak i konserwatyści uważają, iż kobiety pracujące zawodowo przestały zajmować się dziećmi, co powoduje zaburzenia w rozwoju najmłodszych. Zaangażowanie się kobiet w karierę zawodową zwiększa ryzyko rozpadu małżeństwa (...). Antyrodzinna i antyrodzicielska okazuje się także współczesna ekonomia, dla której najważniejszy jest uzależniony konsument, a polityka firm jest bardziej firmocentryczna, aniżeli familiocentryczna. Rezultatem dyskursu, prowadzonego przez obie jego strony, jest zwrócenie uwagi na jakościowe przemiany w rodzinie. Rodzina przestaje być ujmowana jako bierny odbiorca zmian i wpływów zewnętrznych”²².

Wśród wielu przemian, które wpływają na zmianę postrzegania pojęcia o małżeństwie mają niewątpliwie ogromny wpływ nowe prawa formułowane w Unii Europejskiej. Do tych norm zaliczamy ochronę prawną przed dyskryminacją. W kontekście tematu artykułu mówiącego o małżeństwie interesują nas przepisy zakazujące dyskryminacji przez wzgląd na orientację seksualną i próby ich wykorzystania przy zmianie definicji małżeństwa. Unia Europejska chroni mniejszości seksualne przed dyskryminacją w Traktacie amsterdamskim z 1997 roku, a także w Karcie Praw Podstawowych z 2000 roku. Parlament Europejski przyjął również dyrektywy, zakazujące dyskryminacji przez wzgląd na orientację seksualną, do których ratyfikacji są zobowiązane kraje członkowskie. W prawie UE zakaz dyskryminacji ze względu na orientację seksualną wynika zarówno z prawa pierwotnego, jak i z prawa wtórnego UE. Zakaz ten posiada obecnie charakter prawa podstawowego z art. 21 Karty, ale Trybunał nie określił dotychczas, czy chodzi tu o prawo, czy o zasadę ogólną w rozumieniu Karty. Nie przyznał temu kryterium również charakteru zasady ogólnej prawa UE. Zakres podmiotowy i przedmiotowy zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną z art. 21 Karty wymaga każdorazowo dopre-

²² M. Blendowska, *Przemiany w rodzinie: próba odczytania współczesnej debaty na temat małżeństwa i rodziny*; „Społeczeństwo i Rodzina” 45(4/2015), s. 139. Zob. także A. Kwak, *Współczesny świat zmian – alternatywy dla małżeństwa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 51(2014), s. 5-17.

cyzowania w innych akcie prawnym UE w zakresie art. 51 Karty. Zatem w odpowiedzi na pytanie zadane na początku artykułu, mając na uwadze argumenty TSUE przedstawione w odniesieniu do niektórych postanowień Karty, zasadne wydaje się przyznanie zakazowi dyskryminacji ze względu na orientację seksualną charakteru zasady ogólnej ujętej w Karcie. „Skuteczność tak ujętego w prawie UE zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną będzie miała dwupłaszczyznowy charakter krajowo-unijny. Z jednej strony możemy wskazać traktatowe instrumenty prawne w przedmiocie kontroli wykonania prawa UE przez państwo członkowskie, z drugiej – prawo UE nie przewiduje skargi indywidualnej, stąd obowiązkiem sądów krajowych jest ochrona prawa jednostki do bycia niedyskryminowanym ze względu na kryterium orientacja seksualna według krajowych reguł proceduralnych, w granicach i na zasadach określonych w prawie UE, w szczególności w dyrektywie 2000/78.

Obecne zróżnicowanie ochrony praw podstawowych w prawie UE na zasady ogólne prawa UE oraz prawa podstawowe z Karty, która dodatkowo wyodrębnia prawa podstawowe jako zasady i prawa podstawowe jako prawa, wymaga ujednolicenia, które jest zadaniem Trybunału²³. Instytucje unijne odnosząc się do zagadnienia ochrony prawnej przed dyskryminacją dokonały swoistej interpretacji tego zagadnienia i włączyły go w rozważania o małżeństwie. W dyskusji o małżeństwie zostały uwzględnione argumenty różnych środowisk społecznych postulujących zrównanie tradycyjnego pojęcia małżeństwa z innymi formami związków, szczególnie związków jedнопłciowych²⁴. W wyniku czego wiele państw zmieniło swoje ustawodawstwo sankcjonując związki między osobami tej samej płci. Uznając związki osób tej samej płci jako małżeństwa czy rejestrowane związki partnerskie²⁵.

²³ A. Pudło, *Charakter zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną w prawie UE*, „Roczniki Administracji i Prawa” XVI(1), s. 54.

²⁴ *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową* (2013/2183(INI)); *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 8 września 2015 r. w sprawie sytuacji w zakresie praw podstawowych w Unii Europejskiej (2013-2014)* (2014/2254(INI)). Dz.U.UE.C.2017.316.2.

²⁵ P. Szukalski, *Rejestrowane związki osób tej samej płci we współczesnej Europie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XXI(2011), s. 170-173. „Pod wpływem działań silnego – zwłaszcza dzięki nadreprezentacji osób nieheteroseksualnych w środowiskach opiniotwórczych - lobby, już od końca lat 1970. następował w Europie Zachodniej i Północnej powolny proces legalizowania związków osób tej samej płci. Według C. Waaldijka proces ten rozpoczął się od nieformalnego uznania par kohabujących – uznania ich za gospodarstwo domowe i rodzinę, co oznaczało możliwość skorzystania z niektórych praw socjalnych i majątkowych czy ze wspólnego kredytu. Etap ten, którego pierwsze symptomy widoczne były pod koniec lat 1970., najczęściej był wynikiem wprowadzania zmian prawnych na poziomie regionalnym lub ze zmiany interpretowania istniejącego prawa. Następnie pojawiał się etap „półmałżeństwa” (semi-marriage) lub quasi-małżeństwa (quasi-marriage), zwanych najczęściej związkami partnerskimi - gdy parom tej samej płci przyznano możliwość zawierania uznanych przez prawo związków o znacznie mniejszych od małżeństwo uprawnieniach (półmałżeństwo) lub

3. Redefinicja pojęcia małżeństwa w prawie europejskim

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka wytyczyła drogę dla ustawodawstwa europejskiego, który w swoich dokumentach definiował małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety, którzy po osiągnięciu pełnoletniości mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. W świetle zapisów prawnych oczywistym była fundamentalna rola monogamicznego małżeństwa i zbudowanej na nim rodziny, a komplementarność płci, nie budziła żadnych wątpliwości i stanowiła obiektywny warunek związku małżeńskiego²⁶. Zapis art. 12 EKPCz mówiący: „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”, jasno ujmował to, że jest ono związkiem dwóch osób płci przeciwnej i uwidacznia istotę małżeństwa. Związek dwóch osób płci przeciwnej „będącym wyrazem tego, co jako małżeństwo jest powszechnie akceptowane w historii ludzkości”²⁷. Zmiana definicji małżeństwa w art. 9 KKP w stosunku do art. 12 EKPCz tak naprawdę odwołuje się do nowej filozofii człowieka. Pierwszą zmianą było odstąpienie od określenia chronionego dobra, o którym wspomniane zostało w punkcie 1 niniejszego artykułu, zaś druga zmianą była: „nie tyle zmiana w pojmowaniu małżeństwa, co zmiana w pojmowaniu rodziny była źródłem nowej definicji chronionego przez art. 9 KPP prawa. Modyfikacja klasycznego brzmienia przepisu o małżeństwie i rodzinie z Europejskiej Konwencji Praw Człowieka w unijnej Karcie Praw Podstawowych miała pozwolić „objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”.

różniących się od stadła małżeńskiego jedynie wyłączeniem nielicznych praw – przede wszystkim adopcji (quasi-małżeństwo). Niektóre uprawnienia małżeństwa związku partnerskie mogły uzyskać po uprzednim udowodnieniu swej trwałości (np. wymóg trzech, pełnych, fiskalnych lat istnienia związku, aby uzyskać prawo do wspólnego rozliczania podatków w przypadku francuskiego pacs). Ostatnim etapem jest przyznanie parom homoseksualnym prawa do formowania małżeństwa ze wszystkimi przysługującymi tej instytucji prawami. Państwa współczesnej Europy są obecnie bardzo zróżnicowane, jeśli idzie o stopień zaawansowania powyższego procesu”.

²⁶ M. Gierycz, *Unii Europejskiej (re)definicja małżeństwa i rodziny*, s. 74-75: „W myśl Powszechnej Deklaracji stanowi ona obiektywny warunek związku małżeńskiego. Płeć nie jest tutaj czymś konstruowanym, a przyrodzonym i antropologicznie doniosłym. Konsekwentnie, naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), nie stanowi w myśl Deklaracji aktu preferencji czy orientacji, a jest faktem, który ma swoje moralne (a zatem związane z obiektywnym dobrem człowieka) i społeczne znaczenie, wymagając ochrony pozytywnoprawnej małżeństwa. Warto to podkreślić: dobrem chronionym nie jest sama seksualność i możliwość jej ekspresji czy realizacji, a małżeństwo. Logika Deklaracji odsłania zatem przekonanie o nierozzerwalności duchowego i cielesnego wymiaru człowieka. Jedynie małżeństwo, właśnie jako duchowo-cielesny związek, konieczny dla rozwoju w człowieczeństwie mężczyzny i kobiety, jak również ich potomstwa (rodzina), pozostaje przedmiotem ochrony. W świetle tego, co powiedziano powyżej, można stwierdzić, iż harmonia płci może być tutaj postrzegana zasadnie jako fundament harmonii społeczeństwa”.

²⁷ *Europejski Trybunał Praw Człowieka...*, dz. cyt., s. 476.

W istocie zatem pojmowanie rodziny w Karcie podąża za takim jej rozumieniem, które socjolog Jeffrey Weeks określił mianem „rodziny z wyboru”. Warto podkreślić, iż rodziny nie określają tutaj „już więzy krwi, więzy małżeńskie czy adopcyjne, ale różnorodne związki i wspólne zamieszkiwanie godzących się na to, autonomicznych, dorosłych jednostek i ich potomstwa”. Jedynym warunkiem ich uznania w świetle Karty jest uznanie pozytywnoprawne przez Państwo Członkowskie. W powyższym kontekście zapewnienie art. 33, iż „rodzina korzysta z opieki prawnej, ekonomicznej i społecznej”, jest nieco kłopotliwe, gdyż nie wiadomo, jaki podmiot ustawodawca właściwie ma na myśli²⁸.

Akty prawne istniejące w przestrzeni europejskiej obejmują prawa człowieka i obywatela, gdzie znajdujemy m.in. art. 8 Konwencji rzymskiej z 1950 roku. W myśl tego zapisu każdy ma prawo do poszanowania swojego życia rodzinnego i prywatnego, i również podkreślona jest niedopuszczalność ingerencji władzy publicznej w korzystanie z tego prawa, poza wyjątkami przewidzianymi prawem. Jak zauważa P. Mostowik: „Można zaryzykować tezę, że – sygnalizowana wcześniej – ewolucja rozumienia tego postanowienia konwencji w „strasburskiej” działalności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka jest przykładem zbytniego aktywizmu sędziowskiego, a co najmniej znacznego odejścia od zamiarów twórców tej konwencji oraz treści praw i obowiązków zaciąganych przez państwa przystępujące do konwencji o wyraźnej treści. Nie byłaby w szczególności logicznie uzasadniona interpretacja, że – mimo iż w art. 12 konwencji jest mowa o małżeństwie kobiety i mężczyzny oraz przewidziana jest kompetencja ustawodawców krajowych do wypełnienia tego ogólnego prawa – to z jej art. 8 miałyby wynikać treści szczegółowa nakazująca ustawodawcom krajowym dokonanie instytucjonalizacji związków homoseksualnych na kształt małżeństwa. Takiej interpretacji nie da się uzasadnić brzmieniem literalnym konwencji. Błędem logicznym byłoby natomiast twierdzenie, że „małżeństwo znaczy obecnie coś innego” celem uzasadnienia postulatu zmiany obecnego „nie innego” jego rozumienia, ponieważ następowałoby argumentowanie ze stanu, którego nie ma w prawie, celem doprowadzenia, do tego, żeby stan ten prawniczo zaistniał”²⁹. Ponieważ art. 8 nie może, nie brać pod uwagę art. 12 Konwencji, gdzie jest wyraźnie określone, że małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety. Ponadto nie można odchodzić od literalnego brzmienia zapisów prawa, aby sprostać oczekiwaniom zwolenników innych koncepcji związków, nieznanym w trakcie zawierania umowy.

Zmiana zapisów prawnych dotyczących małżeństwa i rodziny a także próba ich redefiniowania, a przede wszystkim skutki orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka są wielopłaszczyznowe i są związane z większym zasięgiem ich oddziaływania z racji powagi Trybunału jako najwyższego autorytetu dokonującego wykładni Konwencji i oceniającego zgodność postępowania

²⁸ M. Gierycz, *Unii Europejskiej (re)definicja małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 77.

²⁹ P. Mostowik, *Kilka uwag o ochronie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 55.

państw z jej normami tak w zakresie prawa, jak i praktyki³⁰. Zgodnie z art. 46 państwo jest zobowiązane do wykonania orzeczenia Trybunału. Wynika z tego obowiązek dokonania *restitutio ad integrum* i wypłaty odszkodowania lub zadośćuczynienia. Dotyczy to ofiary naruszenia praw, czyli wygrywającego sprawę przed Trybunałem. Niezależnie od tego mogą to być obowiązki o charakterze ogólnym, niezwiązane z osobą skarżącego (ofiara naruszenia), polegające na zmianach ustawodawczych czy praktyce funkcjonowania zwłaszcza sądów. Zalecenia w tej mierze formułuje Trybunał w szczególności w tzw. wyrokach pilotażowych, wydawanych w sprawach, w których stwierdza dysfunkcjonalność rozwiązań prawnych lub praktyk, skutkujących naruszeniem Konwencji. Często państwo nawet bez owych zaleceń dokonuje zmian ustawodawstwa po stwierdzeniu przez Trybunał naruszenia Konwencji. „Ochrona rodziny i prawa do zawarcia małżeństwa zajmuje poczesne miejsce w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, poświęcającej im stosunkowo wiele miejsca, tak jeśli idzie o liczbę artykułów Konwencji i protokołów dodatkowych, jak i obfite orzecznictwo Trybunału. Orzecznictwo Trybunału (a wcześniej także Komisji Praw Człowieka) przyczyniło się do zmiany ustawodawstwa i praktyki w wielu państwach w takich kwestiach, jak dziedziczenie przez dzieci nieślubne, zmiana aktu stanu cywilnego osób transseksualnych, prawo żądania przez ojca naturalnego ustalenia jego ojcostwa, prawo do wysłuchania dzieci posiadających dostateczne rozeznanie w kwestii, któremu z rodziców powierzyć wykonywanie władzy rodzicielskiej nad nimi, i w wielu innych sprawach. Trybunał czyni z Konwencji liczącej już ponad 60 lat żywy instrument ochrony tych praw, dbając, by nie miały one charakteru iluzorycznego, lecz realny, uwzględniając ewolucje poglądów i ocen we współczesnych społeczeństwach w takich kwestiach, jak traktowanie nieślubnych dzieci, zmiana płci czy stosunek do mniejszości³¹.

XXI wiek przynosi wiele nowych postulatów w dziedzinie prawa, również w spojrzeniu na instytucję małżeństwa i rodziny. Podejmowane są kolejne próby zdefiniowania na nowo pojęcia małżeństwa i włączenia w to pojęcie obok związków żeńsko-męskich, również związki jedнопłciowe. Różne organizacje i grupy dokonują „naukowych i prawnych akrobacji”, aby osiągnąć postawiony sobie cel dokonania redefinicji pojęcia małżeństwa. Działania takie w wielu krajach mogą prowadzić do naruszenia Konstytucji, co trafnie zauważa M. Nazar: „że naruszeniem art. 18 Konstytucji byłaby np. taka regulacja związków osób tej samej płci, która zapewniałaby im pod względem prawnym sytuację identyczną jak sytuacja małżonków albo sytuację nieróżniącą się od niej w sposób istotny, a przede wszystkim sytuację korzystniejszą (np. z uwagi na zwiększenie uprawnień lub zmniejszenie obowiązków). Mając na względzie niespotykane w rozwoju prawa obecne różnice między pojmowaniem w po-

³⁰ M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2010, s. 157.

³¹ Z. Cichoń, *Prawa rodziny w orzecznictwie...*, dz. cyt., s. 230.

szczególnych państwach fundamentów prawa rodzinnego, w tym małżeństwa, trudno spodziewać się by w najbliższych latach wystąpił, konieczny dla rozpowszechnienia się reguł wynikających z zaproponowanej umowy międzynarodowej, konsens na odejście od pielęgnowanych w szeregu państw podstawowych zasad prawa rodzinnego. Natomiast wśród państw członkowskich Unii Europejskiej nie była dotychczas poważanie rozważana myśl, by instytucjom unijnym przekazać kompetencje do regulowania materialnoprawnych zagadnień prawa rodzinnego, które pozostają domeną ustawodawców krajowych³².

Podsumowanie

Gdy powstawały Wspólnoty Europejskie – w latach 50 – nie uwzględniono w traktatach potrzeby ochrony praw człowieka, gdyż były one zagwarantowane już w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, której stronami były państwa założycielskie. Ponadto panował pogląd, że na tych prawach czuwać będą trybunały konstytucyjne poszczególnych państw. W latach 80 pod wpływem przemian politycznych i rozszerzeniem obszarów działalności UE nastąpiła konieczność zapisania do fundamentalnej zasady UE przestrzegania praw podstawowych.

W kwestii praw człowieka posługiwano się definicją powszechnie znaną i wyartykułowaną w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która w punkcie 1 art. 16 mówi: „Mężczyźni i kobiety bez względu na jakiekolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania mają prawo po osiągnięciu pełnoletniości do zawarcia małżeństwa”. W perspektywie europejskiej podobny zapis znajdujemy w art. 12 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka: „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw”. Jednak zapis w art. 9 Karty Praw Podstawowych UE przedstawia się następująco: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi”. Tak sformułowany zapis nie definiuje ani małżeństwa, ani rodziny. Nastąpiło tutaj wprowadzenie nowej jakości; brak precyzyjnej definicji otwiera drogę do nazywania małżeństwem lub rodziną takich związków, które nie mieściły się w poprzednich definicjach. Oznacza to zaktualizowanie, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. jednakże taki zapis nie stanowi bezpośrednio o nadaniu statusu związku małżeńskiego osobom tej samej płci ani tego nie zakazuje. Jak widzimy, został rozszerzony zakres pojęcia małżeństwa i rodziny. Dobro jakim jest zawarcie małżeństwa jest dobrem przyrodzonym, nie można go więc uzależniać od woli ustawodawcy.

³² M. Nazar, *Niektóre zagadnienia małżeństwa i rodziny w świetle unormowań Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „Rejent” rok 7, nr 5(73), s. 109-110.

Droga do zmiany pojęcia małżeństwa prowadziła poprzez zmianę w pojmowaniu rodziny. Karta Praw Podstawowych UE miała pozwolić objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. Zatem zapis w Karcie został ukształtowany w taki sposób, by uniknąć jasnego ustosunkowania się do nowej kwestii związków osób tej samej płci; to znaczy, że ani nie zezwala, ani nie zakazuje ze względu na tendencje oparte na ruchach społecznych. Nie wpływa to na samą instytucję małżeństwa, ale pozwala na uznanie innych form założenia rodziny uznawanych w przepisach wewnętrznych państw jako odpowiadających małżeństwu.

The Evolution of the Concept of Marriage in European Law

Summary

When the European Communities were created – in the 1950s – the need to protect human rights was not included in the treaties, as these rights were already guaranteed in the European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms, to which the founding countries were parties. In addition, the view prevailed that constitutional courts of individual states would watch over these laws. In the 1980s, under the influence of political changes and the expansion of the EU's areas of activity, it was necessary to enshrine observance of fundamental rights to the fundamental principle of the EU.

In terms of human rights, a commonly known and articulated definition was used in the Universal Declaration of Human Rights, which in point 1 of Art. 16 says: "Men and women, regardless of any differences in race, nationality or religion, have the right after reaching the age of majority to marry". In the European perspective, we find a similar provision in art. 12 of the European Convention on Human Rights: "Men and women of marriageable age have the right to marry and to found a family in accordance with the national laws governing the exercise of these rights". However, the provision in the EU Charter of Fundamental Rights is presented in art. 9 as follows: "The right to marry and the right to found a family are guaranteed in accordance with national laws". Such a wording does not define a marriage or a family. New quality has been introduced here; the lack of a precise definition opens the way to naming a married couple or family, such relationships that did not fit in previous definitions. This means updating to cover cases where national legislation recognizes other possibilities of family formation than marriage. Such a record does not directly mean that same-sex marriages are granted or prohibited. As we can see, the scope of the concept of marriage and family has been expanded. The goodness of marriage is a natural good, so it cannot be made dependent on the will of the legislator.

The path to changing the concept of marriage led through a change in the understanding of the family. The EU Charter of Fundamental Rights was intended to cover cases in which national legislation recognizes other possibilities of family formation than marriage. Thus, the entry in the Charter has been shaped in such a way as to avoid a clear response to the new issue of same-sex relationships; that is, it neither permits nor prohibits because of trends based on social movements. This does not affect the institution of marriage itself, but allows the recognition of other forms of family found in the internal regulations of the states as corresponding to marriage.

Key words: marriage, family, redefinition, European Union, Charter of Fundamental Rights.

Bibliografia

- Blędowska M., *Przemiany w rodzinie: próba odczytania współczesnej debaty na temat małżeństwa i rodziny*, „Społeczeństwo i Rodzina” 45(4/2015), s. 130-144.
- Cichoń Z., *Prawa rodziny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, Palestra 58/7-8(667-668) 2013, s. 224-231.
- Dyrektywa 2004/38/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, zmieniająca rozporządzenie (EWG) nr 1612/68 i uchylająca dyrektywy 64/221/EWG, 68/360/EWG, 72/194/EWG, 73/148/EWG, 75/34/EWG, 75/35/EWG, 90/364/EWG, 90/365/EWG i 93/96/EWG (Dz.U. 2004, L 158, s. 77 – wyd. spec. w jęz. polskim, rozdz. 5, t. 5).
- Dz. U. 1977 r. Nr 38, poz. 167.
- Dz. U. 1993 r., Nr 61, poz. 284.
- Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284 ze zm.
- Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2009*, opr. M. A. Nowicki, Warszawa 2010.
- Gierycz M., *Unii Europejskiej (re)definicja małżeństwa i rodziny. Antropologiczne i polityczne znaczenie w kontekście starzenia się Europy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. XXII, 2, Sectio K, Lublin 2015, s. 69-83.
- Gronowska B., Jasudowicz T., Mik C., *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1996.
- Hambura S., Muszyński M., *Karta Praw Podstawowych z komentarzem, Dokumenty Europejskie tom III*, Bielsko-Biała 2001.
- Karta Praw Podstawowych 2012. Dz.U. UE Nr 326.
- Kwak A., *Współczesny świat zmian – alternatywy dla małżeństwa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 51(2014), s. 5-17.
- Mańko R., *Kompetencje Unii Europejskiej w dziedzinie prawa prywatnego w ujęciu systemowym*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1(2016), s. 37-79.
- Mostowik P., *Kilka uwag o ochronie małżeństwa na tle Konstytucji i prawa międzynarodowego*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w aspekcie materialnym i procesowym*, red. J. Łukasiewicz, A. Arkuszewska, A. Kościółek, Toruń 2017, s. 40-61.
- Nazar M., *Niektóre zagadnienia małżeństwa i rodziny w świetle unormowań Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „Rejent” rok 7, nr 5(73), s. 100-125.
- Nowicki M. A., *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2010.

- Pudło A., *Charakter zakazu dyskryminacji ze względu na orientację seksualną w prawie UE*, „Roczniki Administracji i Prawa” XVI(1), s. 45-56.
- Resolution adopted by the General Assembly 217 (III)*. International Bill of Human Rights, A/RES/3/217, www.un-documents.net/a3r217.htm [dostęp: 14.10.2019].
- Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową (2013/2183(INI)).
- Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 8 września 2015 r. w sprawie sytuacji w zakresie praw podstawowych w Unii Europejskiej (2013-2014) (2014/2254(INI)). Dz.U.UE.C.2017.316.2.
- Statut Rady Europy przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949r; Dz. U. 1994r. Nr 118, poz. 565.
- Szukalski P., *Rejestrowane związki osób tej samej płci we współczesnej Europie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XXI(2011), s. 169-184.
- Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych 2007. Dz.U UE C 303.
- Wyrok w sprawie C-673/16 Relu Adrian Coman i in. / Inspectoratul General pentru Imigrări i in. www.curia.europa.eu [dostęp: 12.10.2019].

ROBERT TABASZEWSKI*

Ewolucja zdrowia jako kategorii prawnej w systemie ochrony praw człowieka Rady Europy¹

Uwagi wstępne

Zdrowie jako wartość szczególnie cenna dla każdego człowieka, jak również powszechne dobro publiczne o niewymiernym znaczeniu, zostało objęte dynamiką normatywizacji w systemie Rady Europy (RE) od samego początku istnienia tej organizacji. Celem artykułu będzie ukazanie zdrowia jako kategorii prawnej w systemie prawnym tej organizacji. Zamiarem autora będzie udowodnienie tezy, że zdrowiu przyznano wartość w takim samym zakresie, w jakim strasburski „parasol ochronny”, czyli wynikający z Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (EKPCz)², rozciągnięto na prawa osobiste jednostki. O ile jednak w treści EKPCz nie wpisane zostało odrębne prawo człowieka do zdrowia, o tyle szereg aktów prawnych, tzw. społecznych konwencji Rady Europy gwarantuje szacunek dla zdrowia każdej istocie ludzkiej. Obowiązek ochrony ludzkiego zdrowia został *expressis verbis* nałożony na władze krajowe w art. 3 Europejskiej Karty Społecznej³. Nakazy uznające zdrowie jako wartość, o którą należy dbać i zabiegać, zawarto również w szeregu instrumentów prawnie niewiążących, istotnie uzupełniających ochronę, którą gwarantuje Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu⁴. W tym celu zastosowano metody dogmatyczno-prawną oraz komparatystyczną,

* Robert Tabaszewski – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7737-0056>; e-mail: robert.tabaszewski@kul.pl

¹ Artykuł opracowany w ramach grantu NCN nr 2017/01/X/HS5/0084.

² *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Rzym, 4.11.1950, E.T.S. Nr 5, tekst polski: Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm. z protokołami dodatkowymi.

³ *Europejska karta społeczna*, Turyn, 18.10.1961, Dz.U. z 1999 r. Nr 8, poz. 67 z protokołami dodatkowymi, E.T.S. Nr 128, E.T.S. Nr 158.

⁴ E. Latoszek, M. Proczek, *Organizacje międzynarodowe. Założenia, cele, działalność*, Warszawa 2006, s. 384.

które pozwolą zbadać, w jakim zakresie organy Rady Europy uznają zdrowie za pierwszorzędną wartość chronioną, a w jakim ma ona charakter wtórny⁵.

Instytucjonalne podstawy ochrony zdrowia ludzkiego w systemie Rady Europy

Statutowe organy tej organizacji międzynarodowej, tj. Komitet Ministrów (KM) i Zgromadzenie Parlamentarne (ZP), od początku istnienia organizacji zajmowały się problematyką zdrowotną, co znalazło swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie traktatowej⁶. Obecnie zadania tych organów obejmują cztery zasadnicze komponenty indywidualnego zdrowia człowieka: dostęp do leków i zwalczanie nielegalnego obrotu narkotykami oraz innymi szkodliwymi substancjami, możliwość transfuzji i transplantacji organów, ochronę zdrowia konsumentów, a od 1986 r. również zagadnienia związane z bioetyką⁷.

W odniesieniu do problematyki zdrowia publicznego, KM formułował zalecenia, niemające wprawdzie charakteru dyspozytywnego, ale oddziaływujące pozytywnie na cały europejski system ochrony praw człowieka⁸. Natomiast wyodrębniona polityka zdrowotna tej organizacji prowadzona jest w oparciu o ramy wynikające z Rezolucji KM (59)23 z dnia 16 listopada 1959 r. w sprawie rozszerzenia działań RE w dziedzinie społecznej i kulturalnej⁹. Na jego podstawie zawarte jest tzw. Porozumienie Częściowe (ang. *Partial Agreement*), zgodnie z którym do zadań RE należy harmonizacja podejmowanych działań legislacyjnych w dziedzinie zdrowia, w tym walka z chorobami typu NCD, realizacja wspólnych standardów żywnościowych, antynikotynowych i innych.

Przy KM funkcjonują ciała o charakterze technicznym i eksperckim, zajmujące się promocją zdrowia ludzkiego: grupy robocze, komitety o charakterze stałym lub doraźnym, komisje ministrów zdrowia publicznego¹⁰. Problematyka ochrony zdrowia znalazła swoje odzwierciedlenie także w strukturze organiza-

⁵ Por. R. Tabaszewski, *Prawo do zdrowia w systemach ochrony praw człowieka*, Lublin 2016, s. 104-112.

⁶ Por. Z. M. Klepacki, *Rada Europy*, w: *Encyklopedia organizacji międzynarodowych*, red. tenże, Warszawa 1975, s. 437-440; B. Gronowska, *Neminem captivabimus, nisi iure victum. Prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego. Ochrona praw osób pozbawionych wolności*, Toruń 2004, s. 10-15; B. Kuźniak, M. Marcinko, *Organizacje międzynarodowe*, Warszawa 2013, s. 104-114.

⁷ Powołano wówczas Europejski Komitet Etyki Medycznej. Por. A. Wojtczak, *Zdrowie publiczne wyzwaniem dla systemów zdrowia XX wieku*, Warszawa 2009, s. 177.

⁸ M. Balcerzak, *Zalecenia Komitetu Ministrów Rady Europy jako forma pozatraktatowej działalności normatywnej i harmonizującej w dziedzinie praw człowieka*, w: *Rada Europy – 60 lat na rzecz jedności europejskiej*, red. I. Głuszyńska, K. Lankosz, Bielsko-Biała 2008, s. 9-10.

⁹ Por. Resolution 23 (1959), *Extension Of The Activities Of The Council Of Europe in the Social and Cultural Field*.

¹⁰ H. Izdebski, *Rada Europy*, Warszawa 1996, s. 46-48; E. Latoszek, M. Proczek, dz. cyt., s. 318.

cyjnej KM, w ramach którego istnieje Dyrekcja Spraw Socjalnych i Ekonomicznych, a w jej ramach samodzielny Wydział Zdrowia Publicznego. Od 1949 r., jako grono o charakterze eksperckim, funkcjonuje Komitet Zdrowia Publicznego, złożony z delegacji narodowych. Obecnie sprawuje on ogólny nadzór nad działalnością Komisji Farmakopei Europejskiej, powołanej w 1964 r. przez Europejską Dyрекję ds. Jakości Leków¹¹. Do zadań Komisji należy określenie powszechnie obowiązujących norm dla roślin leczniczych i substancji czynnych przeznaczonych do produkcji leków stosowanych w medycynie i weterynarii, tj. *Pharmacopoea Europaea* (Ph. Eur.), której dziewiąte wydanie, opublikowane w 2016 r. składa się z trzech tomów sukcesywnie uzupełnianych suplementami¹².

Zdrowie zostało wyniesione do wartości wyższego rzędu przez Europejską Komisję Zdrowia (*European Health Committee*, CDSP). Obecnie jest to komitet wykonawczy KM, działający na podstawie art. 17 Statutu RE¹³, Deklaracji Warszawskiej¹⁴ i UDBHR¹⁵. W ramach CDSP realizowane są aktualnie dwa programy dotyczące dobrego zarządzania i równości w opiece zdrowotnej oraz prewencji i zorientowania na opiekę nad pacjentem¹⁶. Do zadań CDSP należy promowanie zarządzania opieką zdrowotną opartego na wartościach, w tym poszanowaniu praw człowieka, sprawiedliwości, przejrzystości, odpowiedzialności i uczestnictwa; wspieranie państw członkowskich w realizacji podejścia „zdrowie i prawa człowieka dla wszystkich”, z uwzględnieniem praw mniejszości i osób z grupy *vulnerable*; wspomaganie państw członkowskich w określaniu i stosowaniu norm uwzględniających prawa pacjenta opieki i zagwarantowania równości w dostępie do opieki zdrowotnej; a także wspieraniu państw

¹¹ Por. art. 2 Konwencji, gdzie w polskiej wersji językowej wadliwie przetłumaczona została nazwa Komitetu: *Convention on the Elaboration of a European Pharmacopoeia*, E.T.S. Nr 050; tekst polski: Dz.U. z 2007 r. Nr 117, poz. 808 wraz z Protokołem Dodatkowym: *Protocol to the Convention on the Elaboration of a European Pharmacopoeia*, E.T.S. Nr 134. European Co-operation in Public Health, *Collected Resolutions Adopted by the Committee of Ministers on the Proposal of the European Public Health Committee 1964-1974*, Strasbourg 1975.

¹² Polska uczestniczy w pracach Komisji Farmakopei Europejskiej począwszy od grudnia 2006 r.

¹³ Por. *Statut Rady Europy*, Londyn, 5.5.1949 r., E.T.S. Nr 1; tekst polski: Dz.U. z 1994 r. Nr 118, poz. 565 ze zm.

¹⁴ Por. *Warsaw Declaration, Final Declaration of the Council of Europe's Third Summit*, 16-17 May 2005, Warsaw, Poland; Komitet działa zgodnie z przepisami określonymi w Rezolucji z 2005 r. Resolution Res(2005)47 *on committees and subordinate bodies, their terms of reference and working methods*.

¹⁵ Por. *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, Paris, 19.10.2005 adopted by acclamation on 19 October the 33rd session of the General Conference of UNESCO.

¹⁶ Por. 2007/DG3/1189 – *Good governance for equity in health care*; 2004/DG3/1 – *Prevention and standards for patient-oriented care*. M. Hartlew, *Equal Access to Healthcare on a Non-Discriminatory Basis – Reality or Aspiration?*, „European Journal of Health Law” (2013), nr 4, s. 343-346.

członkowskich w przestrzeganiu przez nich praw człowieka w sferze zdrowotnej w odpowiedzi na aktualne wyzwania sanitarne i epidemiologiczne¹⁷.

Współpraca międzyinstytucjonalna Rady Europy w dziedzinie ochrony zdrowia

Począwszy od lat 60. XX w., w ramach systemu RE prowadzona jest współpraca jej państw członkowskich w dziedzinie zdrowia publicznego. Odbywa się to za pomocą dyplomacji konferencyjnej, tj. poprzez organizowanie międzynarodowych kongresów i paneli eksperckich dotyczących protekcji zdrowia i organizacji krajowych systemów opieki zdrowotnej. Od 1981 r. odbywają się międzyresortowe konferencje dotyczące zdrowia publicznego (MSN), w których uczestniczą przedstawiciele resortów zdrowia państw członkowskich RE¹⁸. Pierwsze konferencje odbyły się: w dn. 22-24.9.1981 r. w Madrycie, w dn. 16-18.4.1985 r. w Sztokholmie, w dn. 16-17.11.1987 r. w Paryżu, w dn. 18-19.10.1990 r. w Nikozji, w dn. 6-7.11.1996 r. w Warszawie, w dn. 22-23.4.1999 r. w Atenach¹⁹. Istotne znaczenie dla uznania prawa człowieka do zdrowia miało spotkanie przedstawicieli resortów zdrowia państw członkowskich RE w Oslo pt. *Health, Dignity and Human Rights* w dn. 12-13.6.2003 r., a następnie w Bratysławie, które odbyło się w dn. 22-23.11.2007 r. zwieńczone końcowymi Deklaracjami²⁰. Dziewiąta konferencja ministrów zdrowia RE, która odbyła się w dn. 29-30.9.2011 r. w Lizbonie, a została ona poświęcona prawom dzieci w ochronie zdrowia.

W celu stworzenia skutecznych mechanizmów kontroli i ochrony zdrowia ludzkiego, RE współpracuje z innymi organizacjami międzynarodowymi, zarówno międzyrządowymi, jak i pozarządowymi. W 1952 r., na podstawie porozumienia zawartego z UN, nawiązana została współpraca międzyinstytucjonalną z WHO²¹. W ramach bilateralnej współpracy na poziomie CDSP z regionalnym biurem WHO w Europie włączono zagadnienia zdrowotne w obszar zainteresowania Paktu Stabilności dla Europy Południowo-Wschodniej²². Z WHO

¹⁷ Draft terms of reference of the European Health Committee, CM(2007)36 rev. S. Da Lomba, *Vulnerability, Irregular Migrants' Health-Related Rights and the European Court of Human Rights*, „European Journal of Health Law” (2014), nr 4, s. 339-364.

¹⁸ Por. Resolution CM/Res(2011)7 on Council of Europe conferences of specialized ministers.

¹⁹ Por. J. Tritter, E. Ollila, M. Koivusalo *Globalisation, Markets and Healthcare Policy: Redrawing the Patient as Consumer*, Routledge, New York 2010.

²⁰ Por. Bratislava Declaration on Health, Human Rights and Migration, Bratislava 22-23 November 2007. Deklaracja rozpoczyna uznanie, że „mobilność ludzi generuje nowe wyzwania dla prawa człowieka do ochrony zdrowia i systemów opieki zdrowotnej”.

²¹ Por. Agreement between the Secretary General of the Council of Europe and the Director of the Regional Office for Europe of the World Health Organization, 9 September 1952.

²² Por. Resolution (2003)1312, *Progress on the Stability Pact for South Eastern Europe: enhancing security and political stability through economic co-operation; Collaboration within the United Nations system and with other intergovernmental organizations*, „WHO” 2002, A55/34, p. 6.

współpracuje także utworzona w 1971 r., Grupa Pompidou, od 1980 r. działająca pod auspicjami RE²³. W efekcie podjętej współpracy z Międzynarodowym Ruchem Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycą, w 1969 r. powołano m.in. Europejski Bank Rzadkich Grup Krwi z siedzibą w Amsterdamie²⁴.

Począwszy od lat 80. XX w., zdrowie jest przedmiotem współpracy międzyinstytucjonalnej pomiędzy RE a WE²⁵. W czerwcu 2001 r. zawarto trójstronne porozumienia pomiędzy RE, KE i WHO. Obecnie, w dziedzinie wyznaczania standardów w sferze prawa do opieki zdrowotnej, kluczowym dla RE partnerem jest Europejska Dyrekcja Jakości Leków i Opieki Medycznej w zakresie określania europejskich standardów farmaceutycznych²⁶. Efektem współpracy z wyżej wymienionymi organizacjami są porozumienia międzyinstytucjonalne RE w zakresie coraz bardziej kompleksowej, europejskiej polityki zdrowotnej. Większość zagadnień wiążących się z ochroną zdrowia jednostki, a będących przedmiotem działalności RE, została uznana za szczególnie istotne w kontekście rozwoju praw społecznych przez Komisarza Praw Człowieka RE, wspierającego promocję m.in. prawa do zdrowia w edukacji²⁷.

Zdrowie jako dobro prawne w konwencjach społecznych Rady Europy

Większość dokumentów wykreowanych w systemie RE, zarówno traktatów, jak i aktów o charakterze *soft law*, traktuje prawo do zdrowia jako wypadkową polityki społecznej państwa. W zdecydowanej większości są one związane, co najmniej aksjologicznym węzłem socjalnym, z prawem do zdrowia wyrażonym w art. 3 EKS. Wynika z faktu, że działalność RE w wymienionym zakresie rozpoczęła się w latach 60. XX w., kiedy to zainteresowanie większości państw członkowskich RE było skoncentrowane na uznawaniu praw socjalnych. Z tego zakresu istotne znaczenie posiada kilka Konwencji dotyczących szeroko pojmowanego prawa dostępu do opieki zdrowotnej, jak również zobowiązujących państwa do podejmowania określonych działań pozytywnych w zakresie: bezpłatnego świadczenia usług leczniczych, środków farmaceutycznych, zdatnej wody pitnej, gwarancji bezpieczeństwa komunikacyjnego.

Mocą Europejskiej Konwencji o Pomocy Społecznej i Medycznej (EKPSiM) z 11.12.1953 r. oraz jej PD rozszerzającego uprawnienia wynikające z EKPSiM na uchodźców, prawo do zdrowia, w aspekcie dostępu do świad-

²³ Oficjalnie jako Grupa ds. Współpracy na rzecz Zwalczania Nadużywania Narkotyków i Nielegalnego Handlu Narkotykami. B. Kłos, *Współpraca międzynarodowa w dziedzinie zwalczania narkomanii*, „Biuro Studiów i Ekspertyz. Kancelaria Sejmu” (1995), nr 9, s. 4.

²⁴ Res. (1968)32, Establishment In Amsterdam of a European Blood Bank of Rare Groups.

²⁵ Por. *Exchange of letters between the Council of Europe and the European Community concerning the consolidation and intensification of co-operation*, 16.6.1987, 87/476/EEC.

²⁶ The European Directorate for the Quality of Medicines.

²⁷ F. Benoît-Rohmer, H. Klebes, *Council of Europe law. Towards a pan-European legal area*, Strasbourg 2005, p. 49. Por. T. Kieselbac, P. G. Svensson, *Health and Social Policy Responses to Unemployment in Europe*, „Journal of Social Issues” (1988), nr 4, s. 173-191; art. 10 Rezolucji (1999)50 w sprawie Komisarza Praw Człowieka Rady Europy.

czeń opieki zdrowotnej, stało się prawem ekspektatywnym²⁸. EKPSiM wprowadziła powszechną zasadę wzajemności standardów świadczeń opieki zdrowotnej, co oznacza, że przysługują one w takim zakresie obywatelom innych państw, w jakim są one gwarantowane na poziomie ustawodawstw krajowych własnym obywatelom²⁹. Przyjęta zasada ekwiwalentności świadczeń nie zyskała powszechnego międzynarodowego poparcia, bowiem stronami EKPSiM jest jedynie 18 państw RE.

W świetle innych konwencji w ramach RE przyjęto zasadę samowystarczalności państwa w aspekcie zaspokajania zdrowotnych potrzeb obywateli jej państw członkowskich. W dniu 28.4.1960 r. zawarte zostało Porozumienie w sprawie czasowego przywozu bezcłowego sprzętu do użytku medyczno-chirurgicznych i laboratoryjnego, na zasadach nieoprocentowanej pożyczki, w szpitalach i innych instytucjach medycznych do celów diagnostycznych lub terapeutycznych³⁰. Protokół Dodatkowy do Porozumienia, zawarty 29.9.1982 r. dostosowywał prawodawstwa jej państw sygnatariuszy do prawodawstwa EWG i Wspólnej Taryfy Celnej³¹. Zgodnie z Preambulą zawartą w Porozumieniu, zostało ono zawarte „w celu zaspokojenia najpilniejszych potrzeb ludności”, państwo może „w wyjątkowych okolicznościach” znaleźć się bez dostatecznych zapasów sprzętu medycznego, chirurgicznego i laboratoryjnego. Warto zauważyć, że choć normy zawarte bezpośrednio dotyczą możliwości realizacji prawa do opieki zdrowotnej, to w żadnym z wyżej wymienionych dokumentów nie pojawia się słowo „zdrowie”.

Poszerzenie zakresu przedmiotowego prawa do zdrowia o aspekt bezpieczeństwa zasobów medycznych nastąpiło w Europejskim Porozumieniu w sprawie wymiany odczynników do oznaczania grup krwi z dnia 14.5.1962 r.,

²⁸ Por. *European Convention on Social and Medical Assistance* (E.T.S. Nr 14); *Protocol to the European Convention on Social and Medical Assistance* (E.T.S. Nr 14A).

²⁹ Por. J. Nickless, H. Siedl, *Co-ordination of Social Security in the Council of Europe: Short Guide*, Strasbourg 2004, p. 34-40; R. Romero-Ortuño, *Access to health care for illegal immigrants in the EU: should we be concerned?*, „European Journal of Health Law” (2004), nr 11, s. 245-272; M. Phelan, *Medical Interpreting and the Law in the European Union*, „European Journal of Health Law” (2012), nr 4, s. 333-353.

³⁰ Por. *Agreement on the Temporary Importation, free of duty of Medical, Surgical and Laboratory Equipment for use on free loan in Hospitals and other Medical Institutions for purposes of Diagnosis or Treatment* (E.T.S. Nr 033). Z. M. Klepacki oraz J. Barcik proponują inną wersję polskiego tłumaczenia: „Porozumienie w sprawie Czasowego Zwolnienia od Cel Importu Sprzętu Medycznego, Chirurgicznego i Laboratoryjnego Wypożyczonego dla Szpitali i Innych Instytucji Medycznych w celu Diagnostyki i Leczenia” bądź „Porozumienie w sprawie czasowego przywozu, wolnego od cła, sprzętu medycznego, chirurgicznego i laboratoryjnego do użytku, na zasadach wolnej pożyczki, w szpitalach i innych instytucjach medycznych do celów diagnozowania lub leczenia”; por. Z. M. Klepacki, *Rada Europy. 1949-1991*, Białystok 1991, s. 66; J. Barcik, *Międzynarodowe prawo zdrowia publicznego*, Warszawa 2013, s. 173.

³¹ Por. *Additional Protocol to the Agreement on the Temporary Importation, free of duty, of Medical, Surgical and Laboratory Equipment for use on free loan in Hospitals and other Medical Institutions for purposes of Diagnosis or Treatment* (E.T.S. Nr 110).

a także w Protokole Dodatkowym do tej Konwencji z dnia 29.09.1982 r.³² Zgodnie z jej art. 2 w pierwszej kolejności strony Konwencji zostały zobligowane do posiadania wystarczających zasobów na własne potrzeby. W świetle art. 3 odczynniki do oznaczania grup krwi są udostępniane innym państwom, pod warunkiem, że nie ma to na celu osiągnięcie zysku na nich, oraz, że są one wykorzystywane wyłącznie do celów medycznych i są dostarczane wyłącznie organom wyznaczonym przez zainteresowane państwa.

Aksjologicznie podobną strukturą normatywną, co Porozumienie, zobowiązującą władze krajowe do tego, aby dysponowały one wystarczającymi zapasami medycznymi, operuje także Europejskie porozumienie w sprawie wymiany odczynników do oznaczania grup zgodności tkankowej z dnia 17.9.1974 r. uzupełnione Protokołem Dodatkowym z dnia 24.6.1976 r.³³ W ich świetle państwa sygnatariusze zostały zobowiązane w pierwszej kolejności do tego, aby posiadać zapasy: odczynników tkankowych, a także odpowiednich przepisów właściwych do pobierania, przetwarzania i przewozu takich substancji. Podobne zasady zawiera Europejskie porozumienie o wymianie substancji terapeutycznych pochodzenia ludzkiego z dnia 15.12.1958 r. wraz z Protokołem Dodatkowym z 1.1.1983 r.³⁴

Zakres ochrony zdrowia ludzkiego w pozostałych dokumentach Rady Europy

Poza wyżej wymienionymi dokumentami, które jednak z racji na postęp w medycynie i naukach o zdrowiu, w coraz bardziej ograniczonym stopniu uzupełniającymi mechanizm EKS, należy wymienić także kilka innych dokumentów. Wiele z nich stanowi zobowiązanie *erga omnes* do wzajemnej pomocy państw sygnatariuszy w zakresie współpracy zdrowotnej, medycznej i sanitarnej. I tak, normy gwarancyjne w zakresie dostępu do wody pitnej jako głównego składnika warunkującego zdrowie człowieka znajdują swoje bezpośrednie zastosowanie poprzez Europejskie Porozumienie w sprawie ograniczenia stosowania w środkach czyszczących i myjących z dnia 16 września 1968 r. wraz z PD z dnia 25 października 1983 r. zapewniające harmonizację przepisów dotyczących kontroli zanieczyszczenia wody pitnej³⁵.

³² Por. *European Agreement on the Exchanges of Blood-Grouping Reagents with Additional Protocol* (E.T.S. Nr 39; E.T.S. Nr 111).

³³ Por. *European Agreement on the Exchange of Tissue-typing reagents with Additional Protocol* (E.T.S. Nr 84; E.T.S. Nr 089).

³⁴ Por. Część II Konwencji, zawierającej szczegółowe uregulowania; *European Agreement on the Exchange of Therapeutic Substances of Human origin with additional Protocol* (E.T.S. Nr 026; E.T.S. Nr 109).

³⁵ Por. *European Agreement on the Restriction of the Use of certain Detergents in Washing and Cleaning Products with Protocol amending the Agreement* (E.T.S. Nr 64; E.T.S. Nr 115). W świetle art. 2 PD stosowanie produktów tego rodzaju, w warunkach normalnego użytkowania, „może niekorzystnie wpływać na człowieka i środowisko”.

Z kolei Europejskie porozumienie o wzajemnej pomocy prawnej w zakresie specjalnych zabiegów medycznych i udogodnień klimatycznych z dnia 14.5.1962 r. miało na celu przyjęcie środków samopomocy w dziedzinie medycyny poprzez udostępnienie osobom, które korzystają z systemu świadczeń medycznych, ale niemogącym otrzymać odpowiedniej opieki w kraju zamieszkania specjalnych zabiegów i świadczeń klimatycznych istniejących jedynie w określonych krajach³⁶. Należy zauważyć, że projektowana pomoc wzajemna państw powinna mieć charakter wyjątkowy. Zakres przedmiotowy konwencji został bowiem ograniczony do sytuacji zaistnienia klęsk elementarnych i katastrof żywiołowych³⁷.

W odniesieniu do prawa do uzyskania medykamentu, jako komponentu prawa człowieka do zdrowia, istotne znaczenie ma Konwencja o opracowaniu Farmakopei Europejskiej z 22.7.1964 r. wraz z PD z 16.11.1989 r. nakładająca na jej sygnatariuszy liczne obowiązki w zakresie standaryzacji substancji farmaceutycznych. Do tej kategorii dokumentów o charakterze prawnie zobowiązującym należy także Porozumienie w sprawie nielegalnego przewozu drogą morską, wdrażania art. 17 Karty Narodów Zjednoczonych w sprawie zwalczania nielegalnego obrotu środkami odurzającymi i substancjami psychotropowymi z dnia 31.1.1995 r.³⁸

W celu nałożenia dodatkowych zobowiązań pozytywnych państwa w dniu 28.10.2011 r. zwarto Konwencję Rady Europy o fałszowaniu produktów medycznych i podobnych przestępstwach stwarzających zagrożenie dla zdrowia publicznego³⁹. Celem tzw. *Medicrime Convention* jest „zapobieganie oraz zwalczanie zagrożeń dla zdrowia publicznego, koniecznych do wykonania postanowień dotyczącej prawa karnego z uwzględnieniem jej celu oraz ze względu na zasadę proporcjonalności”. Konwencja ta weszła w życie 1.01.2016 r., choć podobnie jak w przypadku poprzednich dokumentów, Rzeczpospolita Polska nie jest jej stroną. Obowiązki ochrony ludzkiego zdrowia można także odczytać w konwencjach poświęconych bezpieczeństwu drogowemu⁴⁰, imprezom sportowym⁴¹, a także rozwiązaniom technicznym i *stricto* sanitarnym⁴².

³⁶ *European Agreement on Mutual Assistance in the matter of Special Medical Treatments and Climatic Facilities with additional Protocol* (E.T.S. Nr 038; E.T.S. Nr 111).

³⁷ *Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej i buddyjskiej*, red. C. Lalumière, Warszawa 1996, s. 172.

³⁸ *Agreement on Illicit Traffic by Sea, implementing article 17 of the United Nations Convention against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances* (E.T.S. Nr 156).

³⁹ *Council of Europe Convention on the counterfeiting of medical products and similar crimes involving threats to public health* (E.T.S. Nr 211).

⁴⁰ *European Convention on Compulsory Insurance against Civil Liability in respect of Motor Vehicles* (E.T.S. Nr 029); *European Convention on the Punishment of Road Traffic Offences* (E.T.S. Nr 052); *European Convention on the International Effects of Deprivation of the Right to Drive a Motor Vehicle* (E.T.S. Nr 88).

Uwagi końcowe

Zarówno geneza, jak dynamika ewolucji podejścia organów RE w zakresie doceniania roli zdrowia w życiu publicznym i indywidualnym pozwala przyjąć, że obecne miejsce zdrowia jako wartości chronionej jest odzwierciedleniem struktury i kompetencji tej organizacji w dziedzinie praw człowieka, jak i reakcją na późniejszą dynamikę rozwoju praw człowiek w systemie uniwersalnym⁴³. Z przeanalizowanego materiału empirycznego wynika, że poza dokumentami prawnie wiążącymi, zdrowie było tym z dóbr szczególnie dla człowieka cennych, będących przedmiotem pierwszych deklaracji i rezolucji KM i ZP. Te klasyczne już dokumenty nie mają bynajmniej charakteru jedynie *decorum* normatywnego. Wyznaczają bowiem standardy kierunków działania państwa w zakresie implementowania rekomendowanych przez RE rozwiązań dotyczących zdrowia.

W odniesieniu do problematyki zdrowia publicznego, od końca lat 70 XX w. KM uchwalał zalecenia niemające wprawdzie charakteru dyspozytywnego, ale oddziałujące pozytywnie na cały europejski system ochrony praw człowieka⁴⁴. Poza bioetyką, w ostatnich dwóch dekadach, rekomendacje dotyczą pięciu zasadniczych płaszczyzn: polityki zdrowotnej jako obowiązku państwa⁴⁵, organizacji służby zdrowia⁴⁶, dostępu do usług medycznych⁴⁷, praw pacjenta⁴⁸, a także praw i obowiązków personelu medycznego⁴⁹. Wszystkie istotnie uzupełniają sprawnie funkcjonujący mechanizm strasburski i pośrednio oddziałują na systemy ochronne państw członkowskich RE. Niezbędna modyfikacja powinna dotyczyć problemu nierówności pomiędzy systemami krajowymi ochrony zdrowia, w czym z pewnością pomogłoby wejście w życie Konwencji z Owiedo.

⁴¹ *European Convention on Spectator Violence and Misbehavior at Sports Events and in particular at Football Matches* (E.T.S. Nr 120); *Anti-Doping Convention* (E.T.S. Nr 135).

⁴² *Por. Agreement on the Transfer of Corpses* (E.T.S. Nr 80).

⁴³ K. Machowicz, *Przystąpienie Unii Europejskiej do Konwencji Praw Człowieka – zmiany w modelowym ujęciu systemów ochrony praw człowieka*, w: *Organizacje międzynarodowe wobec politycznych i społecznych problemów świata*, red. W. Gizicki, Toruń 2012, s. 161; Z.M. Klepacki, dz. cyt., s. 49.

⁴⁴ M. Balcerzak, *Zalecenia...*, dz. cyt., s. 9-10.

⁴⁵ *Por. Recommendation Rec(2000)18; Recommendation Rec(2001)13.*

⁴⁶ *Por. Recommendation CM/Rec(2003)24; Recommendation CM/Rec(2006)11; Recommendation CM/Rec (2012)8; Recommendation Rec(2006)10.*

⁴⁷ *Por. Recommendation CM/Rec(2000)5; Recommendation CM/Rec(2001)12.*

⁴⁸ *Por. Recommendation CM/Rec(2004); Recommendation CM/Rec(2004)17; Recommendation CM/Rec(2006)7; Recommendation CM/Rec (2006)18; Recommendation CM/Rec(2008)1.*

⁴⁹ *Por. Recommendation CM/Rec(2006)17; Recommendation CM/Rec (2010)11.*

Health as a Legal Term and its Evolution in the Council of Europe's Human Rights Protection System

Summary

The aim of the article is to show the evolution of health and its place in the Council of Europe human rights protection system. The author analyses the main legal acts: European Convention on Human Rights, European Social Charter, European Convention on Social and Medical Assistance, Medicrime Convention and many others. The author shows the evolution and approach to health of the Council of Europe institutions: Committee of Ministers, Parliamentary Assembly of the Council of Europe, European Court of Human Rights, The European Directorate for the Quality of Medicines, The Steering Committee for Human Rights. In the light of the above analysis legal protection of human right to health remains unsatisfactory. The European Convention on Human Rights does not guarantee a right to health-care or a right to be healthy. This is guaranteed, however, by other documents. From European legal perspective only an integrated approach to human right to health, taking into account both civil, political, economic, social and cultural rights, seems the most stable response to health care needs.

Key words: Health, Healthcare, Council of Europe, Social Justice, Human Rights.

Bibliografia

Dokumenty (chronologicznie):

- Statut Rady Europy*, Londyn 05.05.1949, E.T.S. No. 1.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, Rzym, 04.11.1950, E.T.S. No. 5.
- Agreement between the Secretary General of the Council of Europe and the Director of the Regional Office for Europe of the World Health Organisation*, Strasbourg 9.09.1952.
- European Convention on Social and Medical Assistance*, Paris 11.12.1953, E.T.S. No. 14.
- Protocol to the European Convention on Social and Medical Assistance*, Paris 11.12.1953, E.T.S. No. 14A.
- Resolution 23 (1959), *Extension Of The Activities Of The Council Of Europe in the Social and Cultural Field*.
- European Agreement on the Exchange of Therapeutic Substances of Human origin with additional Protocol*, Paris 15.12.1958, E.T.S. No. 026.
- European Convention on Compulsory Insurance against Civil Liability in respect of Motor Vehicles*, Strasbourg 20.04.1959, E.T.S. No. 029.
- Agreement on the Temporary Importation, free of duty of Medical, Surgical and Laboratory Equipment for use on free loan in Hospitals and other Medical Institutions for purposes of Diagnosis or Treatment*, Strasbourg, 28.04.1960, E.T.S. No. 033.
- Europejska karta społeczna*, Turyn 18.10.1961 r., E.T.S. No. 128; E.T.S. No. 158.
- European Agreement on Mutual Assistance in the matter of Special Medical Treatments and Climatic Facilities with additional Protocol*, Strasbourg 14.05.1962, E.T.S. No. 038.
- European Agreement on the Exchanges of Blood-Grouping Reagents with Additional Protocol*, Strasbourg 14.05.1962, E.T.S. No. 39.

- European Convention on the Punishment of Road Traffic Offences*, Strasbourg 30.11.1964, E.T.S. No. 052.
- Convention on the Elaboration of a European Pharmacopoeia*, Strasbourg, 22.07.1964.
- Res. (1968)32, *Establishment In Amsterdam of a European Blood Bank of Rare Groups*.
- European Agreement on the Restriction of the Use of certain Detergents in Washing and Cleaning Products with Protocol amending the Agreement*, Strasbourg 16.09.1968, E.T.S. No. 64.
- Agreement on the Transfer of Corpses*, Strasbourg 26.10.1973, E.T.S. No. 80.
- European Convention on the International Effects of Deprivation of the Right to Drive a Motor Vehicle*, Brussels 03.06.1976, E.T.S. No. 88.
- European Agreement on the Exchange of Tissue-typing reagents with Additional Protocol*, Strasbourg 24.06.1976, E.T.S. No. 84.
- Additional Protocol to the Agreement on the Temporary Importation, free of duty, of Medical, Surgical and Laboratory Equipment for use on free loan in Hospitals and other Medical Institutions for purposes of Diagnosis or Treatment*, Strasbourg 01.01.1983, E.T.S. No. 110.
- European Convention on Spectator Violence and Misbehavior at Sports Events and in particular at Football Matches*, Strasbourg 19.08.1985, E.T.S. No. 120.
- Protocol to the Convention on the Elaboration of a European Pharmacopoeia*, Strasbourg, 16.11.1989, E.T.S. No. 134.
- Exchange of letters between the Council of Europe and the European Community concerning the consolidation and intensification of co-operation*, 16.6.1987, 87/476/EEC. Anti-Doping Convention, Strasbourg 16.11.1989, E.T.S. No. 135.
- Agreement on Illicit Traffic by Sea, implementing article 17 of the United Nations Convention against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances*, Strasbourg 31.01.1995, E.T.S. No. 156.
- Resolution (2003)1312, *Progress on the Stability Pact for South Eastern Europe: enhancing security and political stability through economic co-operation*, Strasbourg 27.01.2003.
- Warsaw Declaration, Final Declaration of the Council of Europe's Third Summit*, Warszawa 16-17.05.2005.
- Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, Paris 19.10.2005.
- Bratislava Declaration on Health, Human Rights and Migration*, Bratislava 22-23.11.2007.
- Resolution CM/Res(2011)7 on Council of Europe conferences of specialized ministers, Strasbourg 15.06.2011.
- Council of Europe Convention on the counterfeiting of medical products and similar crimes involving threats to public health*, Moscow 28.10.2011, E.T.S. No. 211.
- CDDH, Resolution Res(2005)47 on committees and subordinate bodies, their terms of reference and working methods, Strasbourg 18.11.2011.

Opracowania:

- Balcerzak M., *Zalecenia Komitetu Ministrów Rady Europy jako forma pozatraktatowej działalności normatywnej i harmonizującej w dziedzinie praw człowieka*, w: Rada Europy – 60 lat na rzecz jedności europejskiej, red. I. Głuszyńska, K. Lankosz, Bielsko-Biała 2008
- Barcik J., *Międzynarodowe prawo zdrowia publicznego*, Warszawa 2013.
- Benoît-Rohmer F., Klebes H., *Council of Europe law. Towards a pan-European legal area*, Strasbourg 2005.
- Collaboration within the United Nations system and with other intergovernmental organizations*, „WHO Bulletin” (2002), nr 55/34.
- Da Lomba S., *Vulnerability, Irregular Migrants' Health-Related Rights and the European Court of Human Rights*, „European Journal of Health Law” (2014), nr 4.
- European Co-operation in Public Health: Collected Resolutions Adopted by the Committee of Ministers on the Proposal of the European Public Health Committee 1964-1974*, Strasbourg 1975.

- Gronowska B., *Neminem captivabimus, nisi iure victum. Prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego. Ochrona praw osób pozbawionych wolności*, Toruń 2004.
- Hartlew M., *Equal Access to Healthcare on a Non-Discriminatory Basis – Reality or Aspiration?*, „European Journal of Health Law” (2013), nr 4.
- Izdebski H., *Rada Europy*, Warszawa 1996.
- Kieselbac T., Svensson P. G., *Health and Social Policy Responses to Unemployment in Europe*, „Journal of Social Issues” (1988), nr 4.
- Klepacki Z. M., *Rada Europy*, w: *Encyklopedia organizacji międzynarodowych*, red. tenże, Warszawa 1975.
- Klepacki Z. M., *Rada Europy. 1949-1991*, Białystok 1991.
- Kłos B., *Współpraca międzynarodowa w dziedzinie zwalczania narkomanii*, „Biuro Studiów i Ekspertyz. Kancelaria Sejmu” (1995), nr 9.
- Kuźniak B., Marcinko M., *Organizacje międzynarodowe*, Warszawa 2013.
- Latoszek E., Proczek M., *Organizacje międzynarodowe. Założenia, cele, działalność*, Warszawa 2006.
- Machowicz K., *Przystąpienie Unii Europejskiej do Konwencji Praw Człowieka – zmiany w modelowym ujęciu systemów ochrony praw człowieka*, w: *Organizacje międzynarodowe wobec politycznych i społecznych problemów świata*, red. W. Gizicki, Toruń 2012.
- Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej i buddyjskiej*, red. C. Lalumière, Warszawa 1996.
- Nickless J., Siedl H., *Co-ordination of Social Security in the Council of Europe: Short Guide*, Strasbourg 2004.
- Phelan M., *Medical Interpreting and the Law in the European Union*, „European Journal of Health Law” (2012), nr 4.
- Romero-Ortuño R., *Access to health care for illegal immigrants in the EU: should we be concerned?*, „European Journal of Health Law” (2004), nr 11.
- Tabaszewski R., *Prawo do zdrowia w systemach ochrony praw człowieka*, Lublin 2016.
- Tritter J., J. Ollila E., Koivusalo M., *Globalisation, Markets and Healthcare Policy*, w: *Redrawing the Patient as Consumer*, New York 2010.
- Wojtczak A., *Zdrowie publiczne wyzwaniem dla systemów zdrowia XX wieku*, Warszawa 2009.

MATERIAŁY HISTORYCZNE

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

**Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej
w latach 1992-2017 (ks. Marek Bednarski, ks. Jacek Graszak,
ks. Andrzej Jaśko, ks. Zdzisław Mazur, ks. Jerzy Szorc)**

Apostołowie towarzyszący Jezusowi i słuchający Jego nauczania reprezentowali różne zawody, posiadali rozmaite umiejętności i sprawności – przeważnie robotnicze i rzemieślnicze. Oni też, niosący Dobrą Nowinę, stali się prawnymi dzisiejszych księży.

Sposób przygotowania duchownych do wykonywania ich jakże zróżnicowanych zadań w Kościele przez długie wieki nie był uregulowany. Seminarium duchowne jako modelowa uczelnia powstało w XVI wieku i do dzisiejszych czasów doskonalono je w zakresie programowym i organizacyjnym. Jakie wykształcenie zdobywa współczesny kandydat na kapłana w ciągu kilku lat spędzonych w seminarium? Podstawowe skojarzenie słusznie wiąże je z teologią. Standardowy poziom edukacji dzisiejszego polskiego księdza to magisterium. Doktorat to z pewnością wykształcenie ponadstandardowe i nikogo nie dziwi, że najwięcej duchownych prowadzi naukowe dociekania w zakresie teologii, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę rozległość obszaru badawczego tej dyscypliny naukowej.

W tym artykule prezentowany jest dorobek piśmienniczy księży doktorów z diecezji elckiej specjalizujących się w zakresie teologii biblijnej. Zebrano w nim publikacje, które zostały wydane w ciągu dwudziestu pięciu lat licząc od roku powstania diecezji. Wśród tego grona wyróżnia się ks. Zdzisław Mazur, obecnie proboszcz parafii pw. św. Brunona w Giżycku. Mimo, iż jest on z wykształcenia teologiem biblijnym, to jednak znaczną część swoich wszystkich dzieł napisał, popularyzując historię Kościoła, zamieszczając je głównie w czasopiśmie diecezjalnym „Martyria”.

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

Ks. Marek Bednarski

1. Biogram

Urodził się 20 listopada 1977 r. w Sejnach. W roku 2002 ukończył WSD w Elku i przyjął święcenia kapłańskie. W latach 2002-2004 pracował jako wikariusz w parafii pw. NMP Królowej Polski w Olecku, po czym został skierowany na studia specjalistyczne z teologii biblijnej na UKSW (2004-2008). Po powrocie ze studiów był wikariuszem w parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach (2008-2010) i prowadził zajęcia w WSD w Elku. W latach 2010-2012 pełnił funkcję prefekta alumnów roku pierwszego WSD w Elku, a w roku 2012 przez kilka miesięcy był także rezydentem w parafii pw. MB Różańcowej w Mikołajkach. Następnie podjął studia uzupełniające w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (2012-2015). Ukończył je, zdobywając stopień licencjata nauk biblijnych. Po powrocie do diecezji pełnił m.in. funkcję rezydenta w parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Elku oraz wykładowcy WSD w Elku. W 2017 r. został mianowany proboszczem parafii w Bajtkowie, a w 2019 r. proboszczem parafii pw. św. Wojciecha w Elku (katedralnej).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Kerygmat chrześcijański w pismach Tertuliana – Olsztyn, UWM 2002; promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

Doktorat (teologia biblijna):

Jerozolima miastem krwi według Ezechiela. Studium egzegetyczno-teologiczne Ez 24,1-14 – Warszawa, UKSW 2008; promotor: ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek; recenzenci: ks. prof. dr hab. Władysław Chrostowski, ks. prof. dr hab. Stanisław Kur (PWT).

Licencjat (biblistyka):

Jozjasz w Betel. Reforma czy podbój? – Rzym, Papieski Instytut Biblijny 2015; promotor: prof. Peter Dubovský.

3. Wykaz publikacji

Artykuły naukowe:

1. *Obraz Samarytan w okresie rzymskim i ich relacje ze wspólnotą żydowską w świetle dzieł Józefa Flawiusza, „Veritati et Caritati”* 4(2015), s. 37-79.
2. *„Kości ich porozrzucam wokół ołtarzy” (Ez 6,5) – znaczenie kości w Biblii hebrajskiej*, w: *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016, s. 61-88.

3. *Motywy Pięcioksięgu w Księdze Ozeasza*, „Collectanea Theologica” 86(2016), z. 4, s. 33-62.
4. *Zniszczenie kości ludzkich przez Jozjasza w Betel (2 Krl 23, 16-19) w świetle mezopotamskiej praktyki zaqiqu oraz taktyki wojennej królów asyryjskich*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 3, s. 327-347.

Artykuły popularnonaukowe:

1. *Czy wierzyć w sny?*, „Martyria” 2007, nr 12, s. 15.
2. *Bezrobocie i praca w Biblii*, „Martyria” 2008, nr 11, s. 16.
3. *W drodze do Damaszku*, „Martyria” 2009, nr 1, s. 5, 19.
4. *Podatki w Biblii*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 8.
5. *Dlaczego Kościół potępia reinkarnację?*, „Martyria” 2010, nr 11, s. 9.
6. *Jezus urodził się...*, „Martyria” 2010, nr 12, s. 17.
7. *Symbolika konia*, „Martyria” 2011, nr 4, s. 4.
8. *Druga strona życia oraz święci Starego Testamentu*, „Martyria” 2011, nr 11, s. 4-5.
9. *Niech żyje bal!*, „Martyria” 2012, nr 2, s. 9.
10. *Wszystko zaczęło się w Galilei*, „Martyria” 2012, nr 5, s. 5.
11. *Jak Kościół odkrył Amerykę*, „Martyria” 2013, nr 4, s. 5-6.
12. *Kiedy Bóg do mnie mówi*, „Martyria” 2014, nr 5, s. 5, 3.
13. *Łaska sakramentu pokuty i pojednania*, „Martyria” 2014, nr 12, s. 10-11.
14. *Trudne wielkopostne pytania*, „Martyria” 2014, nr 4, s. 6-7.
15. *Kobiety w rodowodzie Jezusa*, „Martyria” 2015, nr 3, s. 6-7, 19.
16. *Całun Turyński – relikwia Chrystusowej męki*, „Martyria” 2015, nr 6, s. 7-8.
17. *Urlop w świecie Biblii*, „Martyria” 2015, nr 7-8, s. 4-5.
18. *Nauczyciele i uczniowie w świecie Biblii*, „Martyria” 2015, nr 10, s. 4-5.
19. *Dekalog – fundamentem szczęścia*, „Martyria” 2015, nr 12, s. 10-11.
20. *Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną*, „Martyria” 2016, nr 1, s. 5, 8.
21. *Nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno*, „Martyria” 2016, nr 2, s. 6-7.
22. *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił*, „Martyria” 2016, nr 3, s. 18.
23. *Czcij ojca swego i matkę swoją*, „Martyria” 2016, nr 4, s. 13.
24. *Nie zabijaj*, „Martyria” 2016, nr 5, s. 18.
25. *Nie cudzołóż*, „Martyria” 2016, nr 6, s. 18.
26. *Przykazanie VII. Nie kradnij*, „Martyria” 2016, nr 10, s. 16-17.
27. *Przykazanie VIII. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu*, „Martyria” 2016, nr 11, s. 7, 33.

Inne:

1. *Wspomnienia o Ks. Infułacie Włodzimierzu Wielgacie*, w: *Wierny Bogu, bliski ludziom*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2013, s. 87-92.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 633; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część I: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; M. Sieńkowski, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163.

Ks. Jacek Graszak

1. Biogram

Urodził się 26 marca 1977 r. w Elku. Ukończył WSD w Elku i przyjął święcenia kapłańskie 31 maja 2003 r. Początkowo pracował jako wikariusz w parafii Lipsk nad Biebrzą (2003-2005). Z dniem 1 lipca 2005 r. został skierowany na studia specjalistyczne z teologii biblijnej do Rzymu (Uniwersytet Gregoriański). Po powrocie ze studiów był wikariuszem w parafii pw. NMP Królowej Apostołów w Elku (2013-2014), rezydentem (z obowiązkiem pomocy duszpasterskiej) przy parafii pw. św. Józefa Rzemieślnika w Nowej Wsi Elckiej (2014-2016) – tu też pełnił posługę kapelana w Domu Pomocy Społecznej w Nowej Wsi Elckiej – oraz wikariuszem parafii pw. Opatrzności Bożej w Elku (od 2016 r.). Od 24 lutego 2014 r. piastuje funkcję wykładowcy w WSD w Elku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Posłuszeństwo w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni – Olsztyn, UWM 2003; promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

Doktorat (teologia biblijna):

I doni di Gesù e la risposta dell'uomo. Il significato di Gv 13,1-30 alla luce dell'analisi retorica biblica – Rzym, Papieski Uniwersytet Gregoriański 2013; promotor: o. prof. Jacek Oniszczyk.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *I doni di Gesù e la risposta dell'uomo. Il significato di Gv 13,1-30 alla luce dell'analisi retorica biblica*, Roma 2013, ss. 89 (Estratto).

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 659; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część I: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; https://www.unigre.it/zz2_applicazioni/framework_en.php [dostęp: 29.12.2018].

Ks. Andrzej Jaśko

1. Biogram

Urodził się 4 stycznia 1968 r. w Filipowie. Studiował w WSD w Łomży (1987-1992) oraz WSD w Elku (1992-1993). Świecenia kapłańskie przyjął 19 czerwca 1993 r. Jako neoprezbiter był wikariuszem w parafii katedralnej pw. św. Wojciecha w Elku (1993-1994). W 1994 r. został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu nauk biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym „Biblicum” w Rzymie (licencjat z nauk biblijnych 1998), a następnie z teologii biblijnej w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” w Rzymie (nostryfikacja doktoratu odbyła się w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w 2006 r.). Od roku akademickiego 2001/2002 jest wykładowcą WSD w Elku. Prowadził także wykłady w Diecezjalnym Instytucie Teologicznym w Elku, w Punkcie Konsultacyjnym UKSW w Suwałkach oraz w seminarium duchownym w Grodnie. W 2002 r. został mianowany prefektem, a następnie wicerektorem (2003) oraz rektorem (2010) WSD w Elku. W 2013 r. został proboszczem parafii w Nowej Wieś Elckiej, a w 2017 r. proboszczem parafii pw. Matki Kościoła w Gołdapi (konkatedra). W 2019 r. został rezydentem w parafii pw. bł. Karoliny Kózkówny w Elku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje parafii Bakalarzewo w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925 – Lublin, KUL 1993; promotor: ks. dr hab. Witold Jemielity.

Doktorat (teologia biblijna):

Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco – Rzym, Papieski Uniwersytet św. Tomasza 2001; promotor: o. prof. Luca de Sanctis OP; recenzent: o. prof. Stipe Jurić OP.

Licencjat (biblistyka):

1998 – Papieski Instytut Biblijny „Biblicum” w Rzymie.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco*, Romae 2002, ss. 191 (Estratto).
Rec. M. Rosik, „Studia Elckie” 8(2006), s. 286-289.

Współredakcja czasopism naukowych:

1. „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), ss. 391.
2. „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), ss. 388.

Artykuły naukowe

1. *Specjalistyczne studia kapłanów diecezji elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 213-217.
2. *Rodzaj literacki i symbolizm Ap 18*, „Elckie Studia Teologiczne” 4(2003), s. 127-137.
3. *Uciszanie burzy na jeziorze Galilejskim według Mk 4,35-41*, „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), s. 107-127.
4. *Obraz kobiety-chrześcijanki w Dziejach Apostolskich*, „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), s. 285-290.
5. *Rodzina Jezusa w Ewangelii według świętego Marka*, „Studia Elckie” 8(2006), s. 189-204.
6. *Jezus Panem natury – analiza egzegetyczna Mk 4, 35-41*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 291-311.
7. *Troska pierwszego biskupa elckiego o Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 69-72.
8. *Sprawiedliwość w Starym Testamencie*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2009, s. 161-175.
9. *Stary Testament wobec terroryzmu*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” i Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 127-144.
10. *20 lat Wyższego Seminarium Duchownego diecezji elckiej (1992-2012)*, w: *„Przeszłość jest to dziś tylko cokolwiek dalej”. 20 rocznica powstania diecezji elckiej*, red. W. Guzewicz, Ełk 2012, s. 81-102.
11. *Koncepcja sprawiedliwości w Starym Testamencie*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Ełk 2013, s. 201-218.
12. *„Będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8). Świadectwo apostołów w pismach św. Łukasza*, w: *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś*, red.

W. Guzewicz, M. Radziłowicz, S. Strękowski, Wyd. Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2013, s. 27-48.

Artykuły popularno-naukowe (wykaz niepełny):

1. *Jak czytać Pismo Św. – Metoda lectio divina*, „Martyria” 2007, nr 4, s. 5.
2. *Jak czytać Pismo Św. – Metoda lectio divina (cz. 2)*, „Martyria” 2007, nr 5, s. 5.
3. *Jak czytać Pismo Św. – Metoda lectio divina (cz. 3)*, „Martyria” 2007, nr 6, s. 5.
4. *Sens postu*, „Martyria” 2008, nr 3, s. 3, 5.
5. *Obraz życia małżeńskiego w Liście do Efezjan*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 5, 19.
6. *Niedziela Biblijna*, „Martyria” 2009, nr 4, s. 5.
7. *O Panie, to Ty na mnie spojrzaleś...*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 34.
8. *Niedziela Biblijna*, „Martyria” 2010, nr 4, s. 11.
9. *Formacja musi iść z duchem czasu (rozmowa z ks. A. Jaśko)*, „Martyria” 2010, nr 12, s. 7.
10. *Troska o powołania*, „Martyria” 2011, nr 5, s. 23.

Homilie:

1. „Święty Józef – człowiek czynów” [homilia na uroczystość św. Józefa], w: *Idźcie i głoscie. Homilie na niedziele i święta. Rok B*, Tarnów 1996, s. 114-115.
2. „Oddać wszystko” [homilia na XXXII niedzielę zwykłą], w: *Idźcie i głoscie. Homilie na niedziele i święta. Rok B*, Tarnów 1996, s. 227-229.
3. „Błogosławieni, czyli szczęśliwi” [homilia na IV niedzielę zwykłą], w: *Idźcie i głoscie. Homilie na niedziele i święta. Rok A*, Tarnów 1998, s. 157-158.
4. „Odpowiedzialność za małżeństwo” [homilia ślubna], w: *Idźcie i głoscie. Homilie na niedziele i święta. Rok A*, Tarnów 1998, s. 247-249.

Inne:

1. E. Samsel, *Kościół jako wspólnota świętych według świętego Pawła* [tłumaczenie i opracowanie A. Jaśko i K. Wołpiuk], w: J.M. Dołęga, A. Skowroński (red.), *Biskup Edward Eugeniusz Samuel (1940-2003)*, Episteme 27(2003), s. 69-121.
2. *Bóg Ojciec Miłosierdzia – Miłosierdzie Boże w Biblii*, w: *Przyjdźcie do mnie wszyscy. Peregrynacja Obrazu Jezusa Miłosiernego w Diecezji Elckiej 05.02-29.10.2005 r. Materiały duszpasterskie*, red. A. Pietuszewski, Elk 2005, s. 38-41.
3. Współpraca z Radą Naukową „Episteme” od 2001 r.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 122-123; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 668; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część I: Dorobek piśmienniczy)*, „*Studia Elckie*” 20(2018), nr 2, s. 205-219; M. Sieńkowski, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „*Studia Elckie*” 21(2019), nr 1, s. 133-163.

Ks. Zdzisław Mazur

1. Biogram

Urodził się 20 maja 1950 r. w Widaczowie (archidiecezja przemyska). Po zdaniu matury (1968) wstąpił do seminarium duchownego w Olsztynie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1974 r. Był wikariuszem w parafiach: Prabuty (1974-1980), gdzie utworzył samodzielny wikariat w Rodowie i Gdakowie, Mrągowo – św. Wojciech (1980-1982) i Szestno (1982-1987). W 1987 r. został proboszczem w Pozezdrzu. W ramach diecezji warmińskiej był m.in. wykładowcą w Warmińskim Instytucie Teologicznym, Historyczno-Pastoralnym w Olsztynie oraz Teologicznym Studium Rodziny w Elku. Z kolei w strukturach nowo powstałej diecezji elckiej pełnił m.in. funkcję rządcy katedry elckiej (III-VI 1992), proboszcza parafii pw. św. Brunona w Giżycku (od 30 VIII 1992 r.), wykładowcy w WSD i w studium katechetycznym w Elku, dyrektora, a następnie wicedyrektora Wydziału Nauczania Chrześcijańskiego, moderatora duszpasterstwa w Giżycku, dziekana Elckiej Kapituły Katedralnej. Przez kilka lat był także wykładowcą seminarium duchownego w Grodnie.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

1. *Michał Remigiusz Łaszewski – biskup pomocniczy warmiński 1682-1746*, Lublin, KUL 1976; promotor: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.
2. *Symbolika kamienia węgielnego na tle przypowieści o przewrotnych rolnikach Mk 12, 1-12*, Warszawa, ATK 1981; promotor: ks. dr hab. Jan Łach.

Doktorat (teologia biblijna):

Wkład księdza Waleriana Serwatowskiego (1842-1891) w rozwój biblistyki polskiej XIX wieku; Warszawa, ATK 1989; promotor: ks. prof. dr hab. Jan Łach.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Ksiądz Walerian Serwatowski (1810-1891). Najwybitniejszy biblista polski XIX wieku – w setną rocznicę śmierci*, Pozędrze 1992, ss. 18.
2. *Z dziejów katedry w Prabutach*, Pozędrze-Giżycko 1993.
3. *Diecezja sambijska (szkic do dziejów)*, Gołdap-Giżycko-Ełk 1994, ss. 109.
4. *Kronika Sanktuarium św. Brunona w Giżycku*, Giżycko 1995.
5. *Introdukcja biblijna. Wstęp do Biblii*, Giżycko-Ełk 2000, ss. 221.
Rec. B. Przyborowski, „Studia Teologiczne” 18(2000), s. 460-462.
6. *Giżycko. Święty Brunon wpisany w historię miasta*, Giżycko 2001, ss. 305.

Współredakcja czasopism naukowych:

1. „Ełckie Studia Teologiczne” 5(2004), ss. 391.
2. „Ełckie Studia Teologiczne” 6(2005), ss. 388.

Artykuły naukowe:

1. *Michał Remigiusz Łaszewski (1682-1746) – biskup pomocniczy warmiński*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 34(1979) nr 2, s. 165-181.
2. *Karol Marcinkowski – lekarz społecznik*, „Mówią wieki” 1987, nr 5.
3. *Sambijska kapituła konkatedralna w Gołdapi – z przeszłości*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1(1992)1, s. 104-106.
4. *Literackie i teologiczne aspekty Mk 12, 1-12*, „Lux veritatis” 1(1999), s. 72-91.
5. *Metoda badań porównawczych – odpowiedzią ks. W. Serwatowskiego (1810-1891), tarnowskiego biblisty, na XIX wieczny racjonalizm*, „Ełckie Studia Teologiczne” 1(2000), s. 165-185.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Bez aprobaty*, „Posłaniec Warmiński” 5(1986), nr 15, s. 3.
2. *Zamek biskupów pomezzańskich w Prabutach*, „Posłaniec Warmiński” 5(1986), nr 2, s. 8.
3. *Z dziejów Ostrej Bramy*, „Królowa Apostołów” 54(1990), nr 10-11, s. 36-37.
4. *Biblia*, „Martyria” 1991, nr 1, s. 4.
5. *Chicago pragnie cudów*, „Panorama” 10(1991), nr 35, s. 9.
6. *Kościół M. Kolbego w Giżycku – uroczystość poświęcenia organów*, „Martyria” 1991, nr 3, s. 11.
7. *Kto się dotknie zmarłego*, „Martyria” 1991, nr 6, s. 15.
8. *Narodzenie Jezusa*, „Martyria” 1991, nr 1, s. 5.
9. *Niech będą przepasane biodra wasze*, „Martyria” 1991, nr 1, s. 5.

10. *Praca w Biblii*, „Martyria” 1991, nr 3, s. 5.
11. *Twoje imię*, „Martyria” 1991, nr 2, s. 9.
12. *Uroczystości 100-lecia kościoła w Pozezdrzu*, „Martyria” 1991, nr 2, s. 9.
13. *Z dziejów kościoła w Pozezdrzu*, „Martyria” 1991, nr 1 s. 5.
14. *Biblia (dokończenie)*, „Martyria” 1992, nr 9, s. 5.
15. *Boże spraw...*, „Martyria” 1992, nr 7-8, s. 5.
16. *Cztery istoty żywe (Ap 4, 1-7)*, „Wspólnota” 1992, nr 1, s. 8.
17. *Gesty – symbolika*, „Wspólnota” 1992, nr 6, s. 9.
18. *Harfa*, „Wspólnota” 1992, nr 3, s. 5.
19. *Kościół w Szestnie*, „Panorama ziemi mrągowskiej” 16(1992), s. 11.
20. *Mażeńskie prawo karne w Starym Testamencie*, „Wspólnota” 1992, nr 3, s. 7.
21. *Miejsce objawień Matki Bożej*, „Martyria” 1992, nr 9, s. 4.
22. *Nasze Betlejem*, „Martyria” 1992, nr 12, s. 6-7.
23. *Nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę (Rz 7, 15-21)*, „Martyria” 1992, nr 3, s. 5.
24. *Panteon narodowej chwały – cmentarz na Rossie*, „Martyria” 1992, nr 11, s. 3, 8 (to samo we „Wspólnocie” 1992, nr 4-5).
25. *Pokrop mnie hizopem... (Ps 51, 9)*, „Martyria” 1992, nr 2, s. 5.
26. *Symboliczne znaczenie lamp i świecznika*, „Martyria” 1992, nr 2, s. 5 (to samo we „Wspólnocie” 1992, nr 2).
27. *Szabat*, „Martyria” 1992, nr 10, s. 5.
28. *Świątynia (cz. 1)*, „Martyria” 1992, nr 4, s. 5.
29. *Świątynia (cz. 2)*, „Martyria” 1992, nr 5, s. 5.
30. *Świątynia (dokończenie)*, „Martyria” 1992, nr 6, s. 5.
31. *Ważniejsze gesty w Starym Testamencie i ich znaczenie*, „Martyria” 1992, nr 11, s. 5.
32. *Z dziejów Ostrej Bramy*, „Martyria” 1992, nr 9, s. 4-5.
33. *11 listopada – rocznica odzyskania niepodległości*, „Martyria” 1993, nr 11, s. 12.
34. *750-lecie utworzenia diecezji sambijskiej – uroczystość w Gołdapi*, „Martyria” 1993, nr 7, s. 5.
35. *Bądź błogosławiony Boże mój, który otwierasz ku poznaniu serce ludzkie...*, „Martyria” 1993, nr 3, s. 14.
36. *Cząstka relikwii św. Wojciecha – własnością diecezji elckiej!*, „Martyria” 1993, nr 6, s. 6.
37. *Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając, kogo pożreć!*, „Martyria” 1993, nr 8, s. 6.
38. *Bóg posłał anioła Gabriela...*, „Martyria” 1993, nr 2, s. 5.
39. *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody (Mt 28, 19)*, „Martyria” 1993, nr 1, s. 9.

40. *Marszałek Józef Piłsudski – kolejna rocznica śmierci*, „Martyria” 1993, nr 5, s. 10.
41. *Sanktuarium św. Brunona w Giżycku*, „Martyria” 1993, nr 1, s. 4.
42. *Tragiczna rocznica – 17 września w słowie, obrazie i modlitwie*, „Martyria” 1993, nr 10, s. 4.
43. *Wy już jesteście czyści dzięki słowu...*, „Martyria” 1993, nr 4, s. 7.
44. *Z Mrągowa do Świętej Lipki*, „Panorama ziemi mrągowskiej” 17(1992), s. 4.
45. *Zanim narodził się Jezus Chrystus*, „Martyria” 1993, nr 12, s. 12.
46. *Biblia – to życie*, „Martyria” 1994, nr 2, s. 4.
47. *Dusza ojczyzny*, „Martyria” 1994, nr 5, s. 9.
48. *Michał Pogorzelski (1780-1798)*, „Martyria” 1994, nr 6, s. 5.
49. *Kult św. Wojciecha w diecezji sambijskiej*, „Martyria” 1994, nr 4, s. 6.
50. *Łyczaków to cmentarz we Lwowie i kawałek serca polskiego narodu*, „Martyria” 1994, nr 11, s. 12.
51. *Mamy nadzieję, że historia kołem się nie potoczy...*, „Martyria” 1994, nr 9, s. 9.
52. *Orzeł Biały*, „Martyria” 1994, nr 8, s. 15.
53. *Wojciech Kętrzyński*, „Martyria” 1994, nr 10, s. 15.
54. *Dni polskiej kultury w Kaliningradzie*, „Martyria” 1995, nr 1, s. 4-5.
55. *Grodno w zwierciadle historii...*, „Martyria” 1995, nr 7, s. 14-15.
56. *Nasi przyjaciele z Grodna*, „Martyria” 1995, nr 6, s. 17.
57. *O miłości trochę inaczej*, „Martyria” 1995, nr 10, s. 9.
58. *Te tory prowadzą do Polski...*, „Martyria” 1995, nr 4, s. 12-13.
59. *Z żydowskich przypowieści talmudyczno-midraskowych*, „Martyria” 1995, nr 8, s. 6.
60. *Z żydowskiej hagady*, „Martyria” 1996, nr 1, s. 16-17.
61. *Chyba nie ja Panie...?*, „Martyria” 1995, nr 11, s. 17.
62. *Łemkowie i łemkowszczyzna*, „Martyria” 1996, nr 4, s. 14.
63. *Natchnienie i bezbłądność Biblii*, „Martyria” 1996, nr 10, s. 16.
64. *Serca z kamienia*, „Martyria” 1996, nr 2, s. 17.
65. *Ślady na piasku*, „Martyria” 1996, nr 12, s. 16.
66. *Święto Biblii*, „Martyria” 1996, nr 5, s. 7.
67. *Zaiste głupiego zabija gniew, a prostaka umarza zawiść*, „Martyria” 1996, nr 1, s. 6.
68. *Z dziejów parafii św. Andrzeja Boboli w Rydzewie*, „Martyria” 1996, nr 6, s. 14-15.
69. *Zdobycie ziemi obiecanej*, „Martyria” 1996, nr 9, s. 17.
70. *Biblijna koncepcja życia w Starym Testamencie...*, „Martyria” 1997, nr 10 s. 17.
71. *Czy jest Bogu za co dziękować?*, „Martyria” 1997, nr 9 s. 18.
72. *Matka Boża Gromniczna*, „Martyria” 1997, nr 2, s. 15.
73. *Nie dokończona ewangelizacja...*, „Martyria” 1997, nr 7, s. 20.

74. *O „Księdze pieśni nad pieśniami”*, „Martyria” 1997, nr 12, s. 18.
75. *O tym jak wyrzucono religię ze szkół...*, „Martyria” 1997, nr 8, s. 8.
76. *O tym, jak diabeł chce uczyć aniołów śpiewu kołęd...*, „Martyria” 1997, nr 2, s. 8.
77. *Odznaczenie papieskie*, „Martyria” 1997, nr 4, s. 18.
78. *Przed jubileuszem*, „Martyria” 1997, nr 3, s. 19-20.
79. *Czy można za życia zobaczyć diabła?*, „Martyria” 1998, nr 1, s. 7.
80. *„Łatwiej przejść przez pustynię” w towarzystwie Psalmu 23/20*, „Martyria” 1998, nr 2, s. 18.
81. *Na „rocznicę” październikowej...*, „Martyria” 1998, nr 10, s. 20-21.
82. *Nie traktujmy Boga jak kogoś, kto nic nie wie dopóki mu nie powiemy*, „Martyria” 1998, nr 4, s. 15.
83. *Panie wołam do Ciebie, a Ty jakbyś nie słyszał*, „Martyria” 1998, nr 6, s. 9.
84. *Przez Sztynort do Radziej...*, „Martyria” 1998, nr 5, s. 16-17.
85. *Zmiłuj się nade mną, Boże...*, „Martyria” 1998, nr 3, s. 18-19.
86. *Człowiek sprawiedliwy z psalmu 1...*, „Martyria” 1998, nr 7-8, s. 15.
87. *A wot, byłoby charaszo...*, „Martyria” 1998, nr 11, s. 10-11.
88. *Parafia w Krukankach*, „Martyria” 1998, nr 10, s. 5, 15.
89. *„Kurek mazurski”*, „Martyria” 2000, nr 11, s. 10-11.
90. *Mazurska piramida*, „Martyria” 2000, nr 6, s. 11.
91. *Na starym cmentarzu w Kalu*, „Martyria” 2000, nr 11, s. 8.
92. *Uwaga: sekty!*, „Martyria” 2000, nr 4, s. 14.
93. *Odpust św. Brunona w Giżycku*, „Martyria” 2001, nr 9, s. 9.
94. *Pozostałości po hitlerowskim okupancie na mazurskiej ziemi*, „Martyria” 2001, nr 9, s. 16.
95. *A że to na mnie musiało trafić*, „Martyria” 2002, nr 5, s. 10.
96. *Św. Stanisław Kostka – patron dzieci i młodzieży*, „Martyria” 2002, nr 9, s. 13.
97. *Lipcowe uroczystości ku czci św. Brunona w Giżycku*, „Martyria” 2002, nr 9, s. 7.
98. *Wierzenia i zwyczaje Prusów*, „Martyria” 2002, nr 12, s. 14.
99. *Charyzmatyczny Biskup*, „Martyria” 2003, nr 3, s. 3-5.
100. *Hej, Mazury*, „Martyria” 2003, nr 1, s. 13.
101. *U naszych sąsiadów w Obwodzie Kaliningradzkim*, „Martyria” 2003, nr 12, s. 16-17.
102. *Miserere*, „Martyria” 2004, nr 2, s. 10-11.
103. *Dziedzictwo kulturowe diecezji elckiej*, „Martyria” 2004, nr 3, s. 13.
104. *Dziedzictwo kulturowe diecezji elckiej – cd.*, „Martyria” 2004, nr 4, s. 6.
105. *Abba – tzn. tatusiu*, „Martyria” 2004, nr 11, s. 13.
106. *Święty w rezerwie, czyli Brunon z Kwerfurtu*, „Martyria” 2004, nr 7-8, s. 12.

107. *Diabelski kamień*, „Martyria” 2005, nr 10, s. 16.
108. *Mazurskie dole i niedole ewangelickiego pastora*, „Martyria” 2005, nr 9, s. 17-18.
109. *Przed milenium męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu*, „Martyria” 2005, nr 7-8, s. 14-15.
110. *Pożeracz serc*, „Martyria” 2006, nr 1, s. 15.
111. *O panu księdzu Pogorzelskim, co to pisał polskie pieśni*, „Martyria” 2006, nr 3, s. 16-17.
112. *Jadwiga Tressenberg – niezwykła nauczycielka z Kut*, „Martyria” 2006, nr 11, s. 16-17.
113. *Dziwny głos dzwonu*, „Martyria” 2007, nr 4, s. 18.
114. *Apostoł Prusów (kult i legenda)*, „Martyria” 2007, nr 7-8, s. 12-13.
115. *Mazurski diabeł*, „Martyria” 2007, nr 9, s. 18-19.
116. *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu*, „Martyria” 2008, nr 7-8, s. 12-13.
117. *Przebaczyć to nie znaczy zapomnieć!*, „Martyria” 2008, nr 10, s. 16-17.
118. *Uroczystość Brunonowa w Giżycku*, „Martyria” 2008, nr 9, s. 5.
119. *Z dziejów wsi i kościoła w Pozezdrzu*, „Martyria” 2008, nr 10, s. 10-11.
120. *Wileńskie cmentarze*, „Martyria” 2008, nr 11, s. 12-13.
121. *Symbole ewangelistów*, „Martyria” 2009, nr 1, s. 5.
122. *Ekumeniczne spotkanie*, „Martyria” 2009, nr 1, s. 8-9.
123. *List św. Brunona do króla niemieckiego Henryka II*, „Martyria” 2009, nr 2, s. 7-8.
124. *Kilka refleksji o krzyżu Chrystusa*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 8-9.
125. *Św. Brunon wpisany w historię Giżycka*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 12-13.
126. *Św. Brunon wpisany w historię Giżycka – ciąg dalszy*, „Martyria” 2009, nr 4, s. 1.
127. *Wy jesteście solą ziemi (Mt 5, 1)*, „Martyria” 2009, nr 2, s. 5.
128. *Kadzidło*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 9.
129. *Przed tysiącleciem śmierci św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 8-11 [współautor].
130. *O słynnym liście św. Brunona do Henryka II*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 16.
131. *Krzyż św. Brunona nad jeziorem Niegocin*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 17.
132. *Relacje o męczeńskiej śmierci św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 23.
133. *O Panie to Ty na mnie spojrzaleś*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 34.
134. *Pielgrzymka przez Kowno do wileńskiej Matki*, „Martyria” 2009, nr 9, s. 6-7.
135. *Z pielgrzymką do wileńskiej Matki (2)*, „Martyria” 2009, nr 10, s. 14-15.
136. *Zostałeś obdarowany Polską*, „Martyria” 2009, nr 11, s. 14-15.
137. *Hizop*, „Martyria” 2010, nr 2, s. 5.

138. *Krzyż w Biblii*, „Martyria” 2010, nr 3, s. 7.
139. *Kilka refleksji o krzyżu Chrystusa*, „Martyria” 2010, nr 3, s. 8-9.
140. *Świadek z Wołynia*, „Martyria” 2010, nr 5, s. 16-17.
141. *Św. Brunon zaprasza do Giżycka*, „Martyria” 2010, nr 7-8, s. 4-5.
142. *Kruk – ptak biblijny*, „Martyria” 2010, nr 9, s. 4.
143. *Samotność w Biblii*, „Martyria” 2010, nr 10, s. 4-5.
144. *Stulecie krzyża św. Brunona*, „Martyria” 2010, nr 11, s. 10-11.
145. *Biblijne znaczenie liter alfa i omega*, „Martyria” 2011, nr 1, s. 4.
146. *Biblijna symbolika wilka i lisa*, „Martyria” 2011, nr 2, s. 4-5.
147. *Biblijna ślina*, „Martyria” 2011, nr 3, s. 6.
148. *Troska o powołania*, „Martyria” 2011, nr 5, s. 23.
149. *Język w Biblii (i nie tylko)*, „Martyria” 2011, nr 7-8, s. 4-5.
150. *Symbolika orla*, „Martyria” 2011, nr 10, s. 6.
151. *Zamachy na Hitlera*, „Martyria” 2011, nr 9, 12-13.
152. *Apel do obecnych i przyszłych pokoleń*, „Martyria” 2011, nr 9, s. 16.
153. *Osiół w betlejemskiej stajence*, „Martyria” 2011, nr 12, s. 8.
154. *Gdzie kropidło? Ksiądz idzie po kołędzie!*, „Martyria” 2012, nr 2, s. 4.
155. *Synagoga*, „Martyria” 2012, nr 4, s. 7-8.
156. *Symbolika koguta w tekstach biblijnych*, „Martyria” 2012, nr 5, s. 10.
157. *Symboliczne znaczenie cyfry 7*, „Martyria” 2012, nr 6, s. 4.
158. *Symboliczne znaczenie świni*, „Martyria” 2012, nr 9, s. 7.
159. *Biblijne serce*, „Martyria” 2012, nr 10, s. 4.
160. *Co się stało z polskim patriotyzmem?*, „Martyria” 2012, nr 11, s. 12-13.
161. *O wierze nie tylko biblijnie*, „Martyria” 2013, nr 1, s. 6.
162. *Zanim nadasz imię*, „Martyria” 2013, nr 4, s. 12-13.
163. *Majowe zamyślenia*, „Martyria” 2013, nr 5, s. 6.
164. *Charytatywna działalność parafii św. Brunona w Giżycku*, „Martyria” 2013, nr 6, s. 16-17.
165. *Józefa Pawluczuka cierniowa droga do wolności*, „Martyria” 2013, nr 9, s. 10-11.
166. *Wstyd w Biblii i nie tylko*, „Martyria” 2014, nr 3, s. 5, 10.
167. *Co to jest szczęście*, „Martyria” 2014, nr 4, s. 5.
168. *Z pruskich zwyczajów i wierzeń*, „Martyria” 2014, nr 5, s. 14-15.
169. *Jerozolima jako symbol szczęścia*, „Martyria” 2014, nr 6, s. 8-9.
170. *Sowieci napadają na Polskę*, „Martyria” 2014, nr 9, s. 9.
171. *Prawdom nie rozkazujcie, aby stały się drzwiami*, „Martyria” 2014, nr 11, s. 17.
172. *Aresztowanie i zsyłka biskupa sejneńskiego Konstantego Łubieńskiego*, „Martyria” 2015, nr 2, s. 13-14.

Wspomnienia:

1. *Wspomnienie o księdzu prałacie Adolfie Janie Jaszczyku (1931-1995)*, „Martyria” 1995, nr 2, s. 12-13.

2. *Śp. ks. Teodor Baltrusiewicz – proboszcz parafii św. Józefa w Nawiasach – archidiecezja warmińska*, „Martyria” 1997, nr 7, s. 18.
3. *Zmarł ks. kan. Zdzisław Lachowicz – proboszcz w Gąskach*, „Martyria” 1998, nr 9, s. 5.
4. *Wspomnienie o śp. biskupie elckim Edwardzie Samselu – człowieku dobroci, głębokiej wiary i delikatności, orędowniku kultu św. Brunona z Kwerfurtu...*, *Biskup Edward Eugeniusz Samsel (1940-2003)*, red. J. Dołęga, A. Skowroński, „Episteme” 27(2003), s. 212-221.
5. *Mój drogi przyjacielu... Wspomnienie o ks. Mieczysławie Żuchniku*, „Martyria” 2005, nr 6, s. 6.
6. *O przyjacielu – śp. Ks. Marianie Szczęsnym w: Ks. Marian Szczęsny (1942-2006)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 72(2007), s. 122-130 [to samo w „Martyrii” 2007, nr 2, s. 16-17].
7. *Nasz biskup... Wojciech...*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 45-48.

Homilie:

1. *Skąd zło na świecie*, „Biblioteka Kaznodziejska” 1991, nr 1-2, s. 64-66.
2. *Święcenie niedzieli*, „Biblioteka Kaznodziejska” 1991, nr 5, s. 257-259.
3. *Znaleźć – uznać – adorować*, „Biblioteka Kaznodziejska” 1991, nr 6, s. 334-346.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 166-173; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 699; „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2015, nr 12, s. 159-160; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; <http://diecezjaelk.pl/jubileusz-ks-pral-dr-zdzislawa-mazura/> [dostęp: 2.01.2019]; M. Sieńkowski, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163.

Ks. Jerzy Szorc

1. Biogram

Urodził się 30 kwietnia 1963 r. w Kalinowie. W latach 1983-1990 studiował filozofię i teologię w seminarium duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Po święceniach kapłańskich był wikariuszem w parafii pw. Trójcy Świętej

w Elblągu (1990-1992), a następnie został posłany na studia specjalistyczne z zakresu teologii biblijnej w ATK. 1 lipca 1994 r. inkardynował się do diecezji ełckiej. Pełnił tu m.in. funkcję prefekta (1994-1995) i wykładowcy (od 1994 r.) seminarium duchownego, wykładowcy w kolegium katechetycznym w Ełku oraz moderatora dzieła biblijnego Jana Pawła II. W 1998 r. został proboszczem w Gąskach, a w 2004 proboszczem parafii pw. Matki Bożej Różańcowej w Mikołajkach. Od 2016 r. jest proboszczem parafii pw. Opatrzności Bożej w Ełku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Eucharystia jako misterium jedności w pismach więziennych Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Lublin, KUL 1990; promotor: ks. dr Kazimierz Macheta.

Doktorat (teologia biblijna):

Relacja między wolnością i posłuszeństwem: studium egzegetyczno-teologiczne Rz 6, 16-18 – Warszawa, UKSW 2000; promotor: ks. prof. dr. hab. Jan Łach; recenzenci: ks. dr hab. Antoni Paciorek, prof. KUL, ks. dr hab. Jan Załęski prof. UKSW.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Wolność i posłuszeństwo. Studium egzegetyczno-teologiczne Rz 6, 16-18*, „Episteme” 10(2000), ss. 263.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Historia pewnej „dziury w płocie”, czyli rzecz o wolności*, „Martyria” 1995, nr 1, s. 9.
2. *Wakacje, Świętajno i Pan Bóg*, „Martyria” 1995, nr 9, s. 9.
2. *Księga początków*, „Martyria” 2007, nr 3, s. 5.
3. *Zaduszki żeglarskie w Mikołajkach*, „Martyria” 2007, nr 12, s. 7.
4. *Zaduszki żeglarskie*, „Martyria” 2008, nr 12, s. 12.
5. *Pismo Święte – weź i czytaj*, „Martyria” 2017, nr 4, s. 7.

Komentarze do niedzielnych czytań:

1. *Bogaty młodzieniec*, <https://godly.com/pl/authors/ks-jerzy-szorc-duchowe-espresso>.
2. *Uczestniczymy w życiu Boga [Uroczystość Trójcy Przenajświętszej]*, <https://godly.com/pl/post/uczestniczymy-w-zyciu-boga-uroczystosc-trójcy-przenajswietszej>.

3. *Jest ktoś większy ode mnie, kto ma nade mną władzę [9 niedziela zwykła]*, <https://godly.com/pl/post/jest-ktos-wiekszy-ode-mnie-kto-ma-nade-mna-wladze-9-niedziela-zwykla>.
4. *Bóg jest wstrząśnięty śmiercią człowieka*, <https://godly.com/pl/post/bog-jest-wstrzasniety-smiercia-czlowieka>.
5. *Boża nawigacja*, <https://godly.com/pl/post/boza-nawigacja>.
6. *Kim ja jestem dla Ciebie, Panie?*, <https://godly.com/pl/post/kim-ja-jestem-dla-ciebie-panie>.
7. *Wiesz, kim jesteś?*, <https://godly.com/pl/post/wiesz-kim-jestes>.
8. *Pójdź za Nim bez względu na okoliczności i koszty*, <https://godly.com/pl/post/pojdz-za-nim-bez-wzgledu-na-okolicznosci-i-koszty>.
9. *Twoje imię jest zapisane w niebie*, <https://godly.com/pl/post/twoje-imie-jest-zapisane-w-niebie>.
10. *To ty jesteś tym człowiekiem leżącym przy drodze*, <https://godly.com/pl/post/to-ty-jestes-tym-czlowiekiem-lezacy-m-przy-drodze>.
11. *W modlitwie nie chodzi o modlitwę. A więc o co?*, <https://godly.com/pl/post/to-ty-jestes-tym-czlowiekiem-lezacy-m-przy-drodze>.
12. *Nie skazuj się na doświadczenie oddzielenia i samotności*, <https://godly.com/pl/post/nie-skazuj-sie-na-doswiadczenie-oddzielenia-i-samotnosci>.
13. *Spotkanie z dziesięcioma żywymi trupami*, <https://godly.com/pl/post/spotkanie-z-dziesieciodma-zywymy-trupami>.
14. *Nie musisz niczym przekupywać Boga, by był ci przychylny*, <https://godly.com/pl/post/nie-musisz-niczym-przekupywac-boga-by-byl-ci-przychylny>.
15. *Dziś! Teraz! Niecierpliwość Bożego Miłosierdzia*, <https://godly.com/pl/post/dzis-teraz-niecierpliwosc-bozego-milosierdzia>.
16. *Czy potrafisz usłyszeć słowo, które kieruje do Ciebie Jezus [Rekolekcje adwentowe - Dzień 1]*, <https://godly.com/pl/post/czy-potrafisz-uslyszec-slowo-ktore-kieruje-do-ciebie-jezus-rekolekcje-adwentowe-dzien-1>.
17. *Niech się rozweseli pustynia! [Rekolekcje adwentowe - Dzień 2]*, <https://godly.com/pl/post/niech-sie-rozweseli-pustynia-rekolekcje-adwentowe-dzien-2>.
18. *Nie wahaj się postawić tego pytania Jezusowi*, <https://godly.com/pl/post/nie-wahaj-sie-postawic-tego-pytania-jezusowi>.
19. *Miłość się nie nudzi, czyli o najważniejszej relacji naszego życia [Rekolekcje adwentowe - Dzień 3]*, <https://godly.com/pl/post/milosc-sie>

- nie-nudzi-czyli-o-najwazniejszej-relacji-naszego-zycia-rekolekcje-adwentowe-dzien-3.
20. *Jesteś przemęczony [Rekolekcje adwentowe - Dzień 4]*, <https://godly.com/pl/post/jestes-przemeczony-rekolekcje-adwentowe-dzien-4>.
 21. *Czy masz pragnienie Ducha?*, <https://godly.com/pl/post/czy-masz-pragnienie-ducha>.
 22. *Święty Tomasz – dziś jego święto!*, <https://godly.com/pl/post/swiety-tomasz-dzis-jego-swieto>.
 23. *Czy przyjmiesz Jezusa?*, <https://godly.com/pl/post/czy-pryjdziesz-jezusa>.
 24. *Ufaj dziecko!*, <https://godly.com/pl/post/ufaj-dziecko>.
 25. *Przyjdź do Niego z tym, co jest twoim ciężarem*, <https://godly.com/pl/post/przyjdź-do-niego-z-tym-co-jest-twoim-ciężarem>.
 26. *Dotknij!*, <https://godly.com/pl/post/dotknij>.
 27. *Szukasz siebie czy czegoś więcej?*, <https://godly.com/pl/post/szukasz-siebie-czy-czegoś-więcej>.
 28. *Modlitwa pustych rąk*, <https://godly.com/pl/post/modlitwa-pustych-rak>.
 29. *Znak sprzeciwu*, <https://godly.com/pl/post/znak-sprzeciwu>.
 30. *Znak Jonasza*, <https://godly.com/pl/post/znak-jonasza-2>.
 31. *Na czym polega chwala?*, <https://godly.com/pl/post/na-czym-polega-chwala>.
 32. *Jesteś dziedzicem!*, <https://godly.com/pl/post/jestes-dziedzicem>.
 33. *Co nie pozwala ci wejść za zasłonę słowa?*, <https://godly.com/pl/post/co-nie-pozwala-ci-wejsc-za-zaslone-slowa>.
 34. *Ścieżki Pana Boga*, <https://godly.com/pl/post/sciezki-pana-boga>.
 35. *Znajdując skarb*, <https://godly.com/pl/post/znajdując-skarb>.
 36. *Jest w tobie pęknięcie*, <https://godly.com/pl/post/jest-w-tobie-pekniecie>.
 37. *Co zrobię ze skarbem, który znalazłem?* <https://godly.com/pl/post/co-zrobię-ze-skarbem-który-znalazłem>.
 38. *Daj się złowić*, <https://godly.com/pl/post/daj-sie-złowić>.
 39. *Bóg postanowił stać się takim jak my*, <https://godly.com/pl/post/bog-postanowił-stać-się-takim-jak-my>.
 40. *Prorok przemawia zza grobu*, <https://godly.com/pl/post/prorok-przemawia-zza-grobu>.
 41. *Przemienienie*, <https://godly.com/pl/post/przemienienie>.
 42. *Przynieście mi je*, <https://godly.com/pl/post/przyniescie-mi-je>.
 43. *Pośród nocy, wśród burzy*, <https://godly.com/pl/post/posrod-nocy-posrod-burzy>.
 44. *On nie zgasi nawet nikłego płomyka*, <https://godly.com/pl/post/on-nie-zgasi-nawet-nikłego-płomyka>.

45. *Chrystus wziął na siebie przekleństwo krzyża*, <https://godly.com/pl/post/chrystus-wzial-na-siebie-przeklenstwo-krzyza>.
46. *Piotr miał jakiś problem z przebaczeniem – my też go mamy*, <https://godly.com/pl/post/piotr-mial-jakis-problem-z-przebaczeniem-my-tez-go-mamy>.
47. *Bogu bardziej zależy na Twoim zbawieniu niż Tobie samemu*, <https://godly.com/pl/post/bogu-bardziej-zalezy-na-twoim-zbawieniu-niz-tobie-samemu>.
48. *Jesteś oczkiem w głowie Pana Boga*, <https://godly.com/pl/post/jestes-oczkiem-w-glowie-pana-boga>.
49. *Nie opieraj się na swoich możliwościach*, <https://godly.com/pl/post/nie-opieraj-sie-na-swoich-mozliwosciach>.
50. *Każda chwila Twojego życia jest ważna – bo opowiadasz się w niej za Bogiem lub przeciw Niemu*, <https://godly.com/pl/post/kazda-chwila-twojego-zycia-jest-wazna-bo-opowiadasz-sie-w-niej-za-bogiem-lub-przeciw-niemu>.
51. *Twoje imię jest zapisane w sercu Ojca*, <https://godly.com/pl/post/twoje-imie-jest-zapisane-w-sercu-ojca>.
52. *Kochać – co to właściwie znaczy?* <https://godly.com/pl/post/kochac-co-to-wlasciwie-znaczy>.
53. *Nie odkładaj na później*, <https://godly.com/pl/post/nie-odkladaj-na-pozniej>.
54. *Czy umiesz podziękować Bogu za łaskę?*, <https://godly.com/pl/post/czy-umiesz-podziekowac-bogu-za-laske>.
55. *Gdyby taka historia zdarzyła się w naszej świątyni*, <https://godly.com/pl/post/gdyby-taka-historia-zdarzyla-sie-w-naszej-swiatyni>.
56. *Wystarczy, żeby wziął Cię za rękę*, <https://godly.com/pl/post/wystarczy-zeby-wzial-cie-za-reke>.
57. *Bóg potrzebuje mojej słabości*, <https://godly.com/pl/post/bog-potrzebuje-mojej-slabosci>.
58. *Nie wypływaj na jezioro bez Niego*, <https://godly.com/pl/post/nie-wyplywaj-na-jezioro-bez-niego>.
59. *Cichy bohater, bez którego cud nie mógłby się dokonać*, <https://godly.com/pl/post/cichy-bohater-bez-ktorego-cud-nie-moglby-sie-dokonac>.
60. *Jemu zależy na Tobie*, <https://godly.com/pl/post/jemu-zalezy-na-tobie>.
61. *Duch pozwala nam zrozumieć*, <https://godly.com/pl/post/duch-pozwala-nam-zrozumiec>.
62. *Odkryj w sobie Ducha życia!*, <https://godly.com/pl/post/odkryj-w-sobie-ducha-zycia>.
63. *Wybór w sercu Boga*, <https://godly.com/pl/post/wybor-w-sercu-boga>.

Inne:

1. *Młodszy kolega*, w: *Profesor i przyjaciel*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 47(2005), s. 124-126.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 296-297; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 737; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

RECENZJE

KS. RYSZARD SAWICKI*

***Diecezja Sejneńska (1818-1925). Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania*, red. T. Kowalewski, J. Łupiński, M. Niewiadomska, Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży, Łomża 2018, ss. 121.**

Rozbiory Polski w latach 1772 – 1793 – 1795 wpłynęły bezpośrednio na zmianę struktury organizacyjnej Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich. W ślad za zniszczeniem terytorialnej organizacji dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów władze zaborcze przystąpiły także do zmian dotychczasowego podziału administracyjnego Kościoła. W ich wyniku z części diecezji wileńskiej, żmudzkiej i łuckiej na terenie zaboru pruskiego powstała diecezja wigierska, która została erygowana w 1799 r. Jej organizacja nie okazała się zbyt trwała. Granice państwowe w Europie uległy kolejnym przesunięciom na mocy decyzji podjętych na Kongresie Wiedeńskim w 1815 r. Powstało Królestwo Polskie połączone unią personalną z Imperium Rosyjskim. Wymusiło to kolejną reorganizację struktur eklezjalnych. Nowy kształt diecezji miał pokrywać się z podziałem Królestwa Kongresowego na osiem guberni. Wpływy dyplomacji rosyjskiej odniosły zamierzony skutek. W 1818 r. diecezja wigierska zakończyła swoją egzystencję, a nową stolicę biskupią zlokalizowano w Sejnach, zaś diecezję zaborcze władze nazywały augustowską, podkreślając w ten sposób jej związek z nowo powstałą strukturą guberni. Diecezja sejneńska funkcjonowała przez cały wiek, aż do kolejnych zmian politycznych i odzyskania niepodległości przez Polskę i Litwę.

Przeżywany w 2018 r. jubileusz 200-lecia erygowania diecezji sejneńskiej stał się doskonałą okazją do podjęcia refleksji naukowej nad dziejami historycznej diecezji Kościoła rzymskokatolickiego, której owocem jest praca zbiorowa pt. *Diecezja Sejneńska (1818-1925). Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania* pod redakcją Tadeusza Kowalewskiego, ks. Józefa Łupińskiego

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl

i Magdaleny Niewiadomskiej. Praca została opublikowana w Wydawnictwie Państwowej Wyższej Szkoły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży. Jej recenzentami byli ks. dr hab. Waldemar Gliński, prof. UKSW i ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM. Książka jest owocem badań naukowych autorów z Polski i zagranicy, dotyczących ważnych, choć mniej znanych postaci i wydarzeń z historii. Studia i szkice zostały dedykowane ks. prof. Witoldowi Jemielitemu, cenionemu łomżyńskiemu historykowi.

Autorem pierwszego tekstu pt. „Administracyjne, prawne oraz historyczne uwarunkowania powstania i funkcjonowania nazwy diecezji w Sejnach” jest ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz, dyrektor Filii w Ełku Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Przywołuje on bullę erekcyjną „Ex imposita nobis” papieża Piusa VII z 30 czerwca 1818 r. Podejmuje ważną kwestię kontrowersji wokół samej nazwy diecezji, bowiem w historiografii kościelnej można spotkać się z kilkoma jej określeniami, co wynika z braku jednoznaczności dostępnych źródeł. Ks. Prof. W. Guzewicz powołując się na dokumenty papieskie i opowiada się za poprawnością nazwy: „diecezja sejneńska czyli augustowska”.

Kilka kolejnych artykułów koncentruje się wokół sylwetek biskupów diecezji sejneńskiej. Pasterze ci wnieśli znaczący wkład w życie religijne i społeczne nie tylko partykularnego Kościoła Sejneńskiego, ale i Powszechnego.

Prof. zw. dr hab. Mieczysław Jackiewicz, wybitny specjalista w zakresie literaturoznawstwa polsko-litewskiego i polsko-białoruskiego oraz tłumacz literatury litewskiej i rosyjskiej, wprowadza czytelników w godną zainteresowania polskojęzyczną twórczość bp. Antanasa Baranaukasa (1835-1902) przypadającą na lata 1851-1858. Pasterz diecezji sejneńskiej uznawany jest za pierwszego litewskiego poetę romantycznego i pierwszego litewskiego poetę, który sprzeciwiał się władzy cara. Jest autorem poematu romantycznego „Borek oniksztżyński”, inspirowanego „Panem Tadeuszem” Adama Mickiewicza. Znajomość języka polskiego wyniósł z domu rodzinnego, gdzie rozmawiano po polsku. Opracowanie jest zachętą do sięgnięcia po jego polskojęzyczne utwory wierszowane, których napisał prawie dziewięćdziesiąt. Ich tematyka jest dość zróżnicowana. Są to utwory okolicznościowe: życzenia imieninowe i noworoczne, opisy piękna przyrody litewskiej, wiersze zawierające motywy filozoficzne, moralne i religijne czy też utwory kierowane bezpośrednio do członków rodziny lub pisane dla przyjaciół-poetów.

Kolejny artykuł dotyczy tej samej postaci bp. Antoniego Baranowskiego, lecz prezentuje go z zupełnie innej perspektywy – jako teologa i matematyka. Tego zadania podjął się dr hab. Dariusz Surowik, prof. PWSiP i rektor tej uczelni. Logik i matematyk ukazał sejneńskiego pasterza jako osobę mającą „znaczące wyniki w obszarze matematyki, zwłaszcza w teorii liczb oraz badaniach nad pojęciem nieskończoności”. Przyszły ordynariusz sejneński, absolwent Seminarium Duchownego w Worniach i Carskiej Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu posiadał tytuł magistra teologii. Swoją

wiedzę pogłębiał na katolickich uniwersytetach w Monachium, Rzymie, Innsbruku i Louvain. Autor opracowania dokonał szczegółowej analizy wprowadzonego przez bp. Antoniego Baranowskiego pojęcia progresji transcendentnej, a także przedstawił uzyskane wyniki w zakresie teorii liczb pierwszych. Według prof. D. Surowika, pasterz diecezji sejneńskiej, choć nie miał wykształcenia matematycznego, to był niewątpliwie erudyta, a „jego zainteresowanie matematyką i uzyskane wyniki świadczą o bardzo analitycznym umyśle oraz o głębokiej intuicji badacza”.

Ks. dr Adam Szot – historyk, wykładowca Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego i kustosz Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku – jest autorem ciekawego opracowania materiałów źródłowych zatytułowanego: „Korespondencja między pasterzami diecezji sejneńskiej u progu niepodległości Polski”. Artykuł prezentuje dwadzieścia sześć listów biskupa sejneńskiego Antoniego Karasia, adresowanych do Księdza Kanonika, a następnie Biskupa Sufragana Romualda Jałbrzykowskiego. Listy te dotyczą jednostronnej korespondencji z lat 1918-1920 i stanowią cenne źródło historyczne w odniesieniu do ostatnich lat istnienia diecezji sejneńskiej. Po pierwszej wojnie światowej diecezja znalazła się w niezwykle skomplikowanym położeniu. Jej północna – litewskojęzyczna część znalazła się poza granicami Polski, a dotychczasowy biskup ordynariusz został deportowany do nowo powstałego Państwa Litewskiego. Ks. kan. Romuald Jałbrzykowski w 1918 r. został mianowany sufraganem diecezji sejneńskiej, który pełnił faktyczną władzę w południowej – polskojęzycznej części diecezji. Opracowanie źródłowe, opatrzone wstępem i komentarzem, wydobywa cenne epizody korespondencji między hierarchami.

Kolejne opracowanie naukowe dotyczy jednego z sufraganów sejneńskich – bp. Józefa Hollaka (1812-1890). Jako „Apostoła Polski i Litwy XIX w.” prezentuje go ks. dr hab. Kęstutis Žemaitis, kapłan diecezji wilkowskiej, profesor Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie. Historyk zaznaczył, że bp J. Hollak: „Wyrósł na Litwie, a po osiągnięciu dojrzałego wieku, swoje siły poświęcił wiernym w Królestwie Polskim. Litwie ofiarował ostatnie lata swojego życia”. Hierarcha ten jest przykładem tego, że Kościół jest powszechny, a duchowni z jednakową miłością powinni służyć wiernym różnych narodowości i języków. Poza działalnością pastoralną w różnych placówkach duszpasterskich znany jest jako kapelan Instytutu Głuchoniemych w Warszawie i autor podręczników dla głuchoniemych.

Interesujący artykuł dotyczący materialnego dziedzictwa diecezji sejneńskiej stanowi opracowanie ks. dr. hab. Józefa Łapińskiego, prof. UKSW – kierownika Katedry Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie – „Neogotyckie budowle sakralne w północno-wschodniej części Królestwa Polskiego z przeł. XIX/XX w. projektu Józefa Piusa Dziekońskiego”. Jego autor podkreśla, że budownictwo sakralne w diecezji sejneńskiej, podobnie jak w całym Królestwie Polskim, w XIX w. było nieustannie ograniczane

przez władze carskie. Przemiany polityczne w Rosji na przełomie XIX i XX w. zaowocowały tzw. ukazem tolerancyjnym, który pozwalał na wznoszenie nowych, neogotyckich budowli sakralnych. Jednym z najbardziej znanych architektów świątyń był Józef Pius Dziekoński. Artykuł jest próbą analizy jego projektów kościołów oraz ich ośmiu realizacji na wspomnianym terenie.

Autor ostatniego przedłożenia – dr Algimantas Katilius, historyk, pracownik naukowy Instytutu Historii Litwy w Wilnie – podjął ważne zagadnienie: „Kształcenia duchowieństwa katolickiego w seminarium duchownym w Sejnach (XIX w. – początek XX w.)”. Litewski badacz podkreśla, że edukacja duchowieństwa zawsze stanowiła istotny aspekt działalności Kościoła. Opracowanie to dotyczy formacji duchowieństwa diecezji sejneńskiej na przełomie XIX i XX w. Autor przywołał okoliczności powołania i kontekst funkcjonowania seminarium duchownego w Sejnach, działania władz carskich na rzecz rusyfikacji kandydatów do kapłaństwa, relacje pomiędzy polskimi i litewskimi alumnami, a także dalsze kształcenie duchownych na studiach zagranicznych. Podał liczne przykłady wykształconych w Sejnach kapłanów zaliczanych do elit polskiej i litewskiej inteligencji, mającej ogromny wpływ na różne dziedziny życia społecznego.

Niniejsza praca zbiorowa poświęcona diecezji sejneńskiej prezentuje aktualne badania naukowe specjalistów reprezentujących różne dziedziny i dyscypliny naukowe. Wpisuje się w nurt ważnych badań interdyscyplinarnych w zakresie dziejów i organizacji Kościoła łacińskiego w Polsce w okresie niewoli narodowej. Autorami niniejszych opracowań są reprezentanci różnych ośrodków naukowych w Polsce i na Litwie. Opublikowane prace badawcze niejednokrotnie wymagały czasochłonnnych kwerend licznych materiałów w zbiorach archiwalnych państwowych i kościelnych w Polsce i za granicą. Kolejne artykuły ukazują bogate dziedzictwo historycznej diecezji, przechodząc momentami w badania prozopograficzne poświęcone jej biskupom. Wzbogacają dorobek historiograficzny w zakresie dziejów diecezji sejneńskiej. Myślę, że praca ta wzbudzi uwagę polskich i litewskich historyków Kościoła na dzieje diecezji sejneńskiej, która w 2009 r. „odżyła” jako stolica tytularna przydzielona abp. Janowi Romeo Pawłowskiemu. Opracowanie to zainteresuje z pewnością także miłośników historii regionalnej.

KS. MARCIN SIENKOWSKI*

Jacek Salij OP, *Wiara i teologia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2017, ss. 232.

Ojciec Jacek Salij (ur. 1942) to znany dominikanin, profesor zwyczajny teologii, wykładowca Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor licznych publikacji w dziedzinie teologii i duchowości.

Omawiana tu książka jego autorstwa stanowi zbiór tekstów, które były publikowane w latach 2005-2016. Składa się na nią dwanaście artykułów oraz nota bibliograficzna. Niestety brakuje w niej słowa wprowadzającego. Nota bibliograficzna zawiera informacje o tym, kiedy i gdzie były publikowane poszczególne teksty.

Wszystkie artykuły dadzą się przyporządkować do jednego z dwóch rodzajów zagadnień, które znalazły się w tytule książki. Są nimi wiara i teologia. Dlatego niniejsza recenzja jest omówieniem kolejnych tekstów wedle tego podziału. Najpierw zostaną omówione publikacje poświęcone wierze, a następnie teologii. Przy czym będzie to próba ustalenia, w jaki sposób Autor rozumie wiarę, a w jaki teologię. A wiedzieć należy, że jedno nie jest drugim.

W ustaleniu tego, czym jest wiara, najbardziej pomocny jest pierwszy artykuł zatytułowany „Co to jest wiara?”. Sądząc nie tylko po przypisach powstał on głównie w oparciu o *Sumę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu. Najpierw jest w nim mowa o tym, czym wiara nie jest. Zdaniem Salija, wiara nie jest światopoglądem, nie jest też posiadaniem przekonań religijnych. Wiara jest zdolnością do realnych kontaktów z Bogiem. Należy jednak zauważyć, że na określenie wiary istnieją dwa słowa w j. łacińskim: *fides* oraz *credere*, co po polsku oddaje się jako wiara i wierzyć. Najczęściej mówi się o wierze w sensie czynności, czyli aktów wiary. Św. Tomasz z Akwinu podaje trzy rodzaje aktów wiary: „wierzyć, że”, „wierzyć Bogu” i „wierzyć w Boga”. Najistotniejszy z nich to ten, który oznacza wiarę w celu zjednoczenia się z Bogiem. Na tle trzech aktów wiary sama wiara jawi się jako sprawność duchowa, dzięki której

* ks. Marcin Sienkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski.marcin@interia.pl

zaczyna się życie wieczne, a umysł uznaje za prawdę to, co nieoczywiste. Podobne określenie wiary zawiera List do Hebrajczyków 11, 1. Salij dostrzega, że po okresie reformacji wiara tego typu została błędnie rozumiana, gdyż sprowadzono ją wyłącznie do poziomu przekonań. Tymczasem jest ona podstawą rzeczy przyszłych. Takiego stanowiska broni również papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* (nr 7-9), o czym informuje Salij.

W tekście pt. „W co mamy wierzyć?” Autor podejmuje problem utraty wiary. Najczęstszym powodem zaniku wiary jest zwątpienie w istnienie Boga, a właściwie w nieprawdziwe o Nim wyobrażenia. Dlatego wiara w Boga oznacza uznanie w Nim podstawy całej rzeczywistości i ostateczne źródło sensu. Ponadto odrzucenie Boga łączy się z podeptaniem człowieczeństwa. W konsekwencji niewiara w Boga prowadzi do niewiary w rozum.

Interesujące spostrzeżenia na temat wiary znajdują się artykuły zatytułowanym „Pytanie o światło wiary”. Obok światła wiary (*lumen fidei*) Autor wylicza i wyjaśnia znaczenie innych rodzajów światła. Mówi m.in. o świetle rozumu (*lumen intellectus*) i o świetle chwały (*lumen gloriae*). Dzięki światłu rozumu człowiek może poznawać prawdę i dobro, a także istnienie Boga. Naturalne światło rozumu jest w stanie doprowadzić do istnienia przyczyny (Boga) dla istniejących skutków. Z kolei – wyjaśnia Salij przywołując papieża Franciszka – światło wiary jest światłem z zewnątrz. Jego źródłem jest zmarłychwstały Chrystus. To światło może rozświetlić całe życie łącznie z ciemnością śmierci. Istotne z punktu widzenia jedności poznania ludzkiego są relacje, jakie zachodzą między tymi rodzajami światła. Po pierwsze, światło wiary nie niszczy światła rozumu, lecz je doskonali, a co za tym idzie, jedno nie jest przeciwne drugiemu. Po drugie, światło wiary nie jest jednakowe a zróżnicowane u poszczególnych wierzących. Po trzecie, światło wiary może być zaciemnione przez grzech. Wreszcie światło chwały służy do oglądania Boga w Jego istocie, co dokonuje się w niebie.

Z tekstu pt. „Mądrościowy wymiar teologii” dowiadujemy się, czy jest teologia. Wprawdzie Autor nie wspomina o rozróżnieniu teologii na naturalną i objawioną, jednakże deklaruje, że przedmiotem jego rozważań jest teologia chrześcijańska. Najogólniej rzecz ujmując rozumie ją jako refleksję nad Bożym objawieniem podejmowaną w świetle wiary. Zauważa również, że dziedzina ta stanowi autonomiczną część poznania ludzkiego. Gdy się ją eliminuje, wówczas na teren jej badań wkraczają inne dyscypliny ze szkodą dla siebie i samej teologii.

Podobne określenia teologii znajdujemy w tekście pt. „Teologia czasu próby”. Teologia chrześcijańska (katolicka) jest tam rozumiana jako „uporządkowana, dokonywana w posłuszeństwie Bożemu objawieniu oraz w łączności z Kościołem, refleksja nad wiarą” (s. 74). Salij podkreśla, że teologia nie może być uprawiana bez wiary (teologa). W tym artykule wyjaśnia, że celem uprawiania teologii jest zbliżenie do Boga. W związku z tym teologia zawężona tylko do aspektu teoretycznego jest nieporozumieniem. Poza żywią wiarą nie

ma teologii. Teologia domaga się praktyki, czyli życia. Stąd mówi się o „teologii życia”. W pełni zaangażowany jest w nią nie tylko rozum, ale również wola (miłość).

Z punktu widzenia relacji wiary i rozumu interesujące treści zawiera artykuł: „Jakiej filozofii potrzebuje teologia?”. Salij głosi, że nie ma teologii bez filozofii. Każde myślenie łącznie z teologicznym jest zanurzone w jakiejś filozofii. Odcinanie się od niej jest o tyle niebezpieczne, o ile teolog pozbawia siebie świadomości filozofii, w której jego teologia jest zakorzeniona. Nieświadomy filozofii może znaleźć się w kręgu myślenia błędnego lub niezgodnego z wiarą. Salij ponownie akcentuje, że metody, którymi w poznaniu posługuje się rozum ludzki (filozofia), mogą również doprowadzić do poznania tego, że Bóg istnieje. Stanowisko, które pomija naturalne zdolności poznawcze człowieka w sprawach dotyczących Boga nazywa się fideizmem. Przy czym fideizm nie znajduje potwierdzenia na kartach Pisma św. Biblia odrzuca fideizm.

Relacja filozofii i teologii jest korzystna dla obu tych dziedzin. W zasadzie teologia może się łączyć z dowolną filozofią, ale nie z każdą wychodzi jej to na korzyść. Bywają systemy filozoficzne, które teologię pozbawiają autonomii albo wypaczają jej treści (np. teologia wyzwolenia). Salij zauważa, że obecnie relacja obu tych dziedzin przeżywa trudny okres. Filozofia współczesna przeziąknięta jest agnostycyzmem, a nawet agresywną niechęcią wobec wiary religijnej. Dlatego nie milkną postulaty, aby filozofia odzyskała wymiar mądrościowy, który polega na poszukiwaniu ostatecznego i całościowego sensu rzeczywistości. Filozofa tego typu jest zdolna twórczo współpracować z teologią. Odwaga wiary domaga się odwagi rozumu. Jedno spleta się i wiąże z drugim.

„Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?” – to tytuł kolejnego artykułu w dużym stopniu korespondującego z poprzednimi. Znajdujemy w nim określenie teologii chrześcijańskiej jako realizowanej w wierze refleksji nad Bożym objawieniem, które ostatecznie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Zatem teologiem może być tylko ten, kto w Chrystusa wierzy naprawdę. Kto zaś odrzuca prawdy wiary chrześcijańskiej lub je modyfikuje, ten nie jest teologiem, a raczej antyteologiem. Wobec niebezpieczeństwa naruszenia nauki Kościoła Salij wyjaśnia, jaką rolę pełni w nim Duch Święty. W bardzo interesujący sposób tłumaczy również kwestię uprawiania myśli religijnej poza Kościołem. Jego zdaniem, nie każda myśl religijna zrodzona poza Kościołem jest teologią. Na pewno nie jest nią taka myśl, która została sformułowana przeciwko wierze Kościoła.

Do myślenia daje problem postawiony w artykule pt. „Ostateczny sens dobra czynionego przez niewierzących. Uwagi na temat nieporozumień wokół wersetu Rz 14,23”. W Biblii Tysiąclecia werset ten brzmi: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”. Natomiast Salij zauważa, że we wcześniejszych przekładach w miejscu słowa „przekonanie” występuje „wiera”. Dlatego problematyczne pozostaje stwierdzenie, że cokol-

wiek nie jest z wiary, jest grzechem. Absurdem byłoby uznawać dobre czyny niewierzących za grzech. Grzech pierworodny nie zniszczył naturalnej zdolności człowieka do czynienia dobra, ale ją osłabił. Natomiast wiara (*fides*) to nie to samo co jej akty (*credere*). Chodzi więc o to, czy w niewierze można czynić dobro? Okazuje się, że można czynić takie dobro, które nie ma związku z celem ostatecznym. Natomiast nie można, jeśli mowa o dobru najwyższym przekraczającym naturalne zdolności człowieka. Dobro najwyższe domaga się czynów, które wypływają z wiary i miłości.

„Dwa rodzaje niewierzących” to krótki tekst, w którym Salij zauważa, że istnieją tacy niewierzący, którzy są wrogo nastawieni do wiary, a zarazem np. mają znajomych księży. Drugą grupę stanowią niewierzący, którzy uważają religię za coś pozytywnego, a nawet podzielają niektóre poglądy Kościoła. Zdaniem Salija, w dyskusji z przeciwnikami wiary mogliby oni argumentować na rzecz wiary, ale z innego punktu widzenia, co podnosiłoby wartość poglądów chrześcijańskich jako istotnych dla człowieka w ogóle, a nie tylko dla Kościoła.

O apostołstwie, czyli posłaniu jest mowa w artykule zatytułowanym „Razem z Jezusem głosić Dobrą Nowinę. Teologiczne podstawy apostołstwa”. Pierwszym apostołem jest sam Jezus. Miłość Ojca stanowi źródło apostołstwa. W tym kontekście Salij podejmuje problem zbawienia ludzkości poprzez Wcieleń. Tłumaczy, że Bóg mógł dokonać zbawienia samą tylko decyzją swojej woli. Jednakże w to dzieło postanowił zaangażować także człowieczeństwo, stając się człowiekiem. W ten sposób zaprasza również nas do udziału w Jego apostołstwie, a przez to do szacunku wobec człowieczeństwa, jaki On ma dla godności ludzkiej. Udział w posłaniu zbawczym Salij nazywa wywyższeniem człowieka. Wiara w Boga mogłaby się rozszerzać i bez naszego zaangażowania, ale głoszenie Chrystusa jest zaszczytem dla człowieka. Udział w Jego apostołstwie ma ten, kto został przez Niego posłany, głosi Jego naukę i upodabnia się do Niego.

Nie ulega wątpliwości, że Jezus dużo się modlił. Natomiast nie modlił się z uczniami, a zazwyczaj na osobności, zauważa Salij w tekście pt. „Dlaczego Pan Jezus tak wiele się modlił?”. A gdy zapraszał uczniów w odosobnione miejsce i tam się modlił, to w tym celu, aby widzieli Go modlącego się i sami poczuli się zaproszeni do modlitwy.

Ostatni artykuł poświęcony jest Janowi Pawłowi II jako teologowi. Przytoczonych jest w nim wiele wypowiedzi papieża na temat teologii. Streszczają się one w sformułowaniu, że teolog to przede wszystkim człowiek wierzący, który czyni refleksję nad wiarą, a dzięki temu zacieśnia więź z Chrystusem. Jan Paweł II nie tylko wyjaśniał, czym jest teologia i kim jest teolog, ale również realizował to, co rozumiał pod tymi pojęciami.

W tym tekście Salij przybliżył m.in. stosunek wiary i rozumu, jaki wypracował Jan Paweł II. Zasadniczą cechą poglądów, twórczości i teologii papieża jest zaufanie do prawdy. Odkrywa ją zarówno rozum, jak i wiara. W jego prze-

konaniu wiara nie lęka się rozumu, lecz szuka jego pomocy, a rozum m.in. porządkuje wiarę. Oryginalność teologii Jana Pawła II nie polega na tym, że formułował nowe idee, ale na tym, że wiernie głosił naukę Kościoła.

Podsumowując należy podkreślić, że książka Jacka Salija jest bardzo interesująca i godna polecenia z wielu względów. Po pierwsze, dostarcza ważnych wniosków w dziedzinie rozumienia wiary i teologii, wiary i rozumu, cz też teologii i filozofii. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie one są wynikiem długoletniego i wnikliwego zgłębiania tych zagadnień. Po drugie, samo czytanie daje satysfakcję ze zrozumienia treści i sprawia przyjemność, gdyż język jest precyzyjny, jasny i prosty. Mówić o teologii językiem skierowanym również do nieteologów jest wyrazem nieprzeciętnego opanowania zarówno tematu, jak i przekazu. O innych walorach pokrótce scharakteryzowanej tu książki przekona się ten, kto po prostu sam sięgnie po „Wiarę i teologię”.

SPRAWOZDANIA

KS. ARTUR HAŁUCHA*

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”, Kodeń, 6-8 października 2019 r.

W dniach 6-8 października 2019 r. Oblaci Maryi Niepokalanej (OMI) z Sanktuarium Matki Bożej w Kodniu, gościli członków Stowarzyszenia Homiletów Polskich, zebranych na Konferencji Naukowej nt. *Dobra Nowina w multimedialnym świecie*. Spotkanie zorganizowało Stowarzyszenie Homiletów Polskich przy współpracy następujących podmiotów: Wydziału Teologicznego KUL JP II: Katedra Homiletyki Religijnej, Wydziału Teologicznego UPJP II: Katedra Komunikacji Religijnej, Wydziału Teologicznego UŚ: Katedra Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki.

Każdy dzień obrad rozpoczął się mszą św. koncelebrowaną, podczas której była głoszona homilia. Konferencja została przeprowadzona w czterech sesjach wykładowych, po cztery wystąpienia w każdej. Pierwszy dzień obrad rozpoczął prezes SHP – ks. Henryk Sławiński, który przywitał zebranych zaznaczając, że realizujemy temat *Dobra Nowina*, a nie *kasandryczna*, czyli niszcząca. Następnie głos zabrał ks. Tomasz Wielebski (UWM), przewodniczący Pastoralistów Polskich. Zaproponował zebrany współtworzenie drugiego kongresu pastoralnego, wspólnego dzieła pastoralistów, katechetyków, liturgistów i homiletów. Zaprosił także do tworzenia zespołu roboczego, który przygotowałby kongres na dzień 21-23 września 2021 r. Pomysł spotkał się z aprobatą zgromadzenia.

Na moderatora pierwszej sesji został wybrany ks. Leszek Szewczyk. Pierwsze wystąpienie zatytułowane: *Trwała wartość słowa pisanego w multimedialnym świecie*, wygłosił ks. Henryk Sławiński. Kolejnymi prelegentami pierwszej części konferencji tego dnia byli: ks. Adam Kalbarczyk (*Kazanie jako „otwarte dzieło sztuki”. Homiletyka internetowa*), ks. Andrzej Draguła (*SMS z nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy parakazno-*

* ks. Artur Hałucha – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2849-9945>; e-mail: arturek5@op.pl

dziejskie w mediach społecznościowych), ks. Maciej Szczepaniak (*Sposoby ewangelizacji radiowej w ujęciu synchronicznym i diachronicznym*). Drugą część rozpoczął ks. Leszek Szewczyk (*Głoszenie Dobrej Nowiny w radiu publicznym. Analiza treści programów religijnych w Radiu Katowice*), kolejno ks. Jerzy Swędrowski (*Dobra Nowina transmitowana z kościoła pod wezwaniem św. Krzyża w Warszawie*), kinematograf ks. Marek Lis (*Dobra Nowina w filmie*) oraz ks. Bartłomiej Kuźnik (*Telewizja KTO jako narzędzie ewangelizacji i formacji*). Dyskusji panelowej po dwóch pierwszych częściach konferencji ton nadali nestorzy homiletyki polskiej: ks. Jan Twardy i ks. Kazimierz Panuś, honorowi członkowie SHP.

W drugim dniu obrad przewodniczący wyznaczył prowadzącego sesję w osobie ks. Jerzego Swędrowskiego. Jako pierwszy zabrał głos ks. Artur Hałucha (*Wykorzystanie mediów w przepowiadaniu do osób z deficytem słuchu w Polsce*). Kolejnymi prelegentami tego dnia byli: ks. Sebastian Wiśniewski (*Dobra Nowina w krótkich filmach internetowych dla dzieci, na przykładzie ewangelizacyjnego projektu teatru pacynek pt. „Kubuś i Tereska”*), s. Mariola Michalak (*Multimedia w ewangelizacyjnej posłudze benedyktynek misjonarek*), ks. Tomasz Wieczorek (*Arcybiskup Fulton Sheen program „The live worth Living”*), ks. Philippe De Rycke – ksiądz z Belgii (*New katolik publishing house in Nederland*), ks. Ryszard Krauze (*„Word on Fire” jako przykład przekazu Ewangelii w świecie nowych mediów*), ks. Arkadiusz Cygański (*Od interakcji wirtualnej w e-społeczności do formacji realnej we wspólnocie eklezjalnej. Możliwości i zagrożenia w głoszeniu Ewangelii przez multimedia społecznościowe dla budowania Kościoła*), ks. Witold Ostafiński (*Kaznodzieja coach czy influencer? Kogo preferuje współczesny odbiorca medialny?*).

W czasie dyskusji panelowej ks. Plusa zadał pytanie dotyczące sensowności przepowiadania w Internecie, ks. Kazimierz Panuś kontynuował jego myśl pytaniem: Jak długo żyje kazanie internetowe, czy do czasu dostępności w mediach, czy kończy się z chwilą jego wygłoszenia na żywo, czy też pierwszego wyświetlenia? Ks. Andrzej Draguła nawiązując do tak postawionego pytania dał do zastanowienia: Czy w niedługim czasie nie zaistnieje mechanizm zaspokajania potrzeb duchowych w świecie wirtualnym, bez realizacji ich w życiu codziennym, a tylko w sferze pragnień? Czy nie za bardzo ufamy przekazowi medialnemu w ewangelizacji i rozbudzaniu w ten sposób potrzeb duchowych jako jakiejś estetyki. W trakcie dyskusji głos zabrali także ks. Tomasz Wieczorek i ks. Witold Ostafiński. Gość z Belgii ks. Philippe De Rycke omówił temat poszukiwania nowych form przepowiadania Słowa Bożego.

Konferencję podsumował prezes SHP, ks. Henryk Sławiński, zachęcając zgromadzonych do głoszenia słowa Bożego z godnością i mocą na wszelkie możliwe sposoby, korzystając z osiągnięć współczesnej techniki. Docenił także wartość słowa pisanego, zachęcając do wydawania homilii, bo *słowa są ulotne, a teksty trwałe*.

LISTA RECENZENTÓW: „Studia Elckie” 21(2019), nr 1-4 THE LIST OF REVIEWERS: “Studia Elckie” 21(2019), no. 1-4

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim Recenzentom za podjęty przez nich trud i wnikliwe uwagi na temat prac opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2019 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy do następujących osób:

The Editorial Board of “Studia Elckie” wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in 2019 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

- dr hab. Barbara Strzałkowska
- dr hab. Imelda Chłodna-Błach
- dr hab. Joanna Zajkowska
- dr hab. Małgorzata Łosiewicz, prof. UG
- dr hab. Marek Smoliński, prof. UG
- dr hab. Piotr Stanisław Mazur, prof. AIK
- ks. dr hab. Andrzej Jacek Najda, prof. UKSW
- ks. dr hab. Dariusz Henryk Pater, prof. UKSW
- ks. dr hab. Dariusz Kurzydło, prof. UKSW
- ks. dr hab. Dominik Ostrowski, prof. PWT
- ks. dr hab. Jarosław Woźniak
- ks. dr hab. Jerzy Sikora, prof. UKSW
- ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW
- ks. dr hab. Krzysztof Burczak, prof. KUL
- ks. dr hab. Krzysztof Orzeszyna, prof. KUL
- ks. dr hab. Leszek Wilczyński, prof. UAM
- ks. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM
- ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
- ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL
- ks. dr hab. Rafał Bednarczyk
- ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, prof. PWT
- ks. dr hab. Roman Szewczyk
- ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM
- ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW
- ks. dr hab. Tadeusz Syczewski, prof. KUL
- ks. dr hab. Wiesław Kraiński, prof. UMK
- ks. dr hab. Włodzimierz Bielak, prof. KUL
- ks. prof. dr hab. Adam Skreczko
- ks. prof. dr hab. Florian Lempa
- ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński

- ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski
- ks. prof. dr hab. Jan Walkusz
- ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk
- ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel
- ks. prof. dr hab. Władysław Nowak
- ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz
- ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz
- PhD Paweł Tarasiewicz, Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA
- prof. dr hab. Ewa Rogowska-Cybulska
- prof. dr hab. Jan Wiktor Sienkiewicz
- prof. dr hab. Piotr Jaroszyński

SPIS TREŚCI: „STUDIA ELCKIE” 21(2019), NR 1-4
CONTENTS: „STUDIA ELCKIE” 21(2019), NO. 1-4

„Studia Elckie” 21(2019), nr 1

Od Redakcji / Editorial 5-7

Nauki teologiczne / Theological Sciences

ks. Zbigniew **Grochowski**, *Cinque discepoli, radunati ai piedi della croce, accompagnano Gesù morente come il vero e autentico Maestro (Gv 19, 24h-27) / Five Disciples, gathered at the Foot of the Cross, accompany dying Jesus as the true and authentic Master (John 19:24h-27)* 11-26

ks. Maciej **Jaszczołt**, *Bóg, który mówi do serca. Sposób działania Boga wobec niewiernego Izraela w Oz 2, 16 / God Who Speaks to the Heart. The Way God Acts Towards Unfaithful Israel in Hosea 2:16* 27-37

Algimantas **Katilius**, *Wychowankowie seminarium duchownego w Sejnach – twórcy niepodległej Litwy / Alumni of the Seminary in Sejny – Founders of Lithuanian National Independence* 39-46

ks. Tomasz **Kopiczko**, ks. Marcin **Sieńkowski**, *Czasopismo naukowe diecezji elckiej „Studia Elckie” w dwudziestoletniej służbie nauce i Kościołowi 1999-2018 / A Scientific Journal of the Elk Diocese “Studia Elckie” in Twenty Years of Service to Science and the Church 1999-2018* 47-64

ks. Michał **Zybała**, *Jordan jako prefiguracja wtajemniczenia chrześcijańskiego. Przykład geografii zbawienia / The Jordan as a Prefiguration of Christian Initiation. An Example of the Geography of Salvation* 65-81

Miscellanea

Anna **Naplocha**, *Metaforyczne znaczenie wilka w kontekście samotności i osamotnienia bohaterów utworów „Samotność wilków” Marka Harnego oraz „Pogromcy wilków” Christopha Ransmayra i Martina Pollacka / The Metaphorical Significance of the Wolf in the Context of the Feeling of Solitude of the Characters of “The Solitude of Wolves” by Marek Harny and “The Wolf Hunter” by Christoph Ransmayr and Martin Pollack* 85-100

Wisław Jan **Wysocki**, *Sejny a niepodległość / Sejny and Independence* 101-115

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech **Guzewicz**, *Wykaz publikacji ks. prof. dra hab. Wojciecha Guzewicza za lata 2013-2017 / The List of Publications of Fr. Prof. Wojciech Guzewicz in 2013-2017* 119-132

ks. Marcin Sieńkowski , <i>Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe / Bibliography of the Scientific Journal of the Elk Diocese “Studia Elckie” 1999-2018: Scientific Articles</i>	133-163
---	---------

ks. Marcin Sieńkowski , <i>Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: materiały, recenzje, sprawozdania, Od Redakcji, miscellanea / Bibliography of the Scientific Journal of the Elk Diocese “Studia Elckie” 1999-2018: Materials, Reviews, Reports, Editorial, Miscellanea</i>	165-183
--	---------

Sprawozdania / Reports

ks. Tomasz Kopiczko , <i>Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich” z działalności czasopisma w latach 2016-2018</i>	187-188
--	---------

„Studia Elckie” 21(2019), nr 2

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	193
--------------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

Grzegorz Ćwikliński , <i>Miejsca święte a współczesna sztuka sakralna. Problem właściwej organizacji przestrzeni kultu liturgicznego w ustawodawstwie kościelnym po Soborze Watykańskim II / Sacred Places and Modern Religious Art. Issues of Organization of Sacred Space in the Context of Ecclesiastical Law after the Second Vatican Council</i>	197-210
--	---------

ks. Łukasz Kowalski , <i>Wybrane aspekty usprawiedliwienia i pojednania człowieka z Bogiem według pieśni wielkopostnych ze śpiewnika Siedleckiego / Selected Aspects of the Reconciliation of Man with God according to the Lent Songs from Siedlecki's Songbook</i>	211-230
---	---------

Bradford McCall , <i>Necessary, Kenotically-donated, & Self-giving Love</i>	231-241
--	---------

Kamil Michaluk , <i>Geneza i funkcjonowanie Ligi Katolickiej w diecezji lubelskiej (1927-1929) / The Genesis and Functioning of the Catholic League in Diocese of Lublin (1927-1929)</i>	243-258
---	---------

ks. Paweł Zieja SAC, <i>Piekło według Biblii i nauczania Kościoła katolickiego / Hell according to the Bible and the Teaching of the Catholic Church</i>	259-271
---	---------

Miscellanea

Bartłomiej Borek , <i>„Próżne nam były Kasandry wołania”. O wybranych inspiracjach antykiem w twórczości Wincentego Korab-Brzozowskiego / “We couldn't hear Cassandra's Calling”. On Selected Inspirations with Antiquity in the Works of Wincent Korab-Brzozowski</i>	275-292
---	---------

Justyna Syber , <i>Sytuacja dziecka jako świadka w procesie karnym – ochrona prawna dziecka w postępowaniu sądowym / The Situation of a Child as a Witness in a Criminal Trial – The Legal Protection of a Child in Court Proceedings</i>	293-303
--	---------

Recenzje / Reviews

ks. Marcin Sieńkowski , <i>Gary Gutting, Wiara i filozofia. Rozmowy współczesnych filozofów o Bogu</i> , przeł. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017, ss. 238.	307-310
--	---------

Sprawozdania / Reports

ks. Ryszard Sawicki , <i>Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Osoba i nauczanie św. Jana Pawła II w odbiorze alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Elku”, Elk, 27 maja 2019 r.</i>	313-316
---	---------

„Studia Elckie” 21(2019), nr 3

Od Redakcji / Editorial	321
-------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

o. Krzysztof Ferenc CSSp, <i>Bóg w Księdze Jonasza / God in the Book of Jonah</i> ...	325-341
Tomasz Naruszewicz , <i>Spółeczno-religijna rola pierwszych parafii na obszarze dzisiejszej Suwalszczyzny / The Socio-religious Role of the First Parishes in the Area of Today's Suwałki Region</i>	343-361
ks. Marcin Sieńkowski , <i>Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne / The Conception of Will and the Understanding of Faith. A Realistic, Apriorical and Positive Approach</i> ...	363-384
Piotr Wojnicz , <i>Pozycja prawna oraz apostołstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim / Legal Position and Apostolate of Lay Faithful in the Roman Catholic Church</i>	385-401
ks. Mateusz Wójcick , <i>Historia i znaczenie przygotowania darów ofiarnych / Preparation of the Offering – Its History and Meaning</i>	403-413

Miscellanea

Małgorzata Król , <i>Status nasciturusa w polskim porządku prawnym – wybrane aspekty prawne / Nasciturus's Status in the Polish Legal System – A Selection of Legal Aspects</i>	417-427
ks. Wojciech Wojtyła , <i>Miłość ojczyzny i wychowanie patriotyczne w ujęciu Karola Libelta (1807-1875) / The Love of Fatherland and the Patriotic Education According to Karol Libelt (1807-1875)</i>	429-439

Recenzje / Reviews

- Ryszard **Skawiński**, „W ogniu marzeń i pragnień”, ks. Wojciech Guzewicz,
Śłużąc Bogu i ludziom, t. I, Wyd.: Akademia Marynarki Wojennej,
 Gdynia 2019, ss. 186.443-446

„Studia Elckie” 21(2019), nr 4

- Od Redakcji / Editorial 451

Nauki teologiczne / Theological Sciences

- ks. Wojśław **Czupryński**, *Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią
 gender / Education in the Family in Confrontation with Gender Ideology* ...455-469
- ks. Maciej **Makula** SDB, *Social media jako narzędzie ewangelizacji
 i komunikacji w Kenii / Social Media as a Tool for Evangelization
 and Communication in Kenya*471-488
- Marek **Malec**, *Muzyka liturgii sakramentu małżeństwa w aspekcie historycznym /
 The Music of the Liturgy of the Sacrament of Marriage in the Historical
 Aspect*489-506
- Magdalena **Świtalska**, *Chrześcijańska radość we współczesnym świecie /
 Christian Joy in the Modern World* 507-524
- ks. Mateusz **Wójcick**, *Biblical and Liturgical Formation in Teams
 of the Liturgical Altar Service*525-541

Miscellanea

- Jarosław **Sochacki**, *Rywalizacja o prymat między Związkiem Obodryckim
 a Lucickim w X w. / Rivalry for Dominance between the Obodrite Union
 and the Lutitian Union in the 10th Century* 545-565
- ks. Roman **Szewczyk**, *Ewolucja pojęcia małżeństwa w prawie europejskim /
 The Evolution of the Concept of Marriage in European Law* 567-581
- Robert **Tabaszewski**, *Ewolucja zdrowia jako kategorii prawnej w systemie
 ochrony praw człowieka Rady Europy / Health as a Legal Term and its
 Evolution in the Council of Europe's Human Rights Protection System*583-594

Materialy / Historical Resources

- ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017* (ks. Marek Bednarski, ks. Jacek Graszak, ks. Andrzej Jaśko, ks. Zdzisław Mazur, ks. Jerzy Szorc)597-616

Recenzje / Reviews

- ks. Ryszard **Sawicki**: *Diecezja Sejneńska (1818-1925). Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania*, red. T. Kowalewski, J. Łupiński, M. Niewiadomska, Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży, Łomża 2018, ss. 121. 619-622
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Jacek Salij OP, *Wiara i teologia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2017, ss. 232. 623-627

Sprawozdania / Reports

- ks. Artur **Halucha**, *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”, Kodeń, 6-8 października 2019 r.* 631-632

Lista Recenzentów / The List of Reviewers: „Studia Elckie” 21(2019), nr 1-4 633-634

Spis treści / Contents: „Studia Elckie” 21(2019), nr 1-4 635-639