

DIAKON
2/2005

**DIAKON • CZASOPISMO POŚWIĘCONE DIAKONATOWI
I PROMOCJI DIAKONATU STAŁEGO W POLSCE**

DIAKON
2/2005

POLIHYMNIA
Lublin 2005

RADA NAUKOWA

Ks. dr hab. Leszek Adamowicz

Dr Dariusz Cupiał

Ks. dr hab. Andrzej Czaja

Dr hab. Marek Marczeuski

Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

Ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafranski (+ 2004)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Dariusz Beczek, Dariusz Chmielewski

Marian Czajczyk, Magdalena Gaulik

Marek Marczeuski (redaktor naczelny)

Andrzej Michniewicz (sekretarz redakcji)

Paweł Nowakowski, Jerzy Paczkowski

PROJEKT OKŁADKI I OPRACOWANIE GRAFICZNE

Maria Orkiszewska

Na okładce św. Szczepan, pierwszy męczennik. Stiukowe antependium z XVIII w.
Kościół San Nicolo di Villola, Bolonia

ADIUSTACJA

Grażyna Stępień

REDAKCJA TECHNICZNA

Marcin Piotr Pastusiak

Imprimatur

Za zgodą Kurii Metropolitalnej Lubelskiej

z dnia 28 sierpnia 2005 roku

nr 947/Gł/2005

Bp dr Artur Miziński, wikariusz generalny

Ks. mgr lic. Adam Kaczor, kanclerz

© Copyright by POLIHYMNIA

ISSN 1730-6353

Skład, druk, oprawa:

Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o.o.

ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax (0-81) 746-97-17

e-mail: poczta@polihymnia.pl; <http://www.polihymnia.pl>

SPIS TREŚCI

Od redaktora (*Marek Marczeński*)..... 9

Artykuł wstępny

Jakich diakonów potrzebujemy? (*Andrzej Michniewicz*) 11

Konferencja Diakon stały w Polsce 27 X 2004 r.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wprowadzenie (*Ks. Andrzej Czaja*)..... 17

Tożsamość diakona stałego w perspektywie soborowej eklezjologii

(*Ks. Alfons Józef Skowronek*)..... 19

Realizacja charyzmatu diakona stałego w Kościele i polskim społeczeń-

stwie (*Marek Marczeński*)..... 33

Sprawozdanie z przebiegu sympozjum (*Ks. Grzegorz Barth*)..... 53

Jakiego diakona potrzebujemy?

Dyskusja

Jaki diakon stały w Polsce? Refleksje kanonisty (*Ks. Leszek Adamowicz*)... 63

Jakiego diakona potrzebujemy? (*Jerzy Paczkowski*) 67

Jakich diakonów potrzebujemy? (*Andrzej Michniewicz*) 73

Materiały i opracowania

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Diakonat: ewolucja i perspektywy* (tł. ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski) 75

Posługa diakonów stałych w Kościele według Federacji Konferencji Biskupów Azji (*Eugeniusz Sakowicz*) 161

Mała grupa w procesie urzeczywistniania się Kościoła w myśli ks. Franciszka Blachnickiego (*Ks. Wojśław Czupryński*) 169

Sylwetki diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego

Ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrąński (1911-2004) (*Marek Andrzej*)... 179

Omówienia i recenzje

- Jerzy Kochanowicz SJ. Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältniss von gemeinsamen und besonderem Priestertum. Frankfurt am Main 2000. Frankfurter Theologische Studien. Bd. 59 ss. 327 (*Marek Marczewski*) 185
- Dorothea Reininger. Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion. Ostfildern 1999 ss. 737 (*Marek Marczewski*) 203
- Ks. Ryszard Selejdak. Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych. Częstochowa 2003. Biblioteka „Niedzieli” t. 144 ss. 161 (*Paweł Nowakowski*) 221

Bibliografia

- Bibliografia diakonatu (2003-2004) (*Oprac. Andrzej Michniewicz*) 223
- Bibliografia dotycząca diakonissy (*Oprac. Marek Marczewski*) 227

Statystyka diakonatu stałego

- Statystyka diakonatu stałego za rok 2002 (*Oprac. Andrzej Michniewicz*) 239

Nota o autorach

INHALT

Vom Herausgeber (<i>Marek Marczeuski</i>).....	9
--	---

Einführungsartikel

Was für Diakone brauchen wir? (<i>Andrzej Michniewicz</i>).....	11
---	----

Konferenz

Der ständige Diakon in Polen 27 X 2004 Katholische Universität Lublin

Einführung (<i>Andrzej Czaja</i>).....	17
Die Identität des ständigen Diakons in der Perspektive der konziliären Ekklesiologie (<i>Alfons Józef Skowronek</i>).....	19
Die Verwirklichung des ständigen Diakonats in der Kirche in Polen und in der polnischen Gesellschaft (<i>Marek Marczeuski</i>).....	33
Bericht über den Verlauf der Konferenz (<i>Grzegorz Barth</i>).....	53

Was für einen Diakon brauchen wir?

Was für ein ständiger Diakon? Reflexionen eines Kirchenrechtlers (<i>Leszek Adamowicz</i>).....	63
Ein der Kirche in Polen angemessenes Modell des Diakons? (<i>Jerzy Paczkowski</i>).....	67
Was für Diakone brauchen wir? (<i>Andrzej Michniewicz</i>).....	73

Materialien und Arbeiten

Internationale Theologen Kommission. <i>Der Diakonat: Entwicklung und Perspektiven</i> (Übers. <i>Janusz Królikowski</i>).....	75
Der Dienst der Diakone in der Kirche in der Sicht der Föderation der Bischofskonferenzen Asiens (<i>Eugeniusz Sakowicz</i>).....	161
Die Kleingruppe im Prozeß der Verwirklichung von Kirche im Denken von P. Franciszek Blachnicki (<i>Wojstaw Czupryński</i>).....	169

Lebensbilder ständiger Diakone und Förderer des ständigen Diakonats

Prof. Dr. habil. Adam Ludwik Szafrński (1911-2004) (<i>Marek Marczeuski</i>).....	179
---	-----

Besprechungen und Rezensionen

- Jerzy Kochanowicz SJ. Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältniss von gemeinsamen und besonderem Priestertum. Frankfurt am Main 2000. Frankfurter Theologische Studien. Bd. 59 ss. 327 (*Marek Marczeowski*) 185
- Dorothea Reininger. Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion. Ostfildern 1999 ss. 737 (*Marek Marczeowski*)..... 203
- Ryszard Selejda. Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych. Częstochowa 2003. Biblioteka „Niedzieli” t. 144 ss. 161 / Identität, Spiritualität, Formation und Dienst der ständigen Diakone (*Paweł Nowakowski*) 221

Literatur

- Bibliographie zum Thema des Diakonats für die Jahre 2003-2004 (*Andrzej Michniewicz*) 223
- Bibliographie zum Thema der Diakonisse (*Marek Marczeowski*)..... 227

Statistik des ständigen Diakonats

- Statistik des ständigen Diakonats für das Jahr 2002 (*Andrzej Michniewicz*) 239

Anmerkungen zu den Autoren

Od redaktora ...

W drugim numerze rocznika poświęconego diakonatowi w ogóle, a szczególnie promocji diakonatu stałego w Polsce zamieszczono materiały, które koncentrują się wokół zagadnienia tożsamości diakona, w tym także diakona stałego.

Jako artykuł wprowadzający w te zagadnienia wybraliśmy tekst Pana Andrzeja Michniewicza, który kieruje pracami Kręgu Diakonackiego w Lublinie. Jak wiemy, w tego rodzaju grupach gromadzili się i gromadzą jeszcze osoby zainteresowane już to samym zagadnieniem diakonatu stałego, już to ci, którzy w przyszłości pragną zostać diakonami stałymi. W sytuacji, jaka wytworzyła się z chwilą powołania przez ordynariusza toruńskiego, Księdza bpa dra Andrzeja Suskiego, Diecezjalnego Ośrodka Formacji Diakonów Stałych w Przysieku k. Torunia istnienie tego typu wspólnot nie ma racji bytu. Spełniły one swe zadanie. Ksiądz Biskup, w dokumencie powołującym do życia istnienie Ośrodka Formacji Diakonów Stałych w swojej diecezji, zawarł możliwość kształcenia przyszłych kandydatów na diakonów stałych także z innych diecezji za zgodą ich ordynariuszy. W związku z tym uczestnicy Kręgu Diakonackiego w Lublinie podjęli decyzję o samorozwiązaniu z końcem września br. i powiadomili o tym swego Ordynariusza.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ów potencjał ludzki, który stanowił o rozwoju Kręgu lubelskiego i podejmowaniu wielorakich inicjatyw, należy zachować i skierować do wypełniania innych zadań. Tak więc Krąg lubelski przejął szeroko rozumiane zadanie prowadzenia rocznika „Diakon”, by w ten sposób wspomagać rozwijające się powoli dzieło wprowadzania diakonatu stałego w naszym Kraju.

W niniejszym numerze pisma publikujemy materiały, które stanowiły przedmiot refleksji osób zgromadzonych podczas Konferencji *Diakonat stały w Polsce*, zorganizowanej 27 X 2004 r. przez Instytut Teologii Dogmatycznej KUL przy współpracy Kręgu Diakonackiego w Lublinie. Składają się one z dwóch części. Pierwsza to dwa referaty programowe, poświęcone teologii diakona stałego (*Tożsamość diakona stałego w perspektywie soborowej eklezjologii* – ks. prof. dr hab. Alfons Skowronek) oraz wskazaniu zasad realizacji powołania diakańskiego we współczesnej, polskiej sytuacji (*Realizacja charyzmatu diakona stałego w Kościele i społeczeństwie polskim* – dr hab. Marek Marczewski). W części drugiej zawarto teksty, które inspirowały dyskusję po wygłoszonych opracowaniach.

W części czasopisma, poświęconej gromadzeniu materiałów i opracowań, zamieszczono niezwykle ważny tekst tak dla teologii diakonatu, jak i rozwoju

diakonu stałego. Jest nim, opracowany przez Międzynarodową Komisję Teologów kilkudziesięciostroniowy dokument *Diakonat: ewolucja i persektywy*. Tłumaczenia dokonał Ksiądz Profesor Królikowski. Jest to jego upominek dla rocznika „Diakon” i dla osób, które podejmą posługę diakonów stałych w Polsce. W tym miejscu pragnę wyrazić podziękowanie za tak wspaniałomyślny dar.

Kolejne dwa opracowania w tym dziale pisma dotyczą miejsca i roli diakonów na kontynencie azjatyckim (*Posługa diakonów w Kościele według Federacji Konferencji Biskupów Azji* – prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz) oraz roli i znaczeniu małej grupy (*Mała grupa w procesie formacji urzeczywistniania Kościoła w myśli ks. Franciszka Blachnickiego* – ks. mgr lic. Wojśław Czupryński). Może dziwić zamieszczenie tego ostatniego tekstu w naszym roczniku. Pragniemy jednak udostępniać szpalty tego działu materiałom z szeroko rozumianej teologii pastoralnej, by w ten sposób pomagać przyszłym diakonom w realizowaniu zbawczej posługi Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwa.

Pośród osób, które w ostatniej ćwierci ubiegłego wieku znacząco przyczyniły się do obecności problematyki diakonatu w polskiej literaturze i myśli teologicznej, a tym samym do wprowadzenia diakonatu stałego w naszej Ojczyźnie, był zmarły w ubiegłym roku Ksiądz Profesor dr hab. Adam Ludwik Szafranski (1911-2004). Był członkiem Rady Naukowej naszego rocznika, którego powstanie powitał z radością. Dziś, w rocznicę Jego śmierci, członkowie Rady Naukowej i Zespół redakcyjny, honorują ten fakt specjalnym opracowaniem pośród sylwetek diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego.

Całość nowego numeru „Diakona” dopełniają stałe części czasopisma, a mianowicie bibliografia i statystyka diakonatu stałego.

Niniejszy numer periodyku ukazał się dzięki uprzejmości Pana mgra Tomasza Orkiszewskiego, Dyrektora Wydawnictwa Polihymnia, które zajmuje się jego opracowaniem technicznym, przygotowaniem do druku, drukiem oraz kółportażem.

29 kwietnia 2005 r. w uroczystość św. Katarzyny ze Sieny, patronki Europy
Marek Marczewski

Jakich diakonów potrzebujemy?

22 I 2004 r. watykańska Kongregacja Edukacji Katolickiej zatwierdziła dokument Episkopatu Polski *Wytuczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*¹. Wkrótce diakon stały – lekarz lub sanitariusz, pracownik naukowy lub nauczyciel w szkole, kierowca, górnik, rolnik lub etatowy pracownik parafii – *może* wziąć udział w zbawczej posłudze Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Celowo wyakcentowałem wyraz *może*, bo choć zapadły stosowne decyzje, nie wykluczam scenariusza, w którym nie sprostamy wyzwaniu i wiążącej się z nim odpowiedzialności.

Jeśli sprawę wprowadzenia diakonatu stałego w Polsce potraktujemy na zasadzie „jakoś to będzie”, wówczas Boży prezent dla nas możemy zmarnować. Wydaje się, że zasadnicze pytanie, na które obecnie musimy odpowiedzieć, brzmi: *jakich diakonów potrzebujemy?* A w związku z tym, jak ich rozpoznawać i jak im pomóc przygotować się do posługi?

Potrzebujemy:

– diakonów, którzy będą czytelnym znakiem Kościoła służebnego czy Kościoła-instytucji?

¹ Zob. omówienie tego tekstu przez E. Sakowicza: „Homo Dei” 75:2005 nr 1 s. 99-102.

Was für Diakone brauchen wir?

Am 22. I 2004 hat die vatikanische Kongregation für das Katholische Bildungswesen das Dokument der Polnischen Bischofskonferenz *Leitlinien zur Formation, Leben und Dienst der ständigen Diakone in Polen* bestätigt². Bald wird der ständige Diakon – als Arzt oder Sanitäter, wissenschaftlicher Mitarbeiter oder Schullehrer, als Chauffeur, Bergmann, Landwirt oder von der Pfarrgemeinde angestellter Mitarbeiter – am Heildienst der römisch-katholischen Kirche in Polen teilnehmen *können*. Ich habe das Wort *können* ganz bewußt hervorgehoben, weil zwar die entsprechenden Entscheidungen gefallen sind, aber ein Szenarium nicht ausgeschlossen werden kann, in dem wir der Herausforderung und der damit verbundenen Verantwortung nicht gerecht werden.

Wenn wir die Angelegenheit der Einführung des ständigen Diakonats in Polen nach dem Prinzip „Irgendwie wird es schon werden” behandeln, dann ist es durchaus möglich, daß wir dieses Gottesgeschenk verschwenden. Es scheint, daß die prinzipielle Frage, die wir uns gegenwärtig beantworten müssen, lautet: Was für Diakone brau-

² Siehe die Besprechung dieses Textes durch E. Sakowicz in „Homo Dei” 75: 2005 Nr. 1 S. 99-102.

- raczej charyzmatyków czy kolejnych urzędników kościelnych?

- osób myślących, twórczych czy funkcjonariuszy?

- ludzi traktujących diakonat jako powołanie do ewangelicznego umywania nóg (nie rąk!) czy jako sposobu na życie?

- diakonów mających coś do powiedzenia czy tylko słuchających?

- diakonów, którym będzie powierzono odpowiedzialne funkcje (w zależności od kompetencji) czy tylko pomocników?

- braci-współpracowników czy podwładnych?

- ludzi, którym się ufa czy raczej zaufanych, „swoich“?

- również pracujących „na etacie” czy tylko wolontariuszy?

- szafarzy (zwyčajnych, a nie nadzwyczajnych) czy „starszych ministrantów“?

- animatorów wspólnot, czy „towarzyszy wzajemnej adoracji“?

- sług jedności, pojednania i pokoju, sług tajemnic Chrystusa czy „inkwizytorów“?

- sług swoich sióstr i braci czy ich kolejnych „kierowników“?

- diakonów, którzy będą czuć się w Kościele, jak u siebie i na swoim miejscu, czy niepewnych, zagubionych, „permanentnych stażystów“?

Pytania o diakonów stałych są w istocie pytaniami o model Kościoła, który chcemy urzeczywistnić. Czy ma to być Kościół służebny, ubogi, wspólnotowy, ekumeniczny, niosący wszystkim Dobra Nowinę i nadzieję, czy Kościół, którego priorytetem jest

chen wir? Und im Zusammenhang damit: Wie können wir sie erkennen und wie können wir ihnen helfen, sich auf ihren Dienst vorzubereiten?

Brauchen wir:

- Diakone, die ein erkennbares Zeichen einer dienenden Kirche sind – oder der Kirche als Institution?

- eher Charismatiker oder nur weitere kirchliche Beamte?

- denkende und kreative Personen oder Funktionäre?

- Menschen, die den Diakonat als Berufung zur evangelischen Fußwaschung (nicht zum Händewaschen!) verstehen oder nur als Existenzsicherung?

- Diakone, die etwas zu sagen haben, oder solche, die nur zuhören?

- solche Diakone, denen (je nach ihrer Kompetenz) verantwortliche Funktionen anvertraut werden, oder nur Helfer?

- mitarbeitende Brüder oder Untergebene?

- Menschen, denen Vertrauen entgegengebracht wird, oder eher „eingeweihte Vertrauenspersonen“?

- auch „festangestellte“ Diakone oder nur Volontäre?

- Verwalter (gewöhnliche, nicht außerordentliche) der Sakramente oder nur „Ober- Ministranten“?

- Animateure der Gemeinschaften oder bloß Mitglieder einer „Gesellschaft zur gegenseitigen Verehrung“?

- Diener der Einheit, der Versöhnung und des Friedens, Diener der Mysterien Christi, oder „Inquisitoren“?

moralizowanie, pouczanie i przestrze-
ganie?

Zakończę marzeniem. Mam nadzieję doczekać jeszcze za mojego życia, iż oprócz mężczyzn diakonów będą posługiwać w Kościele w Polsce także kobiety diakonise.

- Diener ihrer Schwestern und Brüder oder nur weitere „Vorgesetzte“ dieser?

- Diakone, die sich in der Kirche zu Hause und am richtigen Ort fühlen, oder unsichere, verlorene „permanente Statisten“?

Diese Fragen nach den ständigen Diakonen sind in ihrem eigentlichen Wesen Fragen nach dem Modell der Kirche, das wir verwirklichen wollen. Soll das eine dienende, arme, gemeinschaftliche, ökumenische Kirche sein, die allen die Gute Nachricht und Hoffnung bringt, oder eine Kirche, deren Prioritäten im Moralisieren, Belehren und Warnen liegen?

Ich möchte mit einem Traum schließen. Ich hoffe, daß ich es noch erleben werde, daß außer männlichen Diakonen in der Kirche in Polen auch Frauen als Diakonissen ihren Dienst leisten werden.

*Aus dem Polnischen übersetzt von
Herbert Ulrich*

Konferencja

Diakon stały w Polsce

27 X 2004 r.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wprowadzenie

Otwarte seminarium naukowe *Diakonat stały w Polsce*, sięga swymi korzeniami licznych inicjatyw i działań Kręgu Diakonackiego w Lublinie. Proponuję zatem, byśmy utworzyli krąg, a mianowicie wokół stołu słowa Bożego. Niech wybrzmi zapis *Dziejów Apostolskich* o ustanowieniu Siedmiu w początkach Kościoła:

W tym czasie, gdy wzrastała liczba uczniów, helleniści zaczęli szemrać przeciwko Hebrajczykom, że wspierając codziennie ubogich zaniedbywali ich wdowy. W związku z tym Dwunastu zwołało wszystkich uczniów i oświadczyło: «Niesłuszne jest, byśmy zostawili głoszenie słowa Bożego na rzecz obsługiwaną stołów. Rozejrzyjcie się więc, bracia, by wybrać spośród was siedmiu mężczyzn, cieszących się dobrą opinią, pełnych ducha i mądrości, którym zlecimy to zadanie. My zaś oddawać się będziemy nieustannie modlitwie i postudze słowa». Słowa te spodobały się całej gminie. Wybrano Szczepana, człowieka pełnego wiary i Ducha Świętego, Filipa, Prochora, Nikanora, Tymona, Parmenasa i Mikołaja, prozelitę z Antiochii. Zaprowadzono ich do apostołów, którzy w czasie modlitwy włożyli na nich ręce. A słowo Boże rozszerzyło się i zwiększała się coraz bardziej liczba uczniów w Jerozolimie (Dz 6,1-7).

Panie Jezu, jest nas więcej niż trzech zgromadzonych w imię Twoje. Ufamy, że jesteś pośród nas. Uwielbiamy Cię i błogosławimy za dar posługi diakona i prosimy wzbudź wiele świętych powołań nie tylko do kapłaństwa, ale i do diakonatu stałego w naszym Kościele. Mocą swego Ducha wspieraj tych, którzy za wprowadzenie diakonatu stałego w Polsce odpowiadają i tych, którzy podejmą trud formowania przyszłych diakonów. Wraz z Tobą, Chryste, w tej intencji zwracamy się do Ojca w niebie słowami modlitwy, której nas nauczyłś: *Ojcie nasz ...*

Święci Szczepanie, Filipie, Wawrzyńcze módlcie się za nami. Amen.

Zanim oddam głos Księdzu Dziekanowi, pozwólcie mi Państwo, że w kilku zdaniach przedstawię nasze spotkanie w nieco szerszej perspektywie i przestrzeni czasowej.

Dzisiejsze seminarium otwarte *Diakonat stały w Polsce* jest kolejnym owocem współpracy Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL i wspomnianego już Kręgu Diakonackiego. Nawiązuje wprost, albo lepiej powiedzieć, wyrasta, z wcześniejszych wspólnych inicjatyw zorganizowanych we współpracy z Ko-

łem Naukowym Teologów KUL. Mam na myśli XXX Tydzień Eklezjologiczny, który odbył się w KUL-u (30 III – 3 IV 1998 r.) na temat *Posługi w Kościele*, a szczególnie seminarium *Rozumienie posługi diakona w Katechizmie Kościoła Katolickiego* (3 III 2000 r.) i symposium z 22 XI 2001 r. *Diakonat stały – próbą klerykalizacji laikatu?* Materiały z tego seminarium zostały zamieszczone w pierwszym numerze czasopisma „Diakon”, poświęconego diakonatu i promocji diakonatu stałego w Polsce (s. 21-71).

Obecne seminarium, zgodnie z zamysłem organizatorów, chce również służyć promocji diakonatu stałego w Polsce. Ma także pomóc głębiej spojrzeć na nowe możliwości i wyzwania dla Kościoła wiążące się z wprowadzeniem diakonatu stałego, w tym na misję diakona stałego w Polsce.

We wprowadzaniu diakonatu stałego w Polsce pierwszy, bardzo ważny etap mamy za sobą. 22 stycznia br. watykańska Kongregacja Edukacji Katolickiej zatwierdziła na sześć lat dokument *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, który powstał jako swoiste pokłosie II Synodu Plenarnego i w odpowiedzi na uchwałę o wprowadzeniu diakonatu stałego w Polsce, podjętą podczas 313. Konferencji Episkopatu Polski, która obradowała w Łowiczu (20-21 VI 2001 r.). Dokument ten został przygotowany przez Konferencję Episkopatu Polski i zaaprobowany przez nią podczas 324. Sesji Plenarnej w Warszawie (21-22 X 2003 r.).

Teraz przed nami drugi etap: praktycznych kroków, regulacji prawnych i ustalenia egzystencjalnych kwestii związanych z funkcjonowaniem diakona stałego. Powinien to być także czas głębokiej refleksji na temat statusu i funkcjonowania diakona w polskiej rzeczywistości. W ten nurt refleksji pragnie wpisać się niniejsze seminarium.

Tożsamość diakona stałego w perspektywie soborowej eklezjologii

1. Od diakonii Chrystusa do diakonii apostołów

W polskiej rzeczywistości duszpasterskiej temat ten może wywołać zapytanie o stosowność wprowadzenia w Kościele urzędu diakona stałego wobec dostatecznej liczby księży w naszym kraju, którzy w zasadzie nie potrzebują pomocy czy częściowej wyręki ze strony wyodrębnionej grupy diakonów stałych. Diakoni nie zobowiązani do celibatu, pełniący diakonijne funkcje obok wykonywanego cywilnego zawodu (!) – czy takie *novum* na gruncie polskim nie trąciłoby egzotyką? Tymczasem tego typu „awaryjne” ujmowanie funkcji diakona stałego stanowi niedopuszczalną bagatelizację problemu teologicznego. Zakłada najpierw, iż w tym widzeniu sprawy rola diakona jest przejściowa, zwiewna to znaczy gdy manko kapłańskich powołań znów się wyrówna, posługiwanie diakona samo zniknie z pola widzenia. Byłby to paradoksalny diakonat – stali diakoni do odwołania!

Takie minimalizujące lub wręcz lekceważące traktowanie poważnej kwestii sprzeciwia się przede wszystkim danym biblijnym i nauczaniu Kościoła. W *Prologu Ewangelii św. Jana* czytamy, że w inkarnacji Słowa, które jest Bogiem i przez które wszystko się stało (por. 1, 1-18), dokonała się niewyobrażalna rewolucja. Pan (*Kyrios*) stał się diakonem (*diakonos*) wszystkich. Sam Bóg, Stwórca i Pan wszelkiego stworzenia spotyka się z nami w swym służce Jezusie Chrystusie, swym Jednorodnym Synu (J 3, 16). A w hymnie z *Listu do Filipian* czytamy: „On istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać *śługi*, stawszy się podobnym do ludzi (...). Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8). W tej perspektywie chrystologicznej możemy uchwycić istotę chrześcijanina. Chrześcijańska egzystencja jest uczestnictwem w tej *diakonii*, jaką Bóg sam pełnił w odniesieniu do człowieka. Ta fascynująca myśl biblijna prowadzi także do zrozumienia pełni naszego człowieczeństwa. Być chrześcijaninem znaczy zaciągnąć się z miłości – wedle przykładu Chrystusa – do służby na rzecz drugich, aż po samozaparcie się i samooddanie.

W mandat *diakonii* wyposaża każdego chrześcijanina sakrament chrztu, dzięki któremu ochrzczony zyskuje uczestnictwo w *diakonii*, *liturgii* i *martyrii* (*świadectwie*) Kościoła, staje się współpracownikiem w posługiwaniu

na rzecz zbawienia ludzi. A ponieważ wszyscy są członkami Ciała Chrystusa, konsekwentnie mają być dla siebie wzajemnie sługami, do których mobilizują ich charyzmaty, jakie otrzymali dla budowania Kościoła i zbudowania braci w wierze i miłości. „Jeżeli kto pełni posługę, niech to czyni mocą, której Bóg udziela” (1 P 4, 11).

Sobór Watykański II diakonijną rzeczywistość formułuje w słowach: „Chrystus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10, 36), za pośrednictwem swoich Apostołów, ich następców, to znaczy biskupów, uczynił uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa. Oni zaś w sposób prawomocny przekazali misję swego posługiwania w różnym stopniu różnym osobom w Kościele. Tak oto kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga, jest sprawowane na różnych stopniach święceń przez tych, którzy już od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów” (KK 28).

I tak pośród wielu rzeczy, które w Kościele ulatują – tak nieraz się nam wydaje – w niepamięć, wyrastają przed nami nagle i niespodziewanie nowe oznaki jego młodości i żywotności. Należy do nich pojawienie się kościelnego urzędu stałych, najczęściej żonatych diakonów.

Zasygnalizowane soborowe ogólne zainteresowanie diakonatem wymaga swego rozwinięcia w szerszych kontekstach. Podstawowe znaczenie przysługuje tu biblijnemu i wczesnochrześcijańskiemu spojrzeniu na zagadnienie.

2. Diakonat w Nowym Testamencie i we wczesnym Kościele

W przeciwieństwie do słowa *presbyteros* wyraz *diakonos* w Starym Testamencie prawie nie występuje, a tam, gdzie się pojawia, znaczy posłaniec, niewolnik, sługa. Biblia łacińska (Wulgata) przekłada ten termin: *minister, ministerium, ministrare*. Pierwsza znacząca i podstawowa informacja Nowego Testamentu orzeka, że czasownik *diakonein* (służyć) określa posłannictwo samego Chrystusa jako sługi lub niewolnika. Słowa te i ich pochodne oznaczają także posługiwanie świadczony przez Jego uczniów, przy czym terminów „diakonat” i „apostolat” używa się niekiedy zamiennie. *Dzieje Apostolskie* 6, 1-6 przez *diakonein* wyjaśniają usługiwanie przy stole w kontekście wyboru siedmiu mężów. Jako powód ich powołania św. Łukasz podaje przewyższenie pewnego napięcia: „Wówczas (...) zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy” (Dz 6, 1). Zostali oni przedstawieni apostołom, którzy włożyli na nich ręce. Komentatorzy *Dziejów Apostolskich* nie tłumaczą znaczenia nałożenia rąk. Dziwić może okoliczność, że powód wyboru owych siedmiu (wymieniony protest hellenistów) nie harmonizuje z ich działalnością, jaką później św. Łukasz opisuje; nie wiemy nic o wyakcentowanej posłudze u stołów. Święty Łukasz wspomina tylko o aktywności Szczepana i Filipa, o mowie Szczepana

w Jerozolimie i jego męczeństwie oraz o urzędzie apostołskim Filipa w Samarii, który także chrzcił.

W Kościołach, powierzonych apostołskiej trosce Pawła, diakoni występują obok biskupów i pełnią podporządkowane lub przyporządkowane im funkcje (Flp 1, 1; 1 Tm 3, 1-13). Już w pismach apostołskich diakoni często są wymieniani łącznie z biskupem bądź biskup razem z prezbiterami. Z drugiej strony mamy nieliczne tylko źródła, które wymieniają razem wszystkich trzech: biskupa, prezbitera i diakona.

Spośród Ojców Apostołskich należy wskazać na Klemensa Rzymskiego, który wymieniając w swym *Liście do Koryntian* (I w.) instytucję *episkopoi kai diakonoi*, powołuje się na wolę Bożą, na apostołów. Urząd biskupów i diakonów nie jest więc nowością, lecz czerpie z tradycji listów apostołskich i to w następujących elementach: diakoni mają być poddani próbie w Duchu (por. 1 Tm 3, 1-7. 8-10); występowanie obok siebie słów *episkopos kai diakonos* (por. Flp 1, 1). Listy św. Ignacego Antiocheńskiego ukazują nowy stopień rozwoju, gdy zobowiązują do okazywania czci diakonom jak Chrystusowi, a biskupowi jako wizerunkowi Ojca. Jego teksty mówią o biskupie w liczbie pojedynczej, a o prezbiterach i diakonach w liczbie mnogiej, nie wypowiadając się jednak na temat istoty diakonatu. W tej kwestii znajdujemy uwagę u Justyna (+ 165 r.), który podkreśla liturgiczne czynności diakona, opisując jego rolę w sprawowaniu Eucharystii podczas złożenia darów i Komunii świętej.

W III i IV w. natrafiamy na pewne napięcia na linii biskup/diakoni. Orygenes (+ 253 r.) uwypukla znaczenie biskupa, którego diakonia rozciąga się na cały Kościół (biskup to „książe”, ale i zarazem „sługa wszystkich”); strofuje przy tym diakonów, którym zagraża duch chciwości. W III w. obserwujemy pojawienie się pewnej przewagi diakonów nad prezbiterami; diakoni bywają porównywani z Chrystusem, natomiast prezbiterzy tylko z apostołami. Diakonom zdaje się jednak poza tym przysługiwać jakaś aktywność wyrastająca ponad głowy prezbiterów. Świeccy mają żywić do nich wielkie zaufanie i nie naprzykrzać się ustawicznie kierownikom gminy (prezbiterom), lecz przedkładać im swe sprawy poprzez diakonów.

W omawianym okresie krystalizuje się zakres zadań diakona: przynoszenie i rozdzielanie darów ofiarnych, przy szafarstwie chrztu asystowanie prezbiterowi z podawaniem mu oleju katechumenów i krzyżma, a także wejście do wody z przyjmującym chrzest. Zlecona zostaje mu też misja nauczania wiernych; szczególnie uwydatnia się obowiązek jego społecznej aktywności w ściślejszej więzi z biskupem. W wyliczaniu hierarchii diakon zajmuje niezmiennie trzecie miejsce: biskup – prezbiterzy – diakon.

Szczególno dowartościowania diakona dokonuje Synod w Elwirze (306 r.), który z jednej strony ogranicza nieco pole jego aktywności, z drugiej zaś paradoksalnie upoważnia go do udzielania absencji w wypadkach na-

glej konieczności. Dążności diakonów do dalszego wkraczania w kompetencje prezbiterów, łącznie z przewodniczeniem Eucharystii (choć tylko w wyjątkowych wypadkach), przecina Synod w Arles (314 r.), a przede wszystkim Sobór Nicejski (325 r.). W tym miejscu musimy sobie darować wchodzenie w treść całej plejady pisarzy i dokumentów Kościoła. Rezultatem złożonego procesu ewolucji jest fakt, że w IV w. bez trudu można już rozpoznać w diakonacie stały stopień w kościelnej hierarchii; figuruje na jej trzecim szczeblu, po biskupie i prezbiterach, i posiada już określony profil, to znaczy jest związany z osobą biskupa i pełni potrójną rolę w posługiwaniu liturgicznym, posłudze głoszenia słowa Bożego i głoszeniu Ewangelii oraz w pionie nauczania katechetycznego; z tymi funkcjami wiąże się uczestniczenie w aktywności społecznej, która obejmuje dzieła charytatywne oraz zarządzanie dobrami materialnymi, stosownie do wskazań biskupa.

3. Zanik instytucji stałego diakonatu

Z czasem diakoni powierzali coraz więcej ze swych pierwotnych zadań innym duchownym. Wylania się cała paleta „pod-diakonijnych” posługowań. Z diakonatu wykształcają się subdiakoni, akolici (częstki Eucharystii biskupa zanoszą do prezbiterów miejskich kościołów partykularnych), lektorzy (na nabożeństwie czytają Pismo św.), ostiariusze (odźwierni sprawują pieczę nad wejściem do świątyni), egzorcyci (odprawiają egzorcyzmy). Diakoni natomiast wyraźniej zaczynają się profilować w aktywniejszym zaangażowaniu w liturgię, przez co wikłają się w konflikt z prezbiterami.

Około 378 r. anonimowy Ambrozjaster staje się świadkiem ustawicznego napięcia między diakonatem a prezbiteratem. Święty Hieronim mówi, że diakoni *nie* stoją ponad prezbiteratem. W miastach i parafiach wiejskich coraz więcej samodzielnej odpowiedzialności – do tej pory zastrzeżonej dla diakonów – przejmują prezbiterzy, przy czym diakoni stają się od nich zależni, tracąc tym samym kontakt z biskupem. Całość powikłanej sytuacji kończy się drastycznie, bowiem diakoni nie mają już więcej żadnych funkcji do spełnienia. Kler cesarskiego Kościoła zapomina coraz bardziej o swym zadaniu służby, oddając się raczej rozbudowie sakralnej koncepcji kapłaństwa, na które zaczynają orientować się wszystkie stopnie święceń. Diakoni są pierwszymi, którzy ponoszą konsekwencje tego stanu rzeczy. Diakoniat stały zostaje zredukowany do przejściowego stopnia na drodze do święceń kapłańskich i trwa bardzo krótko – od przyjęcia święceń diakonatu do ordynacji kapłańskiej. Fakty następują szybko po sobie. Jedną z wcześniejszych kompetencji diakonów, zarządzanie dobrami gminy, wymyka się im z rąk. Sobór Chalcedoński (451 r.) potwierdza ten rozwój wypadków. To zadanie każdy biskup ma odtąd powierzać ekonomowi, którego wybiera ze swego kleru. Pomoc dla ubogich przejmują klasztory.

Na Wschodzie pod koniec IX w. diakoni ciągle jeszcze tworzą stały trzon kleru, lecz tylko dla potrzeb liturgii. Także na Zachodzie czynności diakonów zostają zredukowane do funkcji liturgicznych. Razem z powstawaniem parafii wiejskich sobory kładą nacisk, aby były obsadzone przez kapłanów. Natomiast wprowadzenie w urząd diakonów nie jest już więcej brane pod uwagę, bo to, co czyni diakon, pełnić może także kapłan. U szczytu hierarchii wszystkie funkcje spełniać może biskup (wymowny był liturgiczny strój biskupa przed Vaticanum II. Nakładał na siebie tunikę subdiakona, dalmatykę diakona i na nie dopiero ornat).

4. Ponowne wprowadzenie diakonatu stałego przez Sobór Watykański II. Soborowe założenia

Myśl o diakonacie, jako stałej randze w hierarchii Kościoła, nie zrodziła się na Soborze Watykańskim II. Istniała już przed drugą wojną światową. Odnowiona teologia Kościoła, wyrastająca z ruchu biblijnego, liturgicznego i ekumenicznego zmierzała do przywrócenia diakonatu jako stałego szczebla w drabinie hierarchii. W pracach tych wybija się osoba Yvesa Congara, dominikanina, wybitnego teologa *Vaticanum II*, później – kardynała. Na Soborze uwagę ściągają w tej kwestii glosy kardynałów: Juliusa Döpfnera, Joannesa Landázuri Rickettsa i Leona Josepha Suenensa. Podnoszono, że obecność diakonów mogłaby przysłużyć się w rozwiązywaniu duszpasterskich problemów na obszarach o dotkliwym braku kapłanów, a także tam, gdzie księża byli i są wystawiani na prześladowania. Poparcie powołań do diakonatu mogłoby też przyczynić się do wyraźniejszego uprofilowania prezbiteratu, a ponadto usprawnić ekumeniczne relacje między Kościołem łacińskim z innymi Kościołami.

Dopiero dopuszczenie do diakonatu mężczyzn żonatych mogłoby w nowym i korzystnym świetle pokazać, że celibat kapłana jest charyzmatem przyjętym w duchu pełnej wolności. Podkreślano też z naciskiem, że w kwestii diakonatu wcale nie chodzi o zmianę w konstytutywnych elementach Kościoła, lecz tylko o ponowne zaprowadzenie rzeczywistości, która w toku historycznych wydarzeń poszła w zapomnienie.

Istniała więc wśród ojców soborowych intencja odnowienia diakonatu jako stałej rangi w hierarchii; kierowano się przy tym myślą przeniknięcia zsekularyzowanego społeczeństwa poprzez siły rekrutujące się z wiernych świeckich. Stały diakonat nie był pojmowany jako doraźna stacja na drodze do prezbiteratu, lecz w sensie różnego od kapłaństwa urzędu posługi dla udoskonalenia stylu całości posługiwań w Kościele.

W dyskutowanej problematyce wytaczano jednak kontrargumenty. Wskazywano między innymi, że wprowadzenie diakonatu bynajmniej nie rozwiąże problemu braku księży, ponieważ diakoni nie mogą ich całkowicie zastąpić.

Inne głosy podnosiły moment, iż dopuszczenie do diakonatu żonatych mężczyzn może zachwiać w Kościele instytucją celibatu.

Tekst *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, ogłoszony 21 XI 1964 r., uwzględnia niektóre z wysuwanych zastrzeżeń. I tak podkreślić trzeba najpierw fakt, że Sobór Watykański II wprowadza na nowo diakonat jako odrębny i stały stopień hierarchii deklarując, że ten kościelny urząd posługi, który rozwinął się w ciągu historii, wywodzi się z ustanowienia Bożego: „Tak to urząd kościelny, przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń przez tych, którzy od starożytności już naszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów” (KK 28).

Konstytucja dogmatyczna o Kościele w art. 29 wymienia następnie okoliczność, która w pełni usprawiedliwia przywrócenie stałego diakonatu. Diakoni mają mianowicie sprawować posługi, które są „nader konieczne dla życia Kościoła”. W rachubę nie wchodzi więc jakieś mniej określone usprawienie duszpasterstwa w danej diecezji, decyduje natomiast wielkiej wagi konieczność. Przywrócenie diakonatu jest konsekwentnie odpowiedzią na „nader” poważne potrzeby duszpasterskie, z jakimi zмага się konkretny Kościół lokalny. I dlatego też Sobór nie podporządkowuje tej diakonii kompetencji papieża, lecz powierza ją odpowiedzialności terytorialnych Konferencji Biskupów, którzy w swych Kościołach lokalnych mają najlepsze rozeznanie powagi sytuacji.

Na uwagę zasługuje też okoliczność, że święceń stałego diakonatu udzielać można „mężom dojrzałym, również żyjącym w stanie małżeńskim, a także zdatnym do tego młodzieńcom, dla których jednak obowiązek celibatu winien pozostać w mocy” (KK 29).

Nowe uzasadnienia dla restytuowania diakonatu zawiera soborowy *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*. Dokument ten wychodzi poza stosowność przywrócenia diakonatu w związku z brakiem powołań kapłańskich. Podkreśla bowiem fakt istnienia mężczyzn, którzy faktycznie już pełnią diakonijną służbę (np. w Ameryce Południowej). Dekret wznosi się tu na wyżyny niespotykane. Mianowicie: „Wypada bowiem”, ażeby ci właśnie mężczyźni „byli umacniani przez obrzęd włożenia rąk przekazany tradycją apostołską i łączeni ściślej z ołtarzem, aby przez sakramentalną łaskę diakonatu mogli skuteczniej wykonywać swoją służbę” (DM 16).

Reasumując, na podstawie KK i DM można wyróżnić trzy główne racje za przywróceniem stałego diakonatu: przywrócenie diakonatu jako osobnego stopnia święceń pozwala na rozpoznanie konstytutywnych elementów świętej hierarchii, która wywodzi się z ustanowienia Bożego; stanowi reakcję na konieczność zapewnienia parafiom formy duszpasterstwa, której niezbędność ujawnił brak kapłańskich powołań; potwierdzenie i umocnienie tych, którzy *de facto* już pełnią posługę diakonów i prowadzi do ich lepszej integracji w urząd służby Kościoła.

5. Diakonat stały dzisiaj

Jak przedstawia się stały diakonat dzisiaj, w czterdzieści lat po Soborze? Uderza przede wszystkim nierównomierność występowania powołań i posługiwania diakonów w świecie. W 1998 r. ich liczba w skali światowej wynosiła 25 122, z czego na Amerykę Północną przypadło więcej niż połowa, mianowicie 12 801 (50, 9%), podczas gdy Europa liczyła 7 864 (31, 0 %) diakonów stałych. Reszta – 17, 8% przypada na Amerykę Południową – 2 370 (9, 4 %), Amerykę Środkową i Antyle – 1 387 (5, 5 %); Afrykę – 307 (1, 22 %); Azję – 219 (0, 87 %). Listę zamyka Oceania z 174 diakonami (0, 6 % ogólnej liczby).

Interesujące, że diakonat rozwinął się przede wszystkim w uprzemysłowionych społeczeństwach Północy. Istnieje zatem wiele Kościołów, które nie wykazują potrzeby rozwoju instytucji diakonów stałych. Są to przede wszystkim kraje o stosunkowo dużej liczbie księży, a także i te obszary, na których, przy ograniczonej liczbie kapłanów większą aktywność duszpasterską rozwijają świeccy. Za przykład może służyć Afryka oraz doświadczenia wielu młodych Kościołów. W Afryce dążności do przywrócenia statusu diakonów wywoływały bardziej opór niż entuzjazm. Zastrzeżenia dotyczyły standardu ich życia, finansowej sytuacji młodych Kościołów, konsekwencji dla powołań kapłańskich, zamieszanie i niepewność co do istoty powołania diakonów, klerikalizacja zaangażowanych w apostołacie świeckich, konserwatyzm i brak ducha krytycyzmu u niektórych kandydatów, małżeństwo duchownego i niedocenywanie celibatu i wreszcie reakcji wiernych, którzy w diakonacie widzieli daleko sięgające ograniczenia. I tak w Afryce (np. biskupi Konga) artykułują krytyczne pytanie: Dlaczego miano by święcić katechistów na diakonów, jeżeli ordynacja ta nie wyposaży ich w żadne nowe pełnomocnictwa? Co może wykonywać diakon, czego robić nie mógłby katolik świecki?

Inaczej przedstawia się sytuacja Kościołów, gdzie diakonat cieszy się dużą akceptacją. Są to Kościoły, które zmagają się ze znacznym spadkiem liczby księży, jak: USA, Kanada, Niemcy, Włochy, Francja i wiele innych. Stąd powstałe luki z konieczności przyczyniają się tam do tworzenia się nowych typów posługiwania i zwiększeniu roli świeckich, a także do ekspansji diakonatu, któremu przypadają coraz nowe zadania, które dotąd stanowiły domenę aktywności księży. W wyniku tych przemian diakonatowi przypadła rola wyręczania kapłanów. Ich proboszczowie widzą w nich mężów szczególnie potrzebnych do pełnienia funkcji sakramentalnych, jak chrzest, zawieranie małżeństwa i liturgia. To samo dotyczy troski wokół chorych i głoszenia kazań. Wskutek ustawicznego spadku kapłańskich powołań, to spektrum zadań będzie się poszerzało. Rośnie niebezpieczeństwo, że diakoni będą się jawili w roli „niepełnych księży” lub „forpoczty świeckich”. Takiemu rozwojowi sytuacji sprzyjałby fakt, że teologiczna formacja diakonów nie odbiega wiele od wykształcenia księży.

Daje tu o sobie znać nowe zagrożenie: wyręczającym w coraz większym stopniu księży diakonom trudniej będzie wypracować wizerunek własnej tożsamości. I dlatego podejmuje się wysiłki nadania temu rozwojowi rzeczy innego kierunku, koncentrując się na akcentowaniu charyzmatów właściwych diakonatowi i na zadaniach, jakie głównie przypadają tylko samym diakonom.

Specyficzne posługi diakonijne obejmowałyby zatem trzy tradycyjne sektory działań: służbę liturgiczną, służbę słowa Bożego i charytatywną służbę miłości. Biorąc za punkt wyjścia posługę słowa, skala aktywności diakonów układałaby się następująco: służba słowa prowadzi do służby wokół ołtarza, która ze swej strony stymuluje do przekładania liturgii na język stylu życia, które szczyt swego rozkwitu osiąga w aktach miłości bliźniego. Wynika stąd dostatecznie jasno, iż zwornikowym punktem działalności diakona jest „posługiwanie miłości”. Dzięki swej sytuacji rodzinnej i zawodowej diakoni pozostają w codziennym kontakcie z ludźmi tak, że w samym epicentrum swego życia wymownie mogą składać świadectwo na rzecz tej służby, którą lud Boży okazywać ma za przykładem Chrystusa. Dlatego mają być obecni wszędzie tam, dokąd nie dociera kapłan, to jest u boku samotnie wychowujących dzieci, więzionych, młodzieży, narkomanów, ciężko i nieuleczalnie chorych, ludzi starych, grup zmagających się z trudnościami. Jest to zatem płaszczyzna *bytu*, gdzie odkrywać można specyfikę powołania diakona, a nie tyle sfera *czynu*. To, czym są, stanowi o oryginalności tego, co czynią.

Jest to więc służba z istoty swej świadczona ubogim i uciśnionym, służba, która nie tylko ogranicza się do doraźnej pomocy, lecz – wyrastając bezpośrednio z naśladowania Chrystusa – jest *uczestnictwem* w życiu ubogich, ażeby z nimi kroczyć na drodze wyzwolenia. Jest służbą na rzecz tych, którzy stoją u progu Kościoła i których należy podprowadzić do Eucharystii.

6. Teologia diakonatu po Soborze Watykańskim II

Punktem wyjścia dla teologicznych rozważań o diakonacie muszą być odnośne teksty Soboru Watykańskiego II. W grę wchodzi wypowiedzi zawarte w następujących dokumentach: KL 35, KK 20. 28. 29. 41; DE 17; DB 15; KO 25; DM 16. Sobór nie zmierzał do udzielania dogmatycznych odpowiedzi na pytania dyskutowane w auli soborowej, nie pragnął też rozwijać systematycznego wykładu katolickiego nauczania o diakonacie. Zainteresowany był tylko przywróceniem stałego diakonatu. Wymienione nieliczne i raczej luźno z sobą powiązane teksty trudno nawet bez reszty z sobą zharmonizować. Problematyka diakonatu stała się więc konsekwentnie przedmiotem dalszych uściśleń w dokumentach posoborowych: motu proprio Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem* (1967 r.); konstytucja apostolska *Pontificalis romani recognitio* (1968 r.); motu proprio Pawła VI *Ad pascendum* (1972 r.); nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983 r.) i *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992 r., 1997 r.).

W przeglądzie interesującego nas zagadnienia musimy pominąć wiele ważkich kwestii, jak: sakramentalne implikacje diakonatu, zakorzenie w Chrystusie, charakter sakramentalny i konfiguracja do Chrystusa, działanie „w Osobie Chrystusa” (Głowy i Sługi).

W debacie nad uprofilowaniem zarysowanych przez *Vaticanum II* zrębów stałego diakonatu godne uwagi spostrzeżenia formułowali teologowie tej miary, jak: o. Karl Rahner, kard. Karl Lehmann i ks. Peter Hünermann. Rahner precyzuje swój postulat następująco: „Według mego przekonania biskup ma dobitny obowiązek uobecniania w świecie miłości wobec wszystkich, którzy uginają się pod brzemieniem cierpienia, są ubodzy i słabi, znoszą prześladowanie itd. W tym niezmiernie doniosłym zadaniu samego biskupa diakon ma nie mniejsze uczestnictwo od kapłana.”

Posługa diakonów – według Lehmana – szybko prowadzi w samo centrum chrześcijańskiego posłannictwa, gdy w spotkaniach z obcymi i bezdomnymi, z osobami samotnymi i ubogimi, starymi i chorymi realizują solidarność i rozbudzają ją w parafiach. Brak orientacji, rezygnacja i zwątpienie, konsumpcja narkotyków i zależność od nałogów sygnalizują całą otchłań ludzkiej egzystencji i rwanie się ludzkich więzi. Zainwestowanie szerokich możliwości należy do elementarnej wrażliwości misji biskupa.

Peter Hünermann występuje z żądaniem, ażeby parafia zaczęła pojmować siebie jako miejsce integracji diakonijnych poczyniń, a różne subsystemy instytucji społecznych i charytatywnych uzmysłowiły sobie na nowo swój duchowo-diakonijny profil.

Z niniejszych rozważań została wyłączona myśl o zarysowaniu diakonatu kobiet – diakonis. Trudno jednak w tym miejscu, gdy mowa o zorganizowanej pomocy dla najbardziej potrzebujących i upośledzonych, nie wspomnieć o roli kobiet w akcji uzdrowienia społeczeństwa. Wyliczamy tylko najważniejsze pola diakonii kobiet, skoncentrowane na takich konkretnych działaniach jak:

- asystencja przy chorych i umierających, krzepienie i towarzyszenie upośledzonym;
- solidarność ze zubożałymi i bez stałego miejsca pobytu, z obcymi i azylantami;
- *uspośrednia* troska o bezsilnych i zepchniętych na margines, solidarność z matkami wychowującymi samotnie dzieci;
- kontaktowe grupy wokół chorych psychicznie i uciśnionych;
- towarzyszenie i umacnianie ludzi starych i zniedołężniałych;
- wspieranie radą i pomocą u boku młodych rodzin;
- tworzenie grup usługowego wolontariatu wokół stacji opieki społecznej;
- troska o powstawanie żłobków i przedszkoli;
- aktywność na rzecz potrzebującej młodzieży;

- obecność w konfliktowych sytuacjach związanych z ciężką i macierzyństwem;

- posługiwanie duszpasterskie w centrach dla upośledzonych i w skupiskach mieszkaniowych.

Na tych i wielu innych polach kobiety są już od dawna sprawdzonymi diakoniami. Ukazują solidarność Boga z ludźmi, demonstrują naocznie, że Bóg sam w swym Synu Jezusie Chrystusie jest dla nas diakonem. Czy nie byłoby rzeczą wysoce stosowną, aby Bóg posyłał je do tej wybitnie ewangelijnej służby przez nałożenie rąk i modlitwę? Są to nowe znaki wiarygodności naszego Kościoła i to właśnie dzięki połączeniu diakonii i liturgicznego przepowiadania: Czy przez kobiety Kościół nie zmanifestowałby jeszcze głębiej swego bogactwa? Niezrównany gest umywania nóg przez Jezusa, pierwszego diakona, to swego rodzaju niedościgniony przejaw umiłowania przez Boga okazywanego swemu zadrażnianemu i cierpiącemu stworzeniu na krzyżowych drogach historii. Dlaczego w tym sektorze ludzkiego życia Bóg nie miałby posłużyć się kobietami dokładnie tak samo, jak mężczyznami? Byłaby to także wymowna forma zadośćuczynienia za wielowiekowe upośledzenie kobiet praktykowane i w Kościele. Kobiety z dzisiejszych ruchów feministycznych wykluczają przypisywane im dążenia do wyświęcania ich na kapłanki. Natomiast apelują jedynie o status swego równouprawnienia.

Mamy pod ręką już wiele wnikliwych przyczynków do historii stałego diakonatu. Niemniej pełna jego historia stoi otworem, a jej pisanie należy do dzisiejszego Kościoła; jej autorami jesteśmy wszyscy.

7. Diakonat w perspektywie jedności sakramentu święceń

Jedność sakramentu święceń dokumentuje się od XII w. Odtąd bowiem zaczęto formułować pytania dotyczące sakramentalności różnych stopni święceń. Tę jedność podkreśla również *Vaticanum II*, kiedy mówi o różnych ordynacjach, uprawniających do pełnienia kościelnego urzędu. W tym samym kierunku podążają dokumenty posoborowe. Wymienioną jedność tradycyjnie uzasadniano odniesieniem do sakramentu Eucharystii, większą lub mniejszą do niej bliskością różnych stopni święceń. Sobór Watykański II zmienił perspektywy i odnośne sformułowania. Nowy sposób interpretowania jedności święceń wysuwa episkopat jako oś zwornikową, jako „pełnię” sakramentu święceń i fundament jego jedności.

Odzwierciedleniem tej jedności jest pojęcie „hierarchii”, do którego sięga *Vaticanum II* i ogłaszane później dokumenty. Posoborowe rozumienie zagadnienia prowadzi do nauki o „stopniach” święceń. W hierarchicznej drabinie diakoni stoją na jej „niższym” szczeblu. Z refleksji nad wewnętrzną jednością sakramentu święceń wynika, że każdy stopień partycypuje w potrójnym urzędzie posługi, według określonego schematu, przy czym wyższy stopień

obejmuje rzeczywistość i zadania niższego stopnia oraz wykracza ponad jego możliwości. Owo hierarchiczne i sukcesywne „uczestnictwo” w tym samym sakramencie czyni z diakona służę, który w swych działaniach jest zależny od biskupa i prezbitera.

Dawniejsza koncepcja teologiczna, która przedstawiała biskupa, prezbitera i diakona w obrazie trzech całkowicie różnych od siebie rzeczywistości sakramentalnych, stojących na równi *obok* siebie, byłaby nie do pogodzenia z tekstami soborowymi. Zagrożona stałaby się wtedy jedność sakramentu święceń, a episkopat nie mógłby już więcej jawić się jako „pełnia” sakramentu. I dlatego dzisiaj podejścia do zagadnienia odsyłają do tradycji starych źródeł, które diakona ukazują jako podmiot „*ad ministerium episcopi*” (do dyspozycji posługi biskupa). Owa bezpośrednia więź z urzędem biskupim czyniłaby z diakonów naturalnych współpracowników biskupa, co z kolei otwierałoby przed nimi możliwości dla obejmowania zadań w obszarze ponadparafialnym i biskupim.

W takim wypadku doprecyzowania domagałby się stosunek stałego diakonatu do prezbiteratu. Niektórzy teologowie uważają, że ze względu na pełnię kapłaństwa, która swą reprezentację znajduje w urzędzie episkopalnym, kapłani i diakoni zajęliby pozycję symetryczną, proporcjonalną. Sytuacja taka istniała w dawniejszej praktyce święceń, kiedy to diakon mógł być przyjmując święcenia biskupie bez uprzedniego stopnia prezbiteratu, a świecki zostać kapłanem bez koniecznego, a pośredniego szczebla diakonatu. Ów historyczny precedens należy mieć na uwadze z tego powodu, ażeby w procesie wypracowywania tożsamości diakonów nie izolować ich od współdziałania z kapłanami, z całością prezbiterialnego gremium.

Ordynacja na diakona dokonuje się w rycie nałożenia rąk. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* w art. 29 stwierdza: „Na niższym stopniu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce *nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi*”. Wyraźne rozgraniczenie między kapłaństwem a diakonatem oraz wykluczenie diakonatu z pierwszego kapłaństwa należy rozumieć eucharystycznie. Kapłaństwo urzędowe tradycyjnie związane było z władzą sprawowania sakramentu Eucharystii, o czym w dobitny sposób mówią Sobory: Laterański IV (1215 r.), Florencki (1439 r.) i Trydencki (1563 r.). Tak samo uczy św. Tomasz z Akwinu. Rodzi się tu pytanie, czy takie całkowite wykluczenie diakonatu z kapłaństwa nie narusza jedności sakramentu święceń jako kapłaństwa posługi lub kapłaństwa hierarchicznego (KK 10b). W tym stanie rzeczy dochodzi do pewnych napięć wokół teologicznego pojmowania diakonatu, kiedy próbuje się go wyłączyć z kategorii kapłańskich albo w nie włączyć. Sprawa nie budziła większych dyskusji, gdy diakonat faktycznie stanowił tylko stopień na drodze do kapłaństwa. Od momentu ustanowienia stałego diakonatu i swego ustabilizowania się w licznych Kościołach wzmożły się teologiczne napięcia.

Powód tych, niewielkich zresztą, kontrowersji zdaje się tkwić w fakcie, iż niektórzy teologowie obstają przy jedności sakramentu święceń, ponieważ pragną zadokumentować swą wierność soborowym tekstom. Wnioskują z nich, że diakonat udzielany „*non ad sacerdotium*” (nie dla kapłaństwa) odnosi się jedynie do eucharystycznej konsekracji i do sakramentu pokuty, których to dwóch sakramentów nie mogą sprawować diakoni. Niemniej: zarówno na podstawie zarówno integracji w sakrament święceń, jak i ze względu na swą szczególną łączność z eucharystycznym urzędem posługi, a także przez wzgląd na specyficzne uczestnictwo w posłannictwie i łasce Arcykapłana Chrystusa diakonat musi być włączony w kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne.

Obok tej próby interpretacji istnieje druga, która do negacji „*non ad sacerdotium*” dodaje z naciskiem „(...) *sed ad ministerium*” (nie do kapłaństwa, lecz do posługi). W tej terminologii pragną jej rzecznicy – w przeciwieństwie do obrońców pierwszej interpretacji – wyeliminować wszelki element kapłański i wyjść ponad tę tendencję, która wspiera się o znaną trójstopniowość: dwa pierwsze jej stopnie (episkopat i prezbiterat) przynależą do *sacerdotium*, czyli do kapłaństwa, jedno z nich natomiast (diakoniat) tylko do *ministerium*, czyli do służby. Rzecznicy tej pozycji widzą w niej możliwość ściślejszego określenia tożsamości diakona w jego funkcji posługi.

*

Powyższy, z konieczności bardzo sumaryczny i niepełny obraz problematyki stałego diakonatu odzwierciedla zaledwie najogólniejszy wgląd w bogactwo jednego z najnowszych sektorów teologicznych badań. Pełna odpowiedź na pytanie o dokładniejsze określenie konkretnych potrzeb i zadań, jakie diakoni mają pełnić w gminach chrześcijańskich, pozostaje jeszcze dezyderatem przyszłości, skierowanym na warsztat pracy teologów, chociaż już dzisiaj możemy korzystać z cennego skarbcza doświadczeń niezliczonych Kościołów, które diakonat stały od wielu lat włączyły w zakres swych duszpasterskich programów. Sprawą nagłą stają się postulaty, aby w kwestii istotnego kształtu diakonatu stałego były podejmowane decyzje w skali ogólnokościelnej, czyli z wyżyn Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Takiego zajęcia stanowiska trudno jednak rychło się spodziewać, skoro teologia diakonatu znajduje się w stadium stałego i prężnego rozwoju. Nie odosobnione są głosy o charakterze uzasadnionego zapytania: Z wprowadzaniem od 1967 r. w Kościołach urzędu diakonów stałych nie przywrócono przecież starego diakonatu z epoki wczesnego chrześcijaństwa; chodziło raczej o zaprowadzenie nowego urzędu święceń z odniesieniem do elementów Tradycji. Urząd Nauczycielski Kościoła przyznaje się w tym akcie do swej kompetencji zróżnicowanego kształtowania urzędu, według potrzeb czasu i wyznaczania mu specyficznych dla danego okresu zadań w życiu sakramentalnym. I stąd byłoby na przykład rzeczą możliwą powierze-

nie diakonom posługi przewodniczenia w nabożeństwach pokutnych, a także szafarstwa sakramentu namaszczenia chorych (w nagłych wypadkach duszpa-sterstwa chorych, ludzi starych i w zakładach penitencjarnych).

Bibliografia:

Z nieogarnionego pensum literatury przedmiotu możemy wskazać tylko na niewielką liczbę pozycji warsztatowych.

Die deutschen Bischöfe. *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*. 28. September 1995

Diözesanforum Münster. Ebrenameamtliche und hauptamtliche Dienste und Ämter in Kirche und Gemeinde. Münster 1998

Die deutschen Bischöfe. *Rahmenordnung für ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland*. 1. Februar 2000

Die deutschen Bischöfe. *Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie*. 28. September 1995

Commissione Teologica Internazionale. *Il diaconato: Evoluzione e prospettive*. CivCat 2003 n. 1 s. 253-336

Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Hrsg. P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997

Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat. Hrsg. G. L. Müller. Würzburg 2004

Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia. Red. R. Selejda. Częstochowa 2004

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Hrsg. G. Augustin – Günter Riße. Paderborn 2003

Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung. Hrsg. G. L. Müller. Würzburg 1999

E. U. Kmieć. *The Profile and Discernment of Candidates for the Permanent Diaconate*. Semin 1997 s. 763-778

A. Miralles. *Lo Status Quaestionis della teologia del diaconato permanente*. Tamże s. 715-732

G. König. *Die verantwortlichen Träger der Ausbildung der Ständigen Diakone*. Tamże s. 752-762

G. Pennacchio. *L' itinerario formativo al diaconato permanente nella Ratio fundamentalis e nella esperienza di alcune diocesi*. Tamże s. 779-796

H. Simon. *Les divers dimensions de la formation des diacre permanents*. Tamże s. 797-806

Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce. Częstochowa 2004

S. Zardoni. *La storia del diaconato permanente.* Semin 1997 s. 733-751

1. Charyzmat diakona stałego

Nazwę *charyzmat* wprowadził św. Paweł Apostoł. On też rozwinął jego teologię „jako niezасłużonego przez człowieka daru samego Boga”⁴. Różnorodność i wielość zaspokaja różnorodność i wielość posług i urzędów w Kościele (1 Kor 14, 30-33), zaś gwarantem ich jedności jest pochodzenie ze wspólnego źródła – Ducha Świętego – (1 Kor 12, 4-11) oraz służba na rzecz dobra wspólnoty, którą Apostoł Narodów przedstawił w obrazie Ciała Chrystusa (1 Kor 12, 7); „charyzmaty związane z pełnieniem urzędu otrzymuje się dzięki „nałożeniu rąk” przez apostoła lub kolegium prezbiterów (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6)”⁵.

Na podstawie dokumentów *Vaticanum II* można dokonać swoistej klasyfikacji charyzmatów i wyróżnić charyzmaty *podstawowe* (spotkania, powołania jednostki i społeczności), *większe* (wiary, nadziei i miłości), *zwyczajne* i *nadzwyczajne* (kapłaństwa wspólnego, modlitwy, śpiewania hymnów, przygotowania do ofiary eucharystycznej, życia w czystości i bezżeństwie, proroczej epifanii Boga, „mowy mądrości”, *służby* z charyzmatem miłosierdzia, dzielenia majątku, upominania i „wszelkiego posługiwania” oraz trwałe funkcje w Kościele)⁶.

⁴ K. Romaniuk. *Charyzmat. I. W Piśmie świętym*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3: *Cenzor – Dobszewicz*. Pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza. Lublin 1979 kol. 93 (skróc: EKat). „Za charyzmat w sensie ścisłym uważał Paweł Ducha Świętego (...); charyzmat miłości (najważniejszy) otrzymuje każdy człowiek, który jednak winien go w szczególny sposób pielęgnować (1 Kor 12, 31-14, 1); do charyzmatów zalicza Paweł również wiarę (1 Kor 12, 9), mądrość słowa, łaskę uzdrawiania (1 Kor 12, 8-9; Dz 3, 1-10; 5, 16), dar czynienia cudów (1 Kor 12, 10; Ga 3, 5; 2 Kor 12, 12; Dz 6, 8; 16, 16. 26), dar języków (1 Kor 12, 10. 30; 13, 1; 14, 6-14) i łaskę ich tłumaczenia (1 Kor 12, 10. 30; 14, 26-28), dar posługiwania się nimi (Rz 12, 7; 1 Kor 12, 28), a ponadto łaskę trwania w bezżeństwie (1 Kor 7, 7)” (tamże). Zob. J. Rodhe. *Charismen und Dienste in der Gemeinde. Von Paulus zu den Pastoralbriefen*. W: *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Hrsg. von G. K. Schäfer u. Th. Strohm. Heidelberg 1990 s. 202-221.

⁵ Romaniuk, jw. kol. 93.

⁶ B. Snela. *Charyzmat. II. W teologii. B. Klasyfikacja*. EKat III 96-97. „Do schematu należą nadto *trwałe funkcje w Kościele*, wśród których wyróżnia się charyzmat apostołatu, prorocstwa i nauczania (1 Kor 12, 28-29; Ef 4, 11; KK 10-12, 18-20, 25, 30; KO 8; DK 4; DA 30; KDK 62; DZ 8), ewangelizacji (Ef 4, 11; DM 23, 28) i pasterzowania (Ef 4, 11; por. 1 Kor 12, 28; 1 Tes 5, 12; KK 6; DK 5-7, 11, 18) wraz z jego konkretnymi specyfikacjami, jak charyzmat kierowania (1 Kor 12, 28; por. DFK 8; DK 18; DWCh 10) i wspierania (1 Kor 12, 28; Rz 12, 8; 1 Tes 5, 12; KDK 86 c, DWCh 3, 6; DK 9), charyzmat przełożonych (Rz 12, 8; KK 27; KO 10), przywódców (Hbr 13, 7; 17, 24; KDK 80, 82), zwierzchników (Dz 11, 30; 1 Tm 5, 17; Tt 1, 5; 1 P 5, 1; KK 28), starszych (Flp 1, 1; 1 Tm 3, 2; Tt 1, 7; Dz 20, 28; KK 20-21) i *diakonów* (Rz 12, 7; KK 24, 29; DB 15)” (tamże kol. 97).

Konkludując, możemy powiedzieć, że tak nowotestamentalną, jak współczesną refleksję nad charyzmatyczną strukturą Kościoła⁷ charakteryzuje bezwzględna rezygnacja z przeciwstawiania charyzmatu urzędowi kościelnemu i ujmowania ich jako opozycyjnych rzeczywistości (zob. KK 12)⁸. Uwagę tę wprowadzamy w związku z tytułem tej części opracowania: *Charyzmat diakona stałego*. Co więcej – a już mieliśmy okazję to wykazać – w Nowym Testamencie istnieje wiele terminów na określenie *urzędu* (*arche, exousia, leitourgia, time, oikonomia*), wśród których znajdujemy także *diakonia* oraz *charisma*⁹, a wielowątkowe znaczenie terminu *diakonia*¹⁰ pozwala na stwierdzenie, że nowotestamentalne wspólnoty/gminy posiadają strukturę diakonijną¹¹. Ta diakonijna koncentracja życia i działania wspólnot nowotestamentalnych wyraża się nie tylko istnieniem, obecnością i działaniem osób posiadających zleconą im misję (1 Tm 3, 8-13; Flp 1, 1; Rz 16, 1), ale także diakonią gminy, to znaczy

⁷ Snela, jw. kol. 97; H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła. Conc 1-2:1965-1966* s. 281-293.

⁸ „Weil Kirche in Amt und Charisma lebt, müssen sich beide bewußt bleiben, daß keines der Elemente für sich allein Kirche konstituiert, obwohl oder gerade weil das jeweils andere sich in einer Art und Weise zeigt, die es selbst nicht entwickeln konnte und die ihm darum als fremd erscheint. Nur wenn jeder bereit ist, sich vom anderen das sagen zu lassen, was er selbst nicht hat und sich auch nicht geben könnte, kann im Rahmen der Kirche in einem kostspieligen, spannungsreichen System gegenseitige Auferbauung geschehen und Einheit werden. Jede Prädominanz eines Elements auf Kosten des anderen dagegen macht Kirche einseitig und verunstaltet sie“ (P. Neuner, *Charisma/Amt*. NHTG I 175).

Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*. Oprac. przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicza, R. Sawę. Wyd 2 popr. i rozsz. Lublin 1993.

⁹ Rodhe, jw. s. 205-209.

¹⁰ „Dienen (*diakonein*) ist im Neuen Testament Ausdruck für die christliche Grundhaltung, die sich am Wort und Verhalten Jesu orientiert und vor allem die innergemeindlichen Funktionen bezeichnet, d. h. nicht nur karitative Dienstleistungen helfender Liebe (Röm 12, 7; 1 Kor 12, 5; 1 Petr 4, 11; Apg 6, 1), sondern auch die missionarische Wortverkündigung (Röm 11, 13; 1 Kor 3, 5; 2 Kor 3, 3. 6. 9; 4, 1; 5, 18; 6, 3-4; 11, 8; Eph 3, 7; Kol 1, 23. 25; 1 Thess 3, 2; 1 Petr 1, 12; Apg 19, 22; 20, 24; 21, 19 u. ö), einschließlich des Dienstes des Apostels (1 Tim 1, 12) und der Verkündigung des Apostelschülers (1 Tim 4, 6; 2 Tim 4, 5), die Unterstützungssammlung für die Urgemeinde (Röm 15, 25. 31; 2 Kor 8, 4. 19. 20; 9, 1. 12. 13; Apg 11, 29; 12, 25) und die Leitungsaufgaben in der Gemeinde (Eph 4, 12; Kol 4, 17; 1 Tim 4, 6; 2 Tim 4, 5). Die Kennzeichnung des neutestamentlichen Amtes als Dienst steht in direkter scharfer Abgrenzung gegen jede Art von Führerprinzip in der Kirche“ (tamże s. 208). Zob. J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej diakonii*. RTK 51:2004 z. 8 s. 7-29; M. Marczewski, *Teologia Chrystusa Sługi jako odpowiedź na znaki czasu*. Tamże s. 31-49.

¹¹ E. Schweizer, *Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde*. W: *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen* s. 159-185.

wspólną diakonią, na wzór kapłaństwa wspólnego, obligującą do służby każdego wyznawcę Chrystusa (Mt 25, 31-46; 1 Kor 12, 4-11)¹².

W kontekście dokonanej refleksji nad pojęciami charyzmatu, diakona i diakonii należy postawić pytanie o charyzmat diakona. Pierwszym, który to pytanie postawił, był ks. Alberto Altana (1921-1999), promotor diakonatu stałego we Włoszech¹³. Zwrócił uwagę, że pierwsze sugestie, podnoszące problem wznowienia diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim, wskazywały na rozmaite funkcje diakona, które mógłby pełnić w sytuacjach granicznych życia Kościoła (spadek powołań kapłańskich; doświadczenie księży niemieckich więzionych w obozie koncentracyjnym w Dachau). Była to niewątpliwie typowo instrumentalna koncepcja diakonatu. Nieco później zaczęto zwracać uwagę na sakramentalną strukturę diakonatu (K. Rahner, L. Suenens, Y. Congar), na potrzebę wyposażenia i wzmocnienia łaską sakramentalną osób, które pełnią w społeczeństwie i Kościele posługę diakańską¹⁴, by w końcu – jak podaje Ksiądz Altana – dojść do odkrycia *diakonii* jako *zasady* lub *postawy* Kościoła, czyli do okrycia charyzmatu diakańskiego i jego wkładu w odnowę Kościoła. Istotny okazał się tekst *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* promulgujący wznowienie instytucji diakonatu stałego po prawie tysiącu lat w życie współczesnego Kościoła, a szczególnie zawarta w nim „definicja” tego urzędu: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi». Umocnieni bowiem łaską sakramentalną służą Ludowi Bożemu w posłudze liturgii, słowa i miłości, w łączności z biskupem i jego prezbiterium” (KK 29). W kilka lat później ów związek nowo wprowadzonego urzędu z diakonią zaowocował już bardzo wyraźnym potwierdzeniem ze strony Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W motu proprio *Ad pascendum* (1972 r.) Ojciec Święty Paweł VI, podsumowując historię diakonatu w Kościele rzymskokatolickim, stwierdził: „Wreszcie dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, aby tam, gdzie będzie tego wymagało dobro dusz, przywrócić diakonat stały *stanowiący jakby formę święcenia pośredniego między wyższymi stopniami a pozostałym ludem Bożym, jakby wykładnik potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie służby, czyli diakonii Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych, znak lub tajemnicę (sakrament) samego Chrystusa Pana, który «nie przyszedł, aby Mu służono,*

¹² F. W. Horn. *Diakonische Leitlinien Jesu. W: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen* s. 109-126.

¹³ M. Gawlik. *Ks. Alberto Altana (1921-1999)*. „Diakon” 2004 s. 117-119; też. *Charyzmat diakona stałego w ujęciu ks. Alberto Altany*. Tamże s. 55-68; *Il prete dalle mani bucate*. [Aut. G. Voltolini i in.]. Reggio Emilia 2000.

¹⁴ Szerzej na ten temat: M. Marczewski. *Diakon*. Lublin 2000 s. 58-73, 113-146; tenże. *Posługa zbaucza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 344-355.

lecz aby służyć”¹⁵. Ksiądz Altana fakt ten opatrzył następującym komentarzem: „Ta definicja istoty diakonijnego urzędu ujawniła i prowadziła zarazem w Kościele, »wszystko obejmującym sakramencie zbawienia«, do zwrócenia uwagi na *diakonię*, której sakramentalnym wyrazem jest diakonat. Ten Kościół, jako życiodajny znak zbawienia dokonanego przez Chrystusa, jest powołany do urzeczywistnienia wspólnoty, dania świadectwa służby i misji”¹⁶.

Dokonyjmy zatem streszczenia tego, co dotychczas przedstawiliśmy: Z przekazaniem posług i urzędów osobom spełniającym określone funkcje w życiu ludu Bożego jest związany dar, charyzmat. Charyzmatem diakona jest, jak ujmują to św. Paweł, *diakonia*: „Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary: bądź dar prorocstwa – [do stosowania] zgodnie z wiarą; bądź to urząd diakona – dla wykonywania czynności diakańskich (*eite diakonian, en te diakonia*)” (Rz 16, 6-7). Przekonanie to, odnajdujemy w katechezie środowiczej Ojca Świętego Jana Pawła II¹⁷, a przede wszystkim w ostatnio opublikowanych

¹⁵ Paweł VI. *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. W: *Diakonaty. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004 s. 61 (podkr. moje: M. M; skrót: DStały Dokumenty).

¹⁶ A. Altana. *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój*. W: *Diakonaty w Kościele współczesnym*. Praca zbior. pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1991 s. 25. Ksiądz Altana, dokonując rozrachunku z początkiem ruchu na rzecz odnowy diakonatu, gdy traktowano go jako „urząd zastępczy”, stwierdził: „Sposób postępowania posiada jednakże swe granice: ogranicza się do *analizy* zadań diakona, brak jednakże przedstawienia jakiejś myśli spajającej, *syntezy*, mianowicie przeświadczenia o znaczeniu diakonalnego charyzmatu, ujętego całościowo, dla Kościoła i jego odnowy, dla jej realizacji poprzez stale wzrastającą działalność Kościoła jako »powszechnego sakramentu zbawienia.« (tamże s. 31).

¹⁷ „Formuła »nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi« przejęta jest z tekstu Hipolita *Traditio Apostolica*, lecz Sobór nadaje jej szerszy wymiar. W tym starożytnym tekście przez »posługę« rozumie się »służbę biskupowi«; Sobór kładzie nacisk na służbę Ludowi Bożemu. To podstawowe znaczenie posługi diakańskiej podkreślał już bowiem u samych początków św. Ignacy Antiocheński, który nazywał diakonów »sługami Kościoła Bożego« i napominał ich, że z tego względu powinni podobać się wszystkim. W ciągu wieków diakon uważany był za człowieka nie tylko pomagającego biskupowi, ale także pełniącego służbę dla dobra wspólnoty chrześcijańskiej” (Jan Paweł II. *Funkcje diakona w posłudze duszpasterskiej* 1. W: tenże. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*. Cz. 5: *Posługa prezbiterów i diakonów*. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 (płyta CD); „Jak wskazuje samo słowo „diakonaty”, tym, co kształtuje wewnętrzne pragnienia i zadania przyjmującego ten sakrament, jest duch służby. Diakonaty ma urzeczywistnić to, co Jezus powiedział o swojej misji: »Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służył, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu« (Mk 10, 45; por. Mt 20, 29). Niewątpliwie Jezus kierował te słowa do Dwunastu, których przeznaczał do kapłaństwa, by pouczyć ich, że chociaż obdarzeni przez Niego władzą, powinni postępować jak On – jako służby. To napomnienie odnosi się więc do wszystkich pełniących posługę dla Chrystusa. Ma ono jednak szczególne znaczenie

jako jeden dokument tekstach dykasterii watykańskich: Kongregacji Edukacji Katolickiej (*Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*) i Kongregacji ds. Duchowieństwa (*Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*)¹⁸: „Duchowość służby jest duchowością całego Kościoła, ponieważ cały Kościół, na podobieństwo Maryi, jest «służebnicą Pana» (Łk 1, 28) w służbie zbawienia świata. Dlatego też, aby uławić Kościołowi przeżywanie służby, Pan daje żywy i osobowy znak swego bycia sługą. Duchowość służby jest zatem, w szczególności sposób, duchowością diakona. Staje się on, istotnie, po przyjęciu świeceń żywym obrazem Chrystusa-Sługi w Kościele. *Motywy przewodnim* jego życia duchowego będzie więc służba; dążenie do świętości będzie zaś polegać na szlachetnej i wiernej służbie Bogu i ludziom, zwłaszcza najbiedniejszym i najbardziej cierpiącym; jego praca duchowa nad sobą będzie zwrócona na zdobycie cnót wymaganych do godnego wypełnienia posługi diakońskiej”¹⁹.

dla diakonów, bo w ich przypadku, ze względu na święcenia, kładzie się wyraźny akcent na tę służbę. Nie dysponują oni pasterską władzą kapłanów. Szczególnym zadaniem diakonów jest ukazywanie postawy służby przez spełnianie wszystkich właściwych im funkcji. Jeśli ich posługiwanie zgodne jest z tym duchem, ukazują oni jaśniej charakterystyczny rys oblicza Chrystusa: służbę. Są nie tylko «sługami Boga», lecz również swych braci. Jest to nauka o życiu duchowym wywodząca się z Ewangelii, przejęta przez pierwotną tradycję chrześcijańską, co potwierdza starożytny tekst *Didascalia Apostolorum* (III w.). Zachęca się w nim diakonów, by czerpali natchnienie z ewangelicznego epizodu umycia nóg: Jeśli Pan to uczynił – czytamy – wy, diakoni, nie wahajcie się czynić tego wobec chorych i słabych, ponieważ jesteście robotnikami prawdy, na wzór Chrystusa. Diakonat każe iść za Jezusem w postawie pokornej służby, wyrażającej się nie tylko w dziełach miłosierdzia, lecz przenikającej i kształtującej cały sposób myślenia i działania. W tej perspektywie można zrozumieć sformułowany w dokumencie *Sacrum diaconatus ordinem* warunek dopuszczenia młodych do formacji diakońskiej: «Do formacji diakońskiej niech będą dopuszczeni tylko ci młodzi, którzy wykazują naturalną skłonność ducha do posługiwania świętej hierarchii i wspólnocie chrześcijańskiej». «Naturalnej skłonności» nie należy pojmować jako przyrodzonej, emocjonalnej gotowości do służenia, chociaż trzeba mieć na uwadze i tę cechę. Chodzi o skłonność natury ożywianej łaską i o ducha służby, który upodabnia ludzkie zachowanie do zachowania Chrystusa. Sakrament diakonatu rozwija tę skłonność: pomaga człowiekowi mieć głębszy udział w duchu służby Chrystusowej, przenika jego wolę specjalną łaską, doprowadzając do tego, że w całym swoim zachowaniu kieruje się nową skłonnością w służeniu braciom” (Jan Paweł II. *Zarys duchowości diakonów*. Tamże).

¹⁸ DStały Dokumenty 87-217.

¹⁹ Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych* art. 11. DStały Dokumenty 110. Podobnie brzmią inne sformułowania tego dokumentu: „Natura sakramentalna posługi kościelnej sprawia, że z nią związany jest wewnętrznie *charakter służebny*. Istotnie, zależąc całkowicie od Chrystusa, który posyła i wyposaża we władzę, pełniący posługę są rzeczywiście «sługami Chrystusa» (Rz 1, 11), na obraz Chrystusa, który dobrowolnie przyjął «postać sługi» (Flp 2, 7)” (tamże. *Wstęp* 1 s. 95); „Diakon jako uczestnik jednej posługi kościelnej jest w Kościele specjalnym znakiem sakramentalnym Chrystusa Sługi. Jego zadaniem jest bycie «wy-

W polskim dokumencie, poświęconym formacji, życiu i posłudze diakonów stałych, zostało ono powtórzone w nieco innej formie, którą tu warto przytoczyć: „Służba (*diakonia*) należy do istoty całego posłannictwa Kościoła, w sposób szczególny do jego szafarzy, diakonowi zaś jest zlecona niejako z urzędu. Przemawia za tym sam opis ustanowienia siedmiu diakonów dla obsługiwanego stołów (por. Dz 6, 1-6). Diakoniat stanowi niższy stopień w hierarchii służebnej i jest włączeniem w posługę Jezusa Chrystusa”²⁰. Urząd diakona – jak wiemy – realizuje się poprzez pełnienie trzech zadań (*munera*): nauczania (*munus docendi*), uświęcania (*munus sanctificandi*) i królowania (*munus regendi*). Są one właściwe dla święceń diakonatu i winny być pełnione w duchu służby (*diakonii*)²¹.

To, co dotychczas powiedzieliśmy, można streścić w sposób następujący: Diakon stały, który pełni swą potrójną służbę w ramach *wspólnoty Kościoła*, jest dla niej *znakiem* Chrystusa-Sługi, jak tego sobie życzył Zbawiciel: „Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą (*diakonos*) waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem (*doulos*) wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 43-45). Diakon stały, który pełni swą potrójną służbę *na zewnątrz*, kierując się *ku światu*, staje się *świadkiem* służby Kościoła, czyli związania losu Kościoła z losem świata: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”²².

2. Charyzmat diakona stałego w kontekście Kościoła i polskiego społeczeństwa

Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych bardzo wyraźnie określa rolę i miejsce diakona stałego w Kościele, który jest kierowany przez Ducha Świętego, obecny w świecie i zdążający do Ojca, „żyje i głosi Ewangelię w konkretnych warunkach historycznych” (zob. KDK 2). „Diakon, jak czytamy w przywołanym dokumencie, członek i sługa Kościoła, powinien mieć na uwadze tę rzeczywistość w swoim życiu i w swojej posłudze oraz powinien znać kulturę, wyzwania i problemy swoich czasów. W tym bowiem kontekście jest powołany do pozostania żywym znakiem Chrystusa Sługi i jednocześnie

konawcą potrzeb i pragnień wspólnot chrześcijańskich, oraz animatorem służby, czyli *diakonią*, która jest istotnym elementem misji Kościoła” (tamże art. 5 s. 106; zob. art. 67 s. 139-140).

²⁰ Konferencja Episkopatu Polski. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004 art. 6 s. 15.

²¹ Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych* art. 9. DStaly Dokumenty 108-109.

²² Paweł VI. *Adbortacja apostołska Ojca Świętego Pawła VI Ewangelii nuntiandi O ewangelizacji w świecie współczesnym* art. 41.

do podjęcia zadań Kościoła dotyczących «badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnej ich relacji do siebie» (art. 43)²³.

Zwróćmy jednak uwagę, że najnowsze dokumenty Kościoła na temat miejsca i roli diakona stałego określają jego znaczenie (a) *dla odnowy Kościoła*, a także (b) *dla podjęcia zadań Kościoła w świecie*.

a. Znaczenie diakona dla odnowy Kościoła

Dotychczas mieliśmy wiele okazji, by uwydatnić ów związek pomiędzy diakonatem a diakonią, który polega na przypominaniu, że Kościół jest powołany, by służyć (animator diakonii). Ojciec Yves Congar (+1995) w związku z tym pisał o pewnym rodzaju polaryzacji jako prawie charakteryzującym egzystencję ludu Bożego: „Fakt, że cały lud Boży i każdy z jego członków powołany jest to diakonii nie przeszkadza temu, by niektórzy poświęcili się jej w sposób szczególny, jako specjalnemu urzędowi (...). Wszyscy są kapłanami, niektórzy są kapłanami ze specjalnego tytułu. Wszyscy mają zadania misyjne, na niektórych te zadania zostały nałożone w szczególny sposób (...). W ten sam sposób wszyscy są zaangażowani w diakonię, lecz niektórzy poświęcają się jej w sposób szczególny”²⁴.

Rola charyzmatu diakońskiego polega, jak to ujął Ksiądz Altana, na wspieraniu i gwarantowaniu odnowy posoborowego Kościoła poprzez dążenie, by ten stawał się Kościołem służebnym, misyjnym i ubogim²⁵:

- Charyzmat diakona w kontekście Kościoła służebnego służy animowaniu diakonii; jest powołany do tego, by być jednocześnie *wyrazem* i *nośnikiem* odnowy. Chodzi o jego wkład w budowanie Kościoła służebnego, w którym wszystkie charyzmaty członków wspólnoty ludu Bożego realizują się w służbie, we współodpowiedzialnym zaangażowaniu – na różny sposób, stosownie do otrzymanych darów, dla zbawienia każdego człowieka: „Święta i organicznie

²³ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*. DStały Dokumenty s. 183.

²⁴ Y. Congar. *Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 83. Zob. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego* s. 349-351.

²⁵ Altana, jw. s. 40-41. W przedstawieniu realizacji charyzmatu diakona w kontekście Kościoła służebnego, misyjnego i ubogiego będziemy opierać się na tekście Księdza Altany. Należy tu dodać, że Ksiądz Altana jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na fakt, że Ojcom Soboru Watykańskiego II nie udało się wskazać jednoznacznie na proprium nowo wprowadzonego diakonatu, co do dziś owocuje poszukiwaniem koncepcji diakonatu stałego. Por. P. Nüsser. *Das Proprium des Ständigen Diakons – Versuch einer spirituellen Ortsbestimmung*. W: *Die eine Sendung – in vielen Diensten*. Hrsg. G. Augustin, G. Riße. Paderborn 2003 s. 175-186.

ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty” (KK 11; por. KK 12, 32)²⁶;

- Charyzmat diakona w kontekście Kościoła misyjnego należy rozpatrywać w dwóch ujęciach: *ad intra* i *ad extra*. Jesteśmy świadkami powrotu słowa *missja*, jednego z podstawowych terminów życia kościelnego²⁷. Określa ono jeden z jego fundamentalnych przejawów, a w kontekście rozwijanej dziś eklezjologii komunii „*communio* i *missio*, *wspólnota* i *posłanie* stanowią dwie strony tego samego medalu”, wzajemnie się warunkują i wzbogacają²⁸.

Kościół jest powołany najpierw do tego, by był sługą dla siebie samego, by wielość charyzmatów i wynikających zeń służb i urzędów służyła jego rozwojowi; z drugiej strony jest on powołany, by był sługą świata zatroskanym o zbawienie każdego człowieka. Dlatego diakon wezwany do budowania Kościoła nie powinien ograniczyć swej postawy do wyczekiwania, ale zdecydowanie otworzyć się na poszukiwanie człowieka. W związku z tym mówi się o tzw. kreatywnej koncepcji urzędu i posługi diaakońskiej (K. Rahner, H. Vorgrimler, H. Kramer) i fachowym przygotowaniu, „by zaradzić wielu przyczynom społecznej, a co za tym idzie, i religijnej dezintegracji”²⁹.

Nad tym, co powyżej zaznaczyliśmy, należy zastanowić się w kontekście misyjnego nakazu Pana Jezusa i wyciągnąć z niego konsekwencje pastoralne w odniesieniu do całego Kościoła, jak i - konkretnie - do każdego chrześcijanina³⁰. Za duszpasterstwo nie są bowiem odpowiedzialni pełniący konkretne posługi we wspólnocie ludu Bożego, ale wszyscy. O tym przypomnieli Ojcowie Soboru Watykańskiego II w art. 2 *Dekretu o apostołstwie świeckich*: „Kościół powstał po to, by poprzez rozszerzanie królestwa Chrystusa po całej ziemi ku chwale Boga Ojca uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego

²⁶ W tym kontekście warto zwrócić się ku refleksji Karola Kardynała Wojtyły na temat związków, jakie istnieją pomiędzy *koinonia* a *diakonia*, pomiędzy wspólnotą ludu Bożego a służebnym charakterem władzy w Kościele: „ (...) w tym ogólnym obrazie, gdzie dominuje *communio* jako więź właściwa Ludowi Bożemu, łatwo odnaleźć miejsce dla hierarchicznej *diakonia*. Jeżeli wszyscy są nastawieni na wzajemne usługi, na dar wzajemnie wzbogacający, to w tym całokształcie władza, hierarchia, najprościej tłumaczy się także jako «posługa» czy «służba». Nie znaczy to, że Sobór przeocza zwierzchniczy charakter władzy w Kościele - bez tego bowiem nie byłaby władzą. Samo jednakże zwierzchnictwo potrzebne jest, aby służyć” (Wojtyła, jw. s. 131; całość: s. 125-132).

²⁷ M. Kehl. *Być Kościołem misyjnym. Uwagi na temat najnowszych procesów zachodzących w kulturze i w Kościele*. PP 2004 nr 1 s. 24-38.

²⁸ Tamże s. 24-25. Autor cytuje fragment z listu biskupów niemieckich „*Zeit zur Saat*” - *Missionarische Kirche sein* (Bonn 2000 s. 6).

²⁹ Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego* s. 347-349.

³⁰ J. Kudasiewicz. Pastoralne konsekwencje nowej interpretacji nakazu misyjnego (Mt 28, 16-20). HD 74:2004 nr 2 s. 11-19.

odkupienia i by przez nich cały świat rzeczywiście został skierowany ku Chrystusowi. *Każda bowiem działalność Mistycznego Ciała, zwrócona ku temu celowi, nazywa się apostołstwem, które Kościół wypełnia przez wszystkie swoje członki, jednakże różnymi sposobami.* Powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest bowiem również powołaniem do apostołstwa (...). *W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji*³¹. Przypomnienie to znajdujemy w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego³²;

- Charyzmat diakona w kontekście Kościoła ubogiego oznacza, że Kościół „winien swą służbę kierować szczególnie ku tym, którzy jej najbardziej potrzebują, a mianowicie najuboższym, ostatnim”. Chodzi tu więc o to, co Ojciec Święty Jan Paweł II nazywa „opcją na rzecz ubogich”³³, a także o świadomość

³¹ „Artikel 2 handelt von der Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche. Er geht darum von der Aufgabe der Kirche aus, und zwar ist von einer zweifachen Aufgabe die Rede: durch die Ausbreitung der Herrschaft Christi über die ganze Erde sollen alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig werden, und durch diese der Erlösung teilhaften Menschen soll die gesamte Welt ... auf Christus hingeordnet werden. Die erste Aufgabe erfüllt die Kirche vorzüglich in ihrem Dienst der Verkündigung und Heiligung – nur hier ist die Kirche als ganze Subjekt, wie der Text sauber unterscheidet; die zweite Aufgabe erfüllt sich durch die erlösten Menschen, gewiß auch durch deren Gebet, vor allem aber durch deren profanes Weltwirken aus dem Geiste der guten Botschaft Jesu. Mit Absicht ist vom regnum Christi und nicht Dei die Rede, weil hier die Basileia in ihrem Gegenwartscharakter gemeint ist, und mit Absicht wird regnum im Deutschen mit Herrschaft und nicht mit Reich wiedergegeben, um den noch unfertigen, unvollendeten Zustand zu betonen. Jede auf dieses Ziel – von Gott her gesehen, handelt es sich nur um ein einziges Ziel und um eine einzige Sendung – gerichtete Tätigkeit wird dann Apostolat genannt. Gleich wird betont, daß die Kirche dieses Apostolat durch alle ihre Glieder realisiert, wenn auch auf verschiedene Weise; und zwar wird das sowohl von Evangelisierungs- und Heiligungsaufgabe als auch von der Ausrichtung der Welt auf Christus hin ausgesagt. Es ist also nicht möglich, wie man das mitunter versucht, die Aufgaben fein säuberlich aufzuteilen und den Klerikern die Kirche, den Laien aber die Welt als eigentümliches oder doch hauptsächlichliches Betätigungsfeld des Apostolates zuzuweisen” (*Dekret über das Apostolat der Laien. Einleitung und Kommentar von Msgr. Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien. 2Vat II 607*).

³² PSPN 33, 53; PSPR 32, 39, 44, 50-53; PSPK 53, 55-56, 61; PSPS 43, 45; PSPD 31; PSPL 55-57, 83; PSPCh 46 (Skróty na podst.: Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001 s. 8).

³³ „Kościół musi ukazywać swoje prawdziwe oblicze w codziennym trudzie wierności Bogu i ludziom. Kiedy spełnia tę misję i żyje w głębokiej harmonii z nią, staje się żyzną glebą, na której mogą się rodzić odważne decyzje, prowadzące do bezwarunkowego poświęcenia się służbie Ewangelii i Ludowi Bożemu. Poprzez specjalne powołania Bóg zapewnia Kościołowi ciągłość i żywotność, a zarazem otwiera go na nowe i odwieczne potrzeby świata, aby mógł w nim być znakiem żywego Boga i przyczyniać się do budowania ludzkiego społeczeństwa w perspektywie cywilizacji miłości. Każde powołanie rodzi się w Kościele, w nim znajduje pokarm i wzrasta, z nim jest związany jego początek, rozwój, przeznaczenie i misja. Dlatego

odpowiedzialności spoczywającej na urzędzie kościelnym nie tylko za „utrzymanie jedności parafii, za to, by zbierała się w celu słuchania słowa Bożego i sprawowania Eucharystii, lecz także za założenia i konsekwencje wynikające ze wspólnoty, to jest za braterską służbę wypływającą z chrześcijańskiej miłości”³⁴.

Powyżej przedstawiono wymagania, jakie wynikają z analizy odnowy diakonatu stałego w kontekście eklezjologii Vaticanum II, dla której inspiracją stał się obraz Chrystusa Sługi. On też „poprzez Sobór wchodzi coraz głębiej w życie Kościoła, wyznacza jego przyszłość. Co więcej – inspiruje z kolei obraz Kościoła

wspólnoty diecezjalne i parafialne powinny dawać świadectwo swojej troski o powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego przede wszystkim przez głoszenie słowa, przez sprawowanie sakramentów i przez świadectwo miłości. Muszą też pamiętać o pewnych nieodzownych elementach autentycznego duszpasterstwa powołaniowego. Konieczne jest przede wszystkim, aby wspólnota umiała wsłuchiwać się w słowo Boże i przyjmować światło, które wskazuje drogę ludzkiemu sercu. Pismo Święte to niezawodny przewodnik, jeśli jest odczytywane, przyjmowane i rozważane w Kościele. Bliższe poznanie losów postaci biblijnych, a zwłaszcza lektura Ewangelii może zaowocować nieoczekiwanym oświeceniem i radykalnymi decyzjami osobistymi. Kiedy Biblia staje się księgą wspólnoty, łatwiej jest usłyszeć i przyjąć głos Boga, który wzywa. Wspólnoty muszą też umieć modlić się usilnie, aby mogły wypełniać wolę Bożą, uwypuklając prymat rzeczywistości duchowej w codziennym życiu. Modlitwa jest cennym źródłem energii, która pozwala odpowiedzieć na Boże wezwanie i oddać się w służbę dobra duchowego, moralnego i materialnego ludzi. Doświadczenie liturgiczne to najważniejsza droga wychowania do modlitwy. Gdy liturgia jest izolowana, grozi jej zubożenie, jeśli jednak towarzyszy jej głęboka modlitwa osobista i długie chwile milczenia przed obliczem Pana, staje się drogą prowadzącą do komunii z Bogiem. Należy uczynić z liturgii centrum chrześcijańskiego życia, aby mogła ona kształtować klimat sprzyjający doniosłym decyzjom. Wspólnota powinna też być wrażliwa na rzeczywistość misyjną, przyjmując odpowiedzialność za zbawienie tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa, Odkupiciela człowieka. Żywa i powszechna wrażliwość misyjna jest jeszcze jednym czynnikiem sprzyjającym rodzeniu się i umacnianiu powołań. Jeżeli wspólnota usilnie wypełnia w swoim życiu Chrystusowe przykazanie: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19), nie zabraknie w niej ofiarnych młodych ludzi, gotowych osobiście podjąć zadanie głoszenia ludziom naszej epoki, często nieufnym lub zubożonym, odwiecznego i zawsze aktualnego orędzia Ewangelii. Na koniec, wspólnota powinna być otwarta na służbę ubogim. Postawa pokory i wyrzeczenia, towarzysząca *opcji na rzecz ubogich*, ukazuje światu bardziej autentyczne oblicze chrześcijańskiej wspólnoty, której wszyscy członkowie spieszą z pomocą potrzebującym i cierpiącym braciom, kształtuje zarazem środowisko szczególnie sprzyjające przyjęciu daru powołania. Istotnie, «służba miłości jest najgłębszym sensem każdego powołania (...). Dlatego autentyczne duszpasterstwo powołań będzie starać się nieustannie wychowywać chłopców i ludzi młodych do ohotnego podejmowania obowiązków, ukazywać im sens bezinteresownej służby, wartość poświęcenia, bezwarunkowego oddania siebie» (PDV 40)* (Jan Paweł II. *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju* art. 4. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego. Program komputerowy*. Kraków 2003; skrót: NKK CD).

³⁴ H. Kramer. *Diakonat stały a odnowa diakonii*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 133-134.

– jaki obraz Chrystusa, taki obraz Kościoła”. Ten obraz Kościoła – w przekonaniu Ks. Franciszka Blachnickiego – „jest inspirowany szczególnie przez tajemnicę chrztu Pana w Jordanie. Mówi się nawet dzisiaj w eklezjologii, że Kościół jest przedłużeniem tajemnicy namaszczenia Chrystusa Duchem Świętym. Chrystus objawia się po chrzcie w Jordanie jako Pomazaniec, jako napełniony Duchem Świętym dla posługi, dla posłuszeństwa wobec planu Boga swego Ojca i ten sam Chrystus chrzci ogniem i Duchem – jak mówi Ewangelia (Mt 3, 11) – i przelewa Ducha Świętego na członków Kościoła, i tym samym włącza ich w swoją drogę służby, posłuszeństwa wobec Ojca. Cały Kościół jest dzięki temu widziany w tajemnicy Ducha Świętego jako wspólnota namaszczonych, a to oznacza również: wspólnota przeznaczonych, powołanych, uzdolnionych, wezwanych do służby na rzecz zbawienia świata. Konsekwentnie ukazuje Sobór Watykański II tak zwaną władzę w Kościele, czyli hierarchię, jako diakonię, jako służbę, jako uczestnictwo w misji Chrystusa Sługi. Słowo diakonia staje się wspólnym mianownikiem dla wszystkich stopni hierarchii, nie tylko dla diakonów, ale i dla prezbiterów, i biskupów. A znów pojęcie diakonii jest bardzo blisko sprzężone z obrazem Kościoła jako wspólnoty. Wspólnota powstaje tam, gdzie wszyscy, zgodnie ze swoim charyzmatem, podejmują służbę dla jej budowania”³⁵.

W tym miejscu wypada zapytać, jaki jest Kościół rzymskokatolicki w Polsce? Czy jest to „Kościół zagubiony”, jak go określa Ksiądz Profesor Rogowski³⁶ „Patrząc na Kościół w Polsce z punktu widzenia teologicznego – pisze – można dojść do wniosku, że zwłaszcza od dziesięciu lat znajduje się on w sytuacji pastoralnej, którą – z pewnym uproszczeniem – można by nazwać zagubieniem. Nie dotyczy to oczywiście istoty Kościoła, jego tożsamości, ale funkcji i działań, postaw i decyzji. Dotyczy zatem jego struktury ludzkiej, a w niej przede wszystkim hierarchii, zwłaszcza episkopatu, bo to on kieruje Kościołem i stanowi jego urząd nauczycielski”³⁷.

Problem w tym, że obszerny tekst Księdza Rogowskiego jest tekstem publicystycznym, a nie teologicznym. W moim przekonaniu należałoby zapytać, czy Kościół rzymskokatolicki w Polsce dokonał refleksji nad samym sobą, do czego jest zobowiązany przykładem Soboru Watykańskiego II. Wydaje się, że dokonano tego podczas II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). Jego owocem jest czternaście dokumentów³⁸, w których poddano rzetelnej analizie sytuację Kościoła, nie szczędząc ostrych słów krytyki wobec polskiego katolicyzmu, proponując jednocześnie jakieś drogi wyjścia z kryzysu. W czym zatem

³⁵ F. Blachnicki. *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*. W: tenże. *Charyzmat Światło-Życie*. [Krościenko n. Dunajcem] 1987 s. 40-41.

³⁶ R. E. Rogowski. *Kościół zagubiony*. [Cz. 1-2]. PP 2001 nr 4-5 s. 52-64, 171-183.

³⁷ Tamże s. 54.

³⁸ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*. Poznań 2001.

tkwi przyczyna, że nasz Kościół jest „Kościółem zagubionym”? Stwierdzenie, że nikt nie czyta dokumentów Kościoła, jest na pewno skrótem na tyle słusznym, na ile uproszczonym.

Przyczynę tego stanu rzeczy trzeba widzieć raczej w zagubieniu podstawowej zasady metodologicznej, która obowiązuje w teologii pastoralnej od początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia (K. Rahner, Wł. Piwowarski, F. Blachnicki), a którą należało wykorzystać podczas dyskusji okołosynodalnych i przy konstruowaniu dokumentów synodalnych. Można też było przyjęte dokumenty przygotować dla duszpasterzy, po odpowiednim przepracowaniu przez pastoralistów. Chciałbym przypomnieć, na czym polega metoda stosowana w teologii pastoralnej, którą przedstawił Ksiądz Blachnicki: „Z istoty Kościoła należy najpierw wydedukować zasady (princypia) jego życia i urzeczywistniania się, aby potem w świetle tych princypiów poddać ocenie aktualną reakcję Kościoła na wezwanie do urzeczywistnienia siebie i swojej misji zawarte w każdorazowej, historycznej sytuacji i w ten sposób ustalić wytyczne (imperatywy) dla działania Kościoła na najbliższą przyszłość”³⁹.

b. Znaczenie diakona dla podjęcia zadań Kościoła w świecie

Termin *świat* rozumiemy tu, podobnie jak Ojcowie Soboru Watykańskiego II, antropologicznie, jako *ludzkość* w aspekcie społecznym, dziejowym i zbawczym⁴⁰. W tym świecie diakon *jest* – z mocy święceń (KKK 1569-1570) – i *winien stawać się* – z racji udzielonego charyzmatu (por. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6) znakiem Chrystusa – który swą troskę i miłość kierował ku ludziom marginesu: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2, 17). Chodzi o to, by przez diakona Pan na nowo ich włączył w Kościół i obdarzył zbawczą wspólnotą ze sobą. Peter Nüsser tę uwagę opatruje następującym komentarzem: „Prawdopodobnie dlatego dość wcześnie, bo w prawodawstwie Kościoła syryjskiego z piątego wieku po Chrystusie od diakona wymaga się, by był przede wszystkim oczami Kościoła”⁴¹. Ludzie marginesu to ci, którzy zostali pozbawieni swego miejsca pośród nas przez nadużywanie alkoholu, depresję, związki homoseksualne, zabicie dziecka lub dzieci, narkomanię, prostytutkę, rozbicie związku małżeńskiego. Ludzie ci, warto byśmy o tym pamiętali, nie są gorszymi grzesznikami niż my sami (zob. Łk 7, 36-50; Mk 7, 1-23). Listy tych osób nie można zamknąć, bo zmieniająca się sytuacja społeczno-gospodarcza jak fala odpływu pozostawia na pustym brzegu swe ofiary. W tym kontekście

³⁹ F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 428.

⁴⁰ Cz. S. Bartnik. *Soborowe „określenie” świata*. W: A. L. Szafranski. *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990 s. 30.

⁴¹ Nüsser, *ibid.* s. 180.

warto powrócić do niedawno przedstawionego przez Pana Profesora Michała Wojciechowskiego tekstu o zastosowaniu Dekalogu do dzisiejszego życia społecznego⁴².

Potrzeba więc osób nie tylko wyczulonych na znaki czasu, ale i odpowiednio wykształconych, którzy potrafią właściwie zabrać się do pracy, łącząc umiejętnie służbę miłosierdzia ze służbą słowa i liturgii. Myślę tu o kreatywnej koncepcji diakonatu, charakterystycznej dla o. Karla Rahnera (1904-1984) koncepcji diakonatu przyszłości. W przekonaniu tego teologa funkcja diakona winna sprowadzać się do zadania włączania rozbitego społecznie, a więc i religijnie człowieka w społeczność ludzką, a także we wspólnotę kościelną. Zadanie to wymaga ze strony diakona i Kościoła nie tylko kreatywności, bo przyczyn dezintegracji jest wiele, ale i odpowiedniego, fachowego przygotowania, by spostać wielu przyczynom społecznej i religijnej dezintegracji (diakon pracujący w zakładzie przemysłowym, wśród robotników sezonowych i uciekinierów, bezdomnych, diakon – pracownik społeczny i doradca w poradniach małżeńskich, wychowawczych, telefonach zaufania i poradniach dla narkomanów, samobójców itd.)⁴³.

W sytuacji postępującej pauperyzacji i bezrobocia biskup i jego diakon winni stawać się rzecznikami „miłości społecznej”, która powinna stawać się „duszą sprawiedliwego ustroju społecznego”⁴⁴; winni także odważnie obnażać „wynaturzone mechanizmy” i „struktury grzechu”⁴⁵, stając się rzecznikami

⁴² M. Wojciechowski. *Zastosowanie Dekalogu do dzisiejszego życia społecznego*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 1-2. Lublin 2004 – t. 2 s. 71-87. W przekonaniu Autora „Dekalog powinien być poprawnie rozumiany na płaszczyźnie egzegezy, a następnie zastosowany, i to bezpośrednio, do życia obecnego w świecie, w Europie i w Polsce. A skoro biblijne Prawo pojęte było jako narzędzie uporządkowania tak życia osobowego, jak społecznego, przy szukaniu aktualnych wniosków z Dekalogu należy pamiętać o obu tych wymiarach” (tamże s. 71).

⁴³ K. Rahner. *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*. Schriften VIII 541-552; tenże. *Über den Diakonat*. Schriften IX 395-414; K. Rahner, H. Vorgrimler, H. Kramer. *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*. SdZ 180:1967 s. 145-153; tenże. *Theologie des Diakonats*. W: *Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum*. Hrsg. von A. Fischer, H. Kramer und H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1970 s. 26-39.

⁴⁴ J. Wal. *Kościół wobec kwestii społecznej*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań* t. 1 s. 385-406.

⁴⁵ Struktury grzechu są „zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi (...). Bóg bogaty w miłosierdzie, Odkupiciel człowieka, Pan i Dawca życia wymaga od ludzi określonych postaw, wyrażających się również w spełnianiu bądź unikaniu pewnych czynów wobec bliźniego. Przychodzi tu na myśl nawiązanie do „drugiej tablicy” dziesięciorga Przykazań (por. Wj 20, 17-17; Pwt 5, 16-21); ich niezachowanie obraża

i praktykami „ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności”⁴⁶, pamiętając, że „na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się (...) zawsze osoby, które grzech popełniają”.

Powyższe uwagi kierują ku rozległemu polu społecznej odpowiedzialności, którą należy ujmować i rozpatrywać jako kontynuację zbawczej misji naszego Pana i Zbawiciela (por. Łk 4, 17-30)⁴⁷. Trzeba również liczyć się z konsekwencjami tego zaangażowania, które – jak w przypadku Pana Jezusa – mogą doprowadzić do samosądu lub unicestwienia niepokornych.

Z przykrością należy stwierdzić, że od tzw. przełomu transformacyjnego Kościół instytucjonalny w Polsce nie wypracował stanowiska w sprawach społecznych, stając się bardziej klubem kunktatorów, niż Kościołem apostołów⁴⁸.

Boga i krzywdzi bliźniego, wprowadzając w świat uwarunkowania i przeszkody, których działanie znacznie wykracza poza aktywność i krótki bieg życia jednostki. Odbija się to również na procesie rozwoju ludów, którego opóźnienie lub powolność winny być osądzone także w tym świetle (...). Wśród działań i postaw przeciwnych woli Bożej, dobru bliźniego i wśród «struktur», które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne zdają się dzisiaj być dwie: z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: «za wszelką cenę». Innymi słowy, stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami (...). Oczywiście, ofiarą tego podwójnie grzesznego nastawienia padają nie tylko jednostki; ofiarami mogą być także narody i bloki (...). Rozważając pewne formy współczesnego «imperializmu», w świetle tych kryteriów moralnych, można odkryć, że za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii. Wprowadziłem ten rodzaj analizy głównie po to, by ukazać, jaka jest prawdziwa natura zła, wobec którego stajemy w dziedzinie rozwoju ludów: jest to zło moralne, owoc wielu grzechów, które prowadzą do «struktur grzechu». Taka diagnoza zła oznacza dokładne rozpoznanie, na poziomie ludzkich zachowań, drogi wiodącej do jego przewyżczenia” (*Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio art. 36-37. NKK CD*). Zob. J. Mariański. „Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła. Płock 1998.

⁴⁶ Jan Paweł II. *Sollicitudo rei socialis* art. 40.

⁴⁷ F. Blachnicki. *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*. W: tenże. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*. Carlsberg 1985 s. 21-22. Por. M. Marczewski. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej aktualne przesłanie*. „Ethos” 13:2000 nr 3 s. 126-140.

⁴⁸ „Wychodząc z założeń teologicznych, Kościół powinien stać w moralnej opozycji do władzy i rządów (...). Tymczasem Kościół w Polsce jest wyraźnie zagubiony, jak gdyby swoją postawą potwierdzał zdanie z proroka Daniela: *Teraz nie mamy odwagi otworzyć suchych ust* (3, 33). Opinia publiczna w kraju odnosi wrażenie, że episkopat opowiada się bezkrytycznie po stronie władzy, zachęca do cierpliwości i posłuszeństwa, a protesty społeczne, zwłaszcza bardziej

Wchodzimy zatem na pole obecności Kościoła w życiu publicznym⁴⁹ lub politycznym⁵⁰, która jest z różnych stron poddawana krytyce. Nie chodzi tutaj o to, by być zwolennikiem politycznej dominacji Kościoła w społeczeństwie. Ksiądz Profesor Mariański w książce *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* pisze, że „dotychczasowe wyniki sondaży na temat zaufania do Kościoła wskazują na zmniejszanie się jego autorytetu politycznego (w ocenie rozmiarów tego spadku należy zachować ostrożność), co jest zjawiskiem korzystnym zarówno z punktu widzenia samego Kościoła, jak i społeczeństwa obywatelskiego”⁵¹. Nie znaczy to jednak, by godzić się na znaną z historii „neutralizację” Kościoła, na Kościół słaby, zamknięty „w kościele i zakrystii”. Tę lekcję już przerabialiśmy.

„Na różne sposoby – pisze Ksiądz Mariański – podpowiada się Kościołowi, że właściwym miejscem jego działalności jest sfera kultowa wewnątrz świątyni („zakrystia”) i na zewnątrz kontrolowana działalność charytatywna. Niewiele lub wcale nie wyznacza się «obszarów» społecznych dla etyczno-profetycznej działalności Kościoła. Zaleca się Kościołowi poniechanie roszczeń do «zbawiania» całego społeczeństwa, rezygnację z ambicji występowania w roli głosiciela prawd o powszechnej mocy obowiązującej, a nawet pogodzenie się z wysychaniem tradycyjnych źródeł, religijnie zakotwiczonych w wartościach kulturowych. Konieczna jest – według tego stanowiska – wyraźna liberalizacja katolicyzmu i uprzywatnienie wiary”⁵².

Temu Kościół sprzeciwia się, bo jego „zasadniczą drogą” jest Jezus Chrystus: „Jest naszą drogą «do domu Ojca». Jest też drogą do każdego człowieka. Na tej drodze, która prowadzi od Chrystusa do człowieka, na tej drodze, na której Chrystus «jednoczy się z każdym człowiekiem», Kościół nie może być przez nikogo zatrzymany. Domaga się tego doczesne i wieczne dobro człowieka” (RH 13). Dlatego też „uprzywilejowanym polem relacji” Kościół – społeczeństwo, Kościół – wspólnota polityczna, Kościół – ekonomia czy Kościół – kultura jest człowiek. „Człowiek bowiem – jak czytamy w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* – nie jest ograniczony do samego tylko po-

radykalne, uważa za złe i szkodliwe. Prasa jest bardziej ostra i pisząc o *Kościele prorządowym*, zarzuca mu obojętność wobec sytuacji, w jakiej znalazła się olbrzymia część społeczeństwa” (Rogowski, jw. s. 61).

⁴⁹ Zob. R. Kamiński. *Kościół a życie publiczne jako problem pastoralny*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań* t. 1 s. 111-114.

⁵⁰ R. Berzosa Martinez. *Relacja Kościół – wspólnota polityczna w świetle Soboru Watykańskiego II (Gaudium et spes nr 76)*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań* t. 1 s. 329-383.

⁵¹ J. Mariański. *Kościół w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin 1998 s. 33-55 (tu: s. 46).

⁵² Mariański. *Kościół w społeczeństwie obywatelskim* s. 39.

rządu doczesnego, ale żyjąc w historii ludzkiej, integralnie zachowuje swoje powołanie do życia wiecznego. Kościół zbudowany na miłości Odkupiciela przyczynia się do tego, że zarówno w obrębie narodu, jak i pomiędzy narodami, powszechniej rozkwita sprawiedliwość i miłość” (art. 76)⁵³.

Na tej drodze Kościół musi stawać się niezwykle kreatywny, pamiętając na wiek dziewiętnasty w historii naszego narodu, tak bogaty w rozmaite inicjatywy na polu bankowości, ochrony życia, spółdzielczości, szkolnictwa, wspierania bezrobotnych, wdów i sierot. To pole działalności jest uprzywilejowanym miejscem biskupa i jego diakona. Ojciec Święty Jan Paweł II, pisząc o racjach uzasadniających wprowadzenie diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim, zwrócił uwagę na potrzebę „większej i bardziej bezpośredniej obecności «ministrów» Kościoła w różnych środowiskach rodziny, pracy, szkoły itp., a także w stałych strukturach duszpasterskich”⁵⁴.

Na tym polu „wielu spraw, które budzą troskę wszystkich”, a więc małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia społeczno-gospodarczego i politycznego, łączności rodziny narodów i pokoju (zob. KDK 46-90), sprawą zasadniczej wagi – także ze względu na przyszłość naszego narodu – jest troska o wychowanie nowego człowieka, który staje się paradygmatem współczesnej pedagogiki pastoralnej: „Jak dotąd – pisał Sługa Boży, Ksiądz Franciszek Blachnicki – żadna rewolucja, żaden program społecznego wyzwolenia, żaden program reformy społecznej nie potrafił rozwiązać problemu *nowego człowieka*, przemiany człowieka, wychowania nowego człowieka. Jedyne zbawienie, które przynosi Chrystus, ma moc przemiany człowieka, stworzenia nowego człowieka. Ono przynosi uzdrowienie człowieka od korzenia, *in radice*. Dopiero, opierając się na nim, mogą być rozwiązane inne problemy”⁵⁵.

Chodzi więc o to, by proces *nowej ewangelizacji*, o który tak bardzo zabiegał Ojciec Święty Jan Paweł II, związać z formowaniem *człowieka nowego*, ideałem wychowawczym Ruchu Światło-Życie⁵⁶. Papież podkreślał, że „społeczeństwo polskie wymaga gruntownej nowej ewangelizacji”⁵⁷. Oznacza to,

⁵³ Warto wniknąć w treść tych stwierdzeń, opierając się na lekturze cytowanego wyżej artykułu Księdza Profesora Martineza (jw.).

⁵⁴ Jan Paweł II. *Diakonat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 38.

⁵⁵ Blachnicki. *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia* s. 23.

⁵⁶ F. Blachnicki. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*. W: tenże. *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1984*. Carlsberg 1985 s. 103-124; por. M. Marczewski. *Pedagogika katolicka jako pedagogika wiary w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. „Paedagogia Christiana” 2:1998 s. 56-70; J. Mikulski. *Nowy człowiek jako model wychowania w Ruchu Światło-Życie*. W: *Pedagogika pastoralna*. Praca zbior. pod red. M. Marczewskiego. Lublin 2003 s. 143-160.

⁵⁷ Jan Paweł II. *Program dla Kościoła w Polsce*. Kraków 1998 s. 62.

że sytuację naszego Kościoła ocenia jako rzeczywiście poważną, wymagającą krytycznej oceny i domagającej się szukania sposobów poprawy. Z pewnością sposób poprawy sytuacji nie stanowi wprowadzenie nauki religii do szkół. Zostało bowiem okupione zbyt wielką ceną – jak przypomina Ksiądz Profesor Rogowski: „Zaniechaniem czy zaniedbaniem troski o życie duchowe i religijne młodych ludzi. Sądzono bowiem, że nauka religii w szkołach właściwie rozwiąże cały problem formacji religijnej i życia chrześcijańskiego. Takie przekonania okazały się błędne i dlatego zaistniała pilna potrzeba katechez przyparafialnych, kształtujących duchowo młodych Polaków i wychowujących ich na świadomych chrześcijan”⁵⁸. Jak doskonale wiemy, takiej katechezy w zasadzie nie ma, mimo wyraźnych zobowiązań ze strony II Polskiego Synodu Plenarnego⁵⁹ oraz *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*⁶⁰. Dlatego źle się stało, że w dokumencie Episkopatu Polski *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce* znajdujemy tylko ogólne przypomnienie, że „diakon powołany jest do głoszenia wiernym słowa Bożego zawartego w Piśmie świętym oraz do nauczania i napominania Ludu Bożego” (art. 13)⁶¹, mimo postulowanych wcześniej szczegółowych ustaleń.

⁵⁸ Rogowski, jw. s. 179.

⁵⁹ PSPN 48, 51; P SPR 36, 42; PSPE 40, 61; PSPP 54; PSPS 30-31, 42; PSPL 17, 104-131; PSPB 22-24, 44, 53.

⁶⁰ Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001 art. 97-117, 139-143.

⁶¹ W tekście studyjnym istniał specjalny punkt *Określenie zadań diakona w Polsce*, w którym zagadnieniu temu poświęcono więcej miejsca: „(20) Do obszaru zadań diakona w Polsce należy na pewno funkcja krzewienia i wspomagania działalności apostołowskiej świeckich, funkcja kierowania i animowania pracy szkolnych katechetów w diecezji, dekanacie względnie większym zespole szkół oraz funkcja animowania działalności charytatywnej i społecznej wspólnot parafialnych i dekanalnych. (21) Szczególnym zadaniem wynikającym z potrzeby chwili jest zorganizowanie i prowadzenie przez diakona katechizacji dla dorosłych, zaangażowanie w dzieło nowej ewangelizacji i proces permanentnego wdrażania w życie chrześcijańskie, zwłaszcza tych wiernych, którzy utracili żywy sens wiary i świadomość bycia Kościołem, wspieranie różnorodnych form przygotowania do małżeństwa i duszpasterstwa rodzin, a także koordynowanie we wspólnotach parafialnych służby zanoszenia świętych Postaci chorym, cierpiącym, ludziom w podeszłym wieku. Do zadań diakona będzie też należeć nawiązywanie kontaktu z osobami stojącymi z dala od Kościoła, tworzenie dla nich odpowiednich platform spotkania (katechumenat), a także reprezentowanie „ministrów” Kościoła w różnych środowiskach (rodzina, praca, szkoła itp.)”.

W dokumencie watykańskim *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* znajdujemy wskazanie bardzo szczegółowe: „Niech pamiętają również o pilnym zwróceniu uwagi na katechezę wiernych na różnych etapach życia chrześcijańskiego, wspomagając w ten sposób poznanie wiary w Chrystusa, wzmocnienie jej poprzez przyjmowanie sakramentów i wyrażenie jej w swoim życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i społecznym. Katecheza taka jest dzisiaj

Zakończenie albo wskazanie drogi wyjścia

Diakonijna koncentracja życia i działania wspólnot nowotestamentalnych zwraca uwagę współczesnych na rolę przywróconego w Kościele urzędu/poślugi diakona stałego (KK 29). Ma być on dla Kościoła posoborowego znakiem/skaramentem Kościoła służebnego, misyjnego i ubogiego. W tym „modelu diakonatu” upatruje się odpowiedzi Kościoła na znaki czasu, a więc na te „szczególnie pilne problemy współczesności, które bardzo mocno dotyczą rodzaj ludzki”. Są to problemy małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia społeczno-gospodarczego i politycznego, popierania pokoju i rozwijania wspólnoty narodów (por. KDK 47-90). Jednak w istocie wszystko sprowadza się do rozwiązania problemu człowieka – osoby ludzkiej, zrozumienia człowieka przez siebie samego. Sprostanie tym wyzwaniom wymaga ustawicznego powrotu do nauki Pana Jezusa, który za Janem Pawłem II określa się nową ewangelizacją, a więc pewnym programem katechetycznym. W polskiej sytuacji to wezwanie zostało przyjęte i włączone w system wychowawczy Ruchu Światło-Życie. U jego postaw leży nauka o *nowym człowieku*, która stanowi zręby pedagogii społecznej, szczególnie wyczulonej na współczesnego człowieka. Pedagogia *nowego człowieka* stanowi oryginalny system formacji deuterokatechumenalnej. W rzeczywistości parafii może uczynić z niej „miejsce i ramy dla wychowania Nowego Człowieka, miejsce, gdzie możliwe staje się realizowanie pedagogii Nowego Człowieka jako funkcji Kościoła, absolutnie decydującej dla jego przyszłości”⁶².

Ksiądz Blachnicki w swych refleksjach nad obrazem współczesnego człowieka, które „budzą zaniepokojenie” i są „źródłem, bądź owocem współczesnych kryzysów cywilizacyjnych”, wskazał na cztery cechy charakterystyzujące go, a mianowicie: człowiek współczesny jest człowiekiem zdeintegrowanym⁶³, konsumpcyjnym⁶⁴, wyczynu⁶⁵ i stada⁶⁶, czyli manipulowanym. Przeciwstawia się mu rysy *człowieka nowego*, realizowane w pedagogii Ruchu Światło-Życie.

szczególnie ważna (...). Do dzisiejszego społeczeństwa jest skierowana nowa ewangelizacja. Wymaga ona największego wysiłku ze strony świętych szafarzy. W celu jej podjęcia, «karmieni modlitwą i przede wszystkim miłością do Eucharystii», diakoni, oprócz udziału w diecezjalnych i parafialnych programach katechizacji, ewangelizacji i przygotowania do sakramentów, przekazują Słowo Boże środowiskom zawodowym. Mają czynić to w sposób jasny, aby przez swoją aktywną obecność w różnych miejscach kształtowali opinie publiczną i wskazywali na respektowanie norm etycznych” (art. 25-26).

⁶² Blachnicki. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka* s. 109-110.

⁶³ Tamże s. 111.

⁶⁴ Tamże s. 111-112.

⁶⁵ Tamże s. 112-113.

⁶⁶ Tamże s. 113.

Są nimi: człowiek zintegrowany⁶⁷, posiadający siebie w dawaniu siebie⁶⁸, realizujący się poprzez służbę⁶⁹, wyzwolony⁷⁰.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże s. 115.

⁶⁹ Tamże s. 116.

⁷⁰ Tamże s. 116-117.

Sprawozdanie z przebiegu sympozjum

Od kilku lat, kiedy Konferencja Episkopatu Polski podpisała *Wytoczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, istnieje potrzeba pogłębionej i systematycznej refleksji nad specyfiką powołania i posługi diakonów stałych w realiach duszpasterstwa polskiego. Okazją do tego stało się seminarium naukowe: „*Diakonat stały w Polsce*”, zorganizowane 27 X 2004 r. przez Instytut Teologii Dogmatycznej KUL przy współpracy Kręgu Diakonackiego w Lublinie. Wpisało się ono w kontekst wcześniej podejmowanych, wspólnych inicjatyw oraz debaty nad statusem i funkcjonowaniem diakona stałego w polskim społeczeństwie i Kościele.

W słowie powitalnym, otwierającym sympozjum, ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, zaznaczył, że poszukując odpowiedzi o tożsamości diakona należy pamiętać o sensie bycia człowiekiem i chrześcijaninem we współczesnym świecie.

Pierwszy prelegent – ks. prof. dr hab. Alfons Skowronek zagadnienie *Tożsamości diakona stałego w perspektywie soborowej eklezjologii* ujął w siedmiu punktach. Najpierw uznał za uprawnione postawienie dwóch pytań: Czy wprowadzenie diakonatu stałego w Kościele w Polsce nie trąci jakąś egzotyką? A może należałoby potraktować diakonat stały jako funkcję przejściową? Na podstawie Janowego *Prologu* oraz *Listu św. Pawła do Filipian* uzasadnił, że istotą chrześcijaństwa jest udział wszystkich ochrzczonych w diakonii, jakiej najwyższy wzór i realizację ukazał Ten, który „*ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi*” (por. Flp 2, 7). Dlatego Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (por. art. 28-29) w przywróceniu diakonatu stałego dostrzega oznaki świeżości Kościoła: „na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”.

Ksiądz Profesor Skowronek szczegółowo przedstawił kształtowanie się instytucji diakona w Biblii i historii Kościoła. Analiza tekstów Nowego Testamentu wykazała, że greckie słowo *diakonein* odnosiło się do posłańca, wysłańca, także posłania samego Jezusa Chrystusa jako sługi, co później w Wulgacie znaczyło *ministra*. Powołanie pierwszych diakonów do posługiwania przy stole było zapewne jakimś sposobem przewyciężenia napięcia, jakie zrodziło się w Kościele Jerozolimskim. W pismach apostoelskich diakon zawsze występuje przy biskupie, a Klemens Rzymski w *Liście do Koryntian* wyraża przekonanie, że obecność diakona we wspólnocie Kościoła jest wyrazem woli Bożej. Z kolei Ignacy Antiocheński domaga się od wiernych szacunku wobec osoby diako-

nów, których określa: „najdroższymi”, „błogosławieństwem” czy „pociechą”. W III i IV w. mamy do czynienia z pewnym napięciem i pogorszeniem się relacji biskup – diakon, czego znamienne świadectwo daje strofujący diakonów Orygenes. Mimo takiej sytuacji, wiek IV można uznać jako czas niebywałego rozwoju instytucji diakonatu, która zyskuje nawet przewagę nad prezbiteratem. Dopiero kolejne sobory umniejszają kompetencje diakona, co prowadzi do stopniowego wyłonienia się charakteru jego posługi: liturgicznej, głoszenia słowa Bożego oraz katechetycznego nauczania. Powierzenie różnych, wcześniejszych funkcji diakona lektorom, akolitom, powoduje zanik tej instytucji, zaś konflikt wywołany ok. 378 r. między diakonami i prezbiterami jednoznacznie prowadzi do zredukowania diakonatu stałego jako przejściowego do prezbiteratu, czyli zyskuje formę określaną „diakonatem przejściowym”.

Myśl o ponownym przywróceniu diakonatu stałego pojawiła się przed II wojną światową, natomiast do rzeczywistego przywrócenia tego urzędu jako oddzielnego szczebla w hierarchii przed Soborem Watykańskim II znacząco przyczynili się tacy teologowie, jak: o. Yves Congar czy kard. Julius Döpfner.

Zasadnicze powody, jakie wysuwała ówczesna myśl teologiczna w kontekście powrotu diakonatu stałego, można było sprowadzić do trzech: misyjna działalność Kościoła w obliczu braku powołań kapłańskich, ożywienie i usprawnienie relacji ekumenicznych, a także ukazanie celibatu jako charyzmatu w nieco innym, pełniejszym świetle. Oczywiście, idea ta spotkała się z kontrargumentami, że wprowadzenie diakonatu stałego nie tylko nie będzie w stanie sprostać problemowi braku kapłanów, ale raczej spowoduje zachwianie się instytucji celibatu.

Uroczysta proklamacja *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* w art. 29 tego dokumentu, który jest poświęcony w całości diakonatowi stałemu, wskazuje na możliwość wprowadzenia tej posługi w Kościele. Analiza artykułu daje przekonanie, że przywrócenie posługi diakona stałego jest z ustanowienia Bożego. Następnie pozwala oczekiwać reakcji ze strony biskupów i kapłanów w postaci uznania tej posługi jako urzędu koniecznego oraz rozeznania okoliczności i konkretnych potrzeb Kościoła w urzeczywistnieniu postulatów soborowych. Miałby on być umotywowany trzema racjami: głębsze rozpoznanie wszystkich stopni hierarchicznych, a przede wszystkim diakonatu; zapewnienie duszpastersstwa parafialnego w sytuacji braku kapłanów; potwierdzenie i umocnienie więzi między wszystkimi szczeblami hierarchii.

Ocena obecnego stanu funkcjonowania diakonów stałych w skali światowej pozwala na wysunięcie zasadniczego wniosku, że nastąpiło nierównomierne rozmieszczenie diakonów w Kościele powszechnym. W 1998 r. liczba diakonów stałych wynosiła 25. 122, z czego 58,9 % przypadło na Amerykę Północną, a na Europę 31, 0%. Z kolei na kontynencie afrykańskim można spotkać się z następującym zarzutem: „po co święcić diakonów, skoro nie

są oni wyposażeni w zadania, których nie mogliby wypełniać katecheci?" W tamtejszym Kościele lokalnym pojawiają się ponadto obawy, dotyczące niebezpieczeństwa klerykalizacji laikatu, nie docenienia celibatu czy też spraw finansowania diakonów. Natomiast w Europie Zachodniej nastąpił wzrost liczby diakonów stałych. Istnieje ponadto sytuacja – jak zaznaczył Ksiądz Skowronek – że coraz trudniej wypracować właściwą tożsamość diakona, który z jednej strony nie wchodziłby w kompetencje kapłana, a z drugiej – miał świadomość specyfiki własnego charyzmatu. Chodziłoby o takie rozumienie jego oddziaływania, w którym głoszenie słowa Bożego prowadziłyby do służby ołtarza, a ta przekładałaby się na służbę miłości wobec tych, którzy stoją na progu Kościoła, a nie zawsze na swojej drodze mają możliwość spotkania kapłana. Posługa miłości diakona stałego byłaby przede wszystkim „*plaszczyną jego bytu, a nie sferą działania.*”

Liczne dokumenty Soboru Watykańskiego II (KK, KL, DE, DB, KO, DM), nie dogmatycznie ani w formie wykładów, wyrażają pragnienie Ojców Soboru, aby diakonat stały został przywrócony; jednocześnie są świadomi, że powyższe zagadnienie musi doczekać się dalszych konkretyzacji i przedłużenia w licznych debatach i postanowieniach. Rozstrzygnięcia w tej materii muszą też wziąć pod uwagę bardzo istotne kwestie, podejmowane przez konkretnych teologów czasu soborowego: charakter sakramentalny diakonatu, zakorzenienie w Jezusie Chrystusie, służebny charakter diakonatu (K. Rahner), realizacja solidarności (K. Lehmann), parafia jako miejsce poczynań diakonijnych. Ojcowie Soboru jednak nie wypowiedzieli się w sprawie diakonatu kobiet.

W punkcie siódmym, kończącym prelekcję, Ksiądz Profesor zwrócił uwagę na jedność sakramentalną święceń diakonatu. Vaticanum II zdecydowanie tę jedność podkreśla, kiedy wprowadza nowy sposób interpretacji jedności święceń, co odzwierciedla użyte pojęcie „hierarchii”, wyrażające ich stopnie, przy czym wyższy stopień ogarnia niższy, a stopień święceń diakonatu jako „właściwy i trwały stopień hierarchiczny” (KK 29) przynależy ściśle do biskupa. Trzeba pamiętać także o tym, a co jest ujęte we wspomnianym fragmencie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, że tak, jak nie należy diakonatu izolować od prezbiteratu, tak powinno wyeliminować się w nim element kapłaństwa, gdyż jest on ustanowiony „dla posługi”.

Kiedy papież Paweł VI 18 VI 1967 r. opublikował motu proprio „*Sacrum diaconatus ordinem*”, ustalające normy ogólne dla przywróconego w Kościele rzymskokatolickim stałego diakonatu, pragnął to uczynić jako *novum* z uwzględnieniem tradycji.

Drugi z prelegentów – dr hab. Marek Marczewski przedstawił wykład *Charyzmat diakona stałego w polskim społeczeństwie*. Autor zaznaczył, że wbrew pozorom nie jest sprawą najważniejszą, aczkolwiek istotną, miejsce i rola diakona w Kościele, ale realizacja charyzmatu jako niezasłużonego daru udzielono-

nego chrześcijaninowi przez Ducha Świętego i według Jego woli nie dla osobistego uświęcenia, lecz dla posługi wspólnocie Kościoła i innym ludziom.

Zadaniem diakona, który jest wyraźnym znakiem służebnego posłannictwa Kościoła, jest głoszenie słowa Bożego, posługa liturgiczna i pełnienie dzieł miłosierdzia w Kościele i dla wspólnoty Kościoła. Diakonowi z urzędu jest wyznaczona służba. Motywem przewodnim istnienia tej posługi w Kościele nie może być argumentacja, powołująca się jedynie na kryzys powołań kapłańskich, który w Polsce jeszcze nie jest odczuwalny, ale właściwie rozumiana służba, zwłaszcza najbardziej potrzebującym oraz praca nad sobą w kształtowaniu cnót. Zatem nie chodzi tutaj o to, czy istnieje w danym miejscu wystarczająca, czy też niewystarczająca liczba kapłanów, ale o konsekwencje wynikające z sakramentalnej i charyzmatycznej struktury Kościoła. W tym sensie problem nie dotyczy liczby, lecz samego rozumienia misterium Kościoła. Posługa diakona jest bowiem we wspólnocie Kościoła oryginalną funkcją, należącą do istoty posłannictwa kościelnego, zaś jej brak jest niewątpliwie ogromnym zubożeniem jego integralnej wizji.

Dokumenty *Vaticanum II*, a zwłaszcza *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w sposób oczywisty podkreślają znaczenie charyzmatów w twórczym rozwoju i odnowie Kościoła: „Przeto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale «udzielając każdemu jak chce» (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła. (...) A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamiensze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozposzechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła” (KK 12). Na pewno niezastąpioną rolę, w tak rozumianym procesie odnowy Kościoła odgrywają diakoni stali, którzy naznaczeni sakramentalną łaską Ducha Świętego urzeczywistniają Jego dzieło jedności i uświęcenia wszystkich wiernych.

W kontekście refleksji nad lepszym wyjaśnieniem charyzmatu diakona stałego, rodzi się także większa samoświadomość Kościoła, który postrzega swoje powołanie jako służbę wobec swoich członków oraz całego świata. Dlatego powinien on być dobrze przygotowany do pełnienia swojej misji, aby w każdej sytuacji zaradzić potrzebom współczesnego świata. Misja ta, w której znaczący udział winni mieć diakoni stali – ma być ukierunkowana na służbę wobec najbardziej potrzebujących, jako „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”. Chodziłoby o taki sposób działania, w którym braterska służba jest osadzona na miłości chrześcijańskiej i stanowi niejako jej przedłużenie. Prelekcja zakończyła się dwoma pytaniami M. Marczewskiego: Czy Kościół w Polsce dokonał refleksji nad samym sobą? Czy jest to Kościół zagubiony?

Trzecia, ostatnia, część seminarium mająca charakter dyskusji pod hasłem: *Jakiego diakona potrzebujemy?*, stworzyła możliwość otwartej i ożywionej debaty zaproszonych gości i uczestników spotkania nad powyższymi kwestiami.

Jako pierwszy w dyskusji głos zabrał Jerzy Paczkowski. W swojej wypowiedzi zasygnalizował pięć problemów odnoszących się do diakonatu stałego, które w najbliższym czasie należy uczynić przedmiotem głębszej refleksji teologicznej, polegającej na: (a) zapoznaniu duchownych oraz osób świeckich z podstawowymi wiadomościami na temat tej posługi, by dokonać rozróżnień i wyjaśnień w strukturze pojęciowej: diakonat stały a nie diakonat świecki, diakonat we wspólnocie jako pierwszy stopień święceń kapłańskich; (b) przewyciężeniu mentalności, że przy ołtarzu w czasie sprawowania Eucharystii oprócz celibatariusza i dzieci, znajduje się także żonaty diakon; (c) wypracowaniu w świadomości społeczeństwa polskiego, nowego modelu żonatego duchownego, który może zaradzić wielu problemom związanym z życiem rodzinnym i małżeńskim; (d) udzieleniu odpowiedzi: jakiego diakona potrzebujemy, skoro Polska jest jedynym krajem, w którym uzasadnienie wprowadzenia diakonatu stałego nie jest ściśle związane z brakiem powołań kapłańskich; (e) wyciągnięciu wniosków, jaki wpływ może mieć ta posługa na małżeństwo i wychowanie dzieci diakona stałego.

W dalszej części dyskusji mgr Andrzej Michniewicz, za pomocą przeciwnieństw, wskazał na niebezpieczeństwa, które mogą wiązać się z wprowadzeniem diakonatu stałego w Polsce, a zarazem wyraził życzenie, jakiego diakona dziś potrzeba: świadka i charyzmatyka a nie urzędnika instytucji kościelnej; myślącego, a nie funkcjonariusza; traktującego diakonat jako powołanie do „umywania nóg”, a nie jako sposób na życie; sługi tajemnic Bożych, a nie obrońcy walczącego o prawdę; brata i pomocnika kapłana, a nie tego, którym się wysługuje; szafarza zwyczajnego, a nie „starszego ministranta”; członka Kościoła, który nie czuje się jak zagubiony „ciągly stażysta”.

Tak kontrastowo ukazana charakterystyka diakona stałego – zdaniem dyskutanta – domaga się refleksji na temat modelu Kościoła w przyszłości w ogóle, a nie tylko jednego z jego elementów, jakim jest pierwszy stopień kapłaństwa.

Z kolei ks. dr hab. Leszek Adamowicz w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na dwie zasadnicze sprawy, a mianowicie: każdy diakon stały powinien posiadać świadomość specyfiki posługi, jaką przyjdzie mu pełnić oraz świadomość swego miejsca w Kościele, a także gotowość przyjęcia łaski powołania (jak to określił – „pakietu”) w służbie ludu Bożego. Jednocześnie wskazał na korzyści płynące z faktu wprowadzenia tej funkcji w Kościele w Polsce: (a) możliwość głębszego spojrzenia na rzeczywistość celibatu w życiu i posłudze biskupów i prezbiterów; (b) pomoc w określeniu tożsamości diakonatu „przejskiego” kandydatów do kapłaństwa; (c) większe zaangażowanie diakonów w różne

działania duszpasterskie i diakonie w danym środowisku lokalnym, które będzie wynikało z ich stałego miejsca zamieszkania tychże.

W otwartej dyskusji uczestnicy seminarium przedstawili rozmaite spostrzeżenia, uwagi, obawy oraz perspektywy wynikające z faktu pojawienia się funkcji diakona stałego w naszym kraju. Ksiądz prof. A. Skowronek przypomniał, że cały Kościół jako instytucja ze swej istoty ma charakter służebny, a dr hab. M. Marczewski, przestrzegając przed próbą konstruowania obrazu idealnego diakona, wysunął zarazem propozycję skorzystania z doświadczeń innych Kościołów lokalnych, np. w USA, gdzie stopień zaangażowania diakonów stałych w duszpasterstwie jest znaczący. Drugi z prelegentów dodał, że powołanie diakona jest naznaczone pragmatyzmem, jak uwidacznia to przykład św. Franciszka z Asyżu, który najdoskonalej odczytał rolę owego pragmatyzmu w realizacji woli Bożej jako posłudze na rzecz bliźnich.

Pojawiły się także obawy, czy decyzja o wprowadzeniu diakonatu stałego w Polsce nie posiada znamion „awaryjności”, to znaczy, czy nie kryje się za nią potrzeba chwili, której podstaw można doszukiwać się w decyzji samych apostołów, ustanawiających urząd diakona (por. Dz 6, 1-7). Dalej: jak rozwiązać kwestie formacji diakonów, finansowania ich samych oraz rodzin w przypadku utraty pracy zawodowej?

Niewątpliwie przekonywające i napawające optymizmem były słowa Jerzego Paczkowskiego, który w diakonach stałych widzi ofiarnych świadków w służbie Kościołowi, a jednocześnie świadków życia małżeńskiego.

Jak zaznaczył w słowie podsumowującym ks. dr hab. A. Czaja, seminarium ukazało rozległość problemu diakonatu stałego, na który nie ma prostej „recepty”. W czasie spotkania padło wiele cennych odpowiedzi i podpowiedzi, jakiego diakona potrzeba, a jakiego nie potrzeba w Kościele w Polsce. Potrzebujemy: diakona, który poszukuje człowieka; diakona fachowo przygotowanego do pełnienia swej misji; diakona – współpracownika biskupa na poziomie ponad parafialnym; diakona – pomocnika w katechezie parafialnej; diakona rzetelnie uformowanego, mającego świadomość specyfiki swego powołania; diakona, który odkrywa święcenia diakonatu jako Boże obdarowanie i uzdolnienie do służby wspólnoty Kościoła, zaś – nie potrzebujemy diakona, który będzie diakonem od „wszystkiego”.

Z całym przekonaniem można stwierdzić, że powyższe wnioski zachęcają do dalszej refleksji teologicznej nad rozumieniem tożsamości i posługi diakona stałego w Polsce. Wydaje się, że aby owa myśl była owocna i z korzyścią nie tylko dla przyszłych diakonów, ale całego Kościoła, winna być prowadzona w łączności z refleksją nad charakterem sakramentu święceń w stopniu episkopatu, a przede wszystkim prezbiteratu. Musi być to dyskusja kompetentna, osadzona na solidnych, teologicznych podstawach i znajomości aktualnych potrzeb Kościoła. Wówczas rzeczywistość diakonatu stałego zaistnieje w świa-

domości społeczeństwa, a przede wszystkim członków Kościoła w Polsce jako istotny i nader cenny czynnik jego misji ewangelizacyjnej.

Jakiego diakona potrzebujemy?

Dyskusja

Jaki diakon stały w Polsce? Refleksje kanonisty

Wprowadzenie w Polsce posługi stałego diakonatu prowokuje do wieloaspektowej refleksji. Oprócz aspektu teologicznego, duchowego i innych, jest tu również miejsce na analizę prawnokanoniczną.

1. Odrębność powołania diakona stałego

Kandydat do stałego diakonatu, podobnie jak każda inna osoba podejmująca ministerialną posługę w Kościele, musi odkryć swoje *diakońskie* powołanie. Jest to specyficzne powołanie, odrębne od innych i tej samej rangi, co inne powołania. Dlatego też, inaczej należy rozpatrywać rozeznanie powołania do prezbiteratu, do którego etapem przejściowym jest stan diakonatu, inaczej powołanie do diakonatu jako trwałej posługi kościelnej. Inne więc winny być brane pod uwagę znamiona powołania. W przypadku diakona stałego akcent w powołaniu winien być położony na *diakonię* słowa, liturgii i posługi charytatywnej. Należy także unikać traktowania diakona stałego jako osoby nie w pełni przygotowanej czy też nie w pełni *uprawnionej*. Powołany do diakonatu stałego winien odczytywać swoje powołanie jako pełne i *finalne*. Do przełożonych wspólnoty Kościoła należy rozeznanie i akceptacja tak rozumianego powołania. W związku z tym kandydatami do stałego diakonatu nie mogą być mężczyźni, którzy z jakichś przyczyn *odpadli* z formacji do prezbiteratu czy też szukają dowartościowania w Kościele z racji niedosytu w życiu małżeńskim, czy nawet w stanie bezzęnnym. Argumentem za wyświęcaniem diakonów stałych, zwłaszcza żonatych, nie może też być uzupełnianie braków kadrowych w stanie prezbiterów. Promowanie i pomoc w odkrywaniu specjalnego powołania diakona stałego winny być niezależne od jakichkolwiek sytuacji.

2. Diakon jest duchownym

W świadomości wielu ludzi Kościoła w Polsce, także hierarchów, diakon to *starszy kleryk*, któremu jeszcze nie można powierzyć odpowiedzialności za Kościół. Świecenia jednak wprowadzają diakona do stanu duchownego, a więc w krąg osób szczególnie odpowiedzialnych za wspólnotę ludu Bożego. Ustanowienie diakonów stałych pomoże także *diakonom przejściowym* w ustaleniu ich tożsamości i odpowiedzialności w praktycznym posługiwaniu. Konieczne jest także podkreślenie, że diakon stały to duchowny, który ma obowiązki i któremu przysługują uprawnienia właściwe temu stanowi. *Żona-*

tość diakonów stałych nie może powodować traktowania ich jako *diakonów świeckich*. Z chwilą święceń tracą oni przynależność do stanu świeckich, a stają się rzeczywistymi duchownymi. Poważna sytuacja rodzinna i zawodowa diakonów stałych pomoże im we właściwym potraktowaniu i powierzeniu odpowiedzialnych zadań w Kościele.

3. Stabilność miejsca i charakteru posługi

Sytuacja rodzinno-zawodowa diakona stałego będzie wymagała także od przełożonych Kościoła innego spojrzenia na kwestię posłuszeństwa i dyspozycyjności. Przełożony będzie musiał rozstrzygać o ewentualnych kolizjach w spełnianiu posługi diakona z jego życiem rodzinnym i zawodowym, niejednokrotnie dając priorytet tym ostatnim. Bowiem zobowiązania małżeńskie i ojcowskie nie ustają ani nie ulegają ograniczeniom wraz z przyjętymi święceniami. Mogą zaistnieć sytuacje, gdy konkretne okoliczności życia rodzinnego i zawodowego *wymuszają* na biskupie czy proboszczu zmodyfikowanie zakresu zaangażowania diakona. Może to dotyczyć problemów zdrowotnych w rodzinie, koniecznością większego zaangażowania w wychowanie dzieci, wypełnienia obowiązków zawodowych związanych z czasowym oddelegowaniem do innego miejsca. Konieczność więc pogodzenia trzech obszarów zaangażowania diakona (rodzina, praca zawodowa, Kościół) z pewnością będzie wymagała z jednej strony dużej stabilności, ale z drugiej także i elastyczności, zwłaszcza ze strony przełożonych kościelnych. Niewątpliwie stałość miejsca zamieszkania, zakorzenienie rodzinne i zawodowe w środowisku pomoże diakonowi w realizowaniu powierzonych zadań, chociażby charytatywnych (rozeznanie potrzeb środowiska) czy w kwestiach zarządzania majątkiem Kościoła.

4. Aspekt socjalno – ekonomiczny

W tym zakresie powstaje problem „darmowości” posługi diakona, oczywiście w sferze ekonomicznej. Normy Kościoła wskazują na to, że podstawą egzystencji diakona jest jego praca zawodowa. Taka zasada może być nie do utrzymania z kilku powodów. Jeden to kwestia równości osób pełniących posługę w Kościele. Duchowni i świeccy pracujący w Kościele mają prawo do wynagrodzenia (kan. 281, 231 KPK). Norma zawarta w kan. 281 § 3 KPK, dotycząca diakonów stałych, rozróżnia dwie kategorie diakonów, jeśli chodzi o prawo do wynagrodzenia. Wydaje się jednak, że każda forma pracy wymaga z prawa naturalnego właściwego wynagrodzenia, proporcjonalnego do wkładu pracy i stosownego do statusu, szczególnie rodzinnego, konkretnej osoby. Ostrożność prawodawcy w zakresie wynagradzania diakonów stałych,

być może, wynika z obawy, że obowiązek finansowania „zablokuje” ich ustanawianie.

5. Po co diakon, skoro jego uprawnienia można powierzyć osobie świeckiej

Odpowiadając na tak postawione pytanie, trzeba stwierdzić, że jest ono spłyceciem, a zarazem obce duchowi prawa w Kościele. Pełnienie określonej posługi (np. przewodniczenie nabożeństwom, rozdzielanie Komunii św.) może wprawdzie w sytuacji nadzwyczajnej zostać powierzone osobie świeckiej, ale jest możliwe wtedy, gdy osoby powołane do danej posługi są nieobecne, niedostępne lub nie mogą jej wypełnić. Zwyczajna sytuacja to taka, kiedy we wspólnocie jest dostateczna liczba osób posługujących na każdym stopniu święceń, przy zachowaniu dla świeckich właściwych im posług. I tak jak duchowni nie powinni zastępować świeckich, tak też i świeccy nie powinni zastępować duchownych, o ile nie jest to związane z rzeczywistą koniecznością. Nie ma więc powodu i byłoby to sprzeczne nawet ze zdrowym rozsądkiem, aby ograniczając posługę diakonów stwarzać ciągle „stan nadzwyczajny” w Kościele.

6. Co może diakon

Odnosząc się do konkretnych norm prawa kanonicznego w Kościele łacińskim, można wyróżnić kilka obszarów jego możliwej aktywności:

- *liturgia*, a więc uczestniczenie w posłudze uświęcania (m.in. posługiwanie prezbiterowi i biskupowi w liturgii, sprawowanie sakramentu chrztu, rozdzielanie Komunii św., asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, sprawowanie niektórych sakramentaliów, przewodniczenie pogrzebom i innym nabożeństwom),

- *słowo*, a więc uczestniczenie w posłudze nauczania (głoszenie homilii, kazań, katechizacja, przygotowanie do sakramentów),

- *caritas*, a więc szczególna troska o potrzebujących, organizacja i koordynacja posługi charytatywnej,

- *pełnienie niektórych urzędów kościelnych* (np. urzędy sądowe – sędzia kościelny – kan. 1421 § 1 KPK, urzędy administracyjne – troska o parafię, gdy brakuje kapłanów – kan. 517 § 2 KPK).

7. Zaistnieć, czy posługiwać?

Trzeba wreszcie stwierdzić, że nie wolno traktować wprowadzenia posługi stałego diakona jako sposobu na „dowartościowanie laikatu”. Przez przyjęcie święceń „świecki” staje się „duchownym” i nabywa, o czym wyżej wspomniano, obowiązki i uprawnienia właściwe temu stanowi. Posługa ta wynika z od-

krycia specyficznego powołania, które zostaje zaakceptowane przez Kościół oraz umocnione i odpowiednio „wyposażone” poprzez święcenia. Można więc powiedzieć, że „zaistnienie” diakona stałego w Kościele łacińskim dokonuje się przez podjęcie specyficznego dla niego posługi, która ma swoje miejsce we wspólnocie ludu Bożego.

Jakiego diakona potrzebujemy?

Z pozoru to pytanie jest proste. To prawda, że w *Nowym Testamencie* znajdujemy katalog cech, jakimi winien charakteryzować się diakon (zob. 1 Tm 3, 8. 12). Myślę, że organizatorom tego panelu chodzi o coś więcej, niż określenie cech charakteru lub sprawności moralnych. Ale raczej o model diakona, odpowiedni dla Kościoła w Polsce. Czy taki model można zaproponować? Czy można mniemać, że będzie on inny niż w krajach, gdzie istnieje od kilkudziesięciu lat? Jakiś szczególny? Z pewnością w odpowiedzi na to pytanie może pomóc lektura najnowszych dokumentów ogólnokościelnych i krajowych⁷².

Przyjęte zobowiązanie do udziału w dyskusji panelowej i próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakiego diakona potrzebujemy, pragnę przedstawić w kilku uwagach, które będą stanowić odpowiedź, na postawione pytanie.

1. Potrzeba znajomości posługi diakona stałego oraz jego miejsca w Kościele wśród duchowieństwa i świeckich

Zarówno wśród duchowieństwa, jak i świeckich brakuje rozeznania w nomenklaturze i używają określenia „diakon świecki”. Potrzebne jest dokładne zapoznanie wszystkich, którym będą służyć diakoni, że mamy do czynienia z duchownym. Nie chodzi tu o jakiegokolwiek wywyższanie się, ale o prawidłowo-

⁷¹ Pochodzę z miejscowości Barczewo k. Olsztyna, (archidiecezja warmińska). Od 1990 r. jestem nadzwyczajnym szafarzem Komunii św., członkiem zespołu pracującego w poradniach rodzinnych duszpasterstwa rodzin. Od siedmiu lat pracuję w zespole przygotowującym Ceremoniał Posługi Parafialnej (Podkomisja ds. Służby Liturgicznej Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Komisji Episkopatu Polski). Moje zainteresowanie diakonatem stałym sięga lat siedemdziesiątych XX wieku. Ostatnio nawiązałem kontakt internetowy z kilkoma diakonami polskiego pochodzenia w Stanach Zjednoczonych oraz z diakonem Stanisławem Kruszyńskim w Holandii. Dzięki internetowi, informuję o aktualnych publikacjach książkowych czy artykułach prasowych na stronie internetowej Diakonat, prowadzonej przez mgra Dariusza Chmielewskiego ze Szczecina.

⁷² Watykańska Kongregacja ds. Duchowieństwa wraz z Kongregacją ds. Wychowania Katolickiego w 1998 r. opracowały wspólnie dwa dokumenty: *Dyrektorium o życiu i posłudze diakonów stałych* oraz *Wtyczne dotyczące formacji diakonów stałych*. Był to efekt pracy tych dykasterii rozpoczętej w 1995 r., poprzedzony wieloma konsultacjami z konferencjami episkopatów krajowych, aby ujednoczyć sposób przygotowania, posługi i formacji diakonów stałych na wzór wcześniej opracowanego dyrektorium dla prezbiterów. Później, na ich podstawie, episkopaty krajowe opracowały własne programy formacyjne. Polski dokument został przyjęty przez Stolicę Apostolską 22 I 2004 r. (*Wtyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004 s. 5-6).

wą eklezjalną świadomość⁷³. Pozwoli to na zrozumienie miejsca diakona we wspólnocie Kościoła. Wśród duchownych jest tym, który przyjął pierwszy stopień sakramentu święceń. Wierni świeccy powinni wiedzieć, że nie jest to starszy ministrant lub ktoś z „aktywistów” parafialnych, lecz człowiek, który przyjął święcenia, jest obdarzony łaską Ducha Świętego i występuje w imieniu Kościoła hierarchicznego.

Natura tego sakramentu sprawia, że jest związany z nią wewnętrznie charakter służebny, co nie znaczy, że diakonem można się wysługiwać. On sam wie, że został posłany do pracy w Kościele wśród potrzebujących, chorych i opuszczonych i do wspólnoty parafialnej. Potrzeba jeszcze włożyć wiele pracy, zarówno w publicystyce, jak i w duszpasterstwie, żeby dotarło do wiernych prawidłowe rozeznanie odnośnie podstaw posługi diakona w Kościele.

2. Przewyciężenie wśród wiernych stereotypu utrwalonego przez wieki, że przy ołtarzu znajdują się albo celibatariusze albo dzieci

Pojawienie się mężczyzn żonatych burzy tę świadomość. Trwa to już od 1990 r. – przynajmniej w połowie diecezji polskich – dzięki posłudze nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. Jest to działanie powolne, ale skuteczne, jednak nie wolne od porażek. Są jeszcze wierni, którzy wzbraniają się przyjąć Komunię św. od żonatego mężczyzny. Argumentacja jest trywialna, ale niestety prawdziwa: „przecież on tymi rękami dotykał kobiety”. To samo będzie dotyczyło diakonów stałych i nie wiem czy wystarczy to, że jest to szafarz zwyczajny, wyświęcony przez biskupa. Potrzebna jest dogłębna katecheza przed pojawieniem się diakonów w parafiach.

3. Nowy, na naszym gruncie, model duchownego żonatego niesie w sobie zmianę obecności duchownego w społeczności parafialnej

Posługa diakona jest określana zakresem trzech dziedzin: liturgii, słowa i miłości. Często podczas dyskusji o potrzebie wprowadzenia diakonatu w Polsce jest podnoszony argument, że mamy wielu kapłanów i diakonów stałych nie potrzeba. U podstaw takiego twierdzenia istnieje przekonanie, że diakon jest potrzebny, aby zastąpić prezbitera, a skoro jest wiele powołań do prezbiteratu, nie ma potrzeby posługi diakona. Tymczasem diakon w liturgii ma swoje miejsce i jego obecność nie jest tylko dodatkiem, który sprawia, że celebrowanie jest bardziej uroczyste. Każdy członek społeczności wiernych ma swoje miejsce w liturgii i im więcej osób spełnia w niej swe role, tym owocniej ją przeżywa cała wspólnota; co więcej – w ten sposób i dzięki temu (!) uwiadcza się prawdziwa natura Kościoła (por. KL 26-31). Można i należy pytać,

⁷³ Kongregacja Edukacji Katolickiej; Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004 s. 94-95.

czy w tym wypadku „myślenie praktyczne nie bierze góry nad eklezjologią?” (ks. S. Szczepaniec). Kościół diecezjalny nigdy nie będzie w pełni sobą bez charyzmatu diakona, którego zadania mogą – oczywiście – wykonać biskupi i prezbiterzy.

W przywróceniu diakonatu stałego – jak to wykazał Ojciec Święty Jan Paweł II – chodzi przede wszystkim o zaznaczenie obecności Kościoła pośrodku świata: „Czynnikiem, który wpłynął na decyzję o przywróceniu stałego diakonatu, była szczególnie mocno odczuwana wówczas – i istniejąca do dziś – potrzeba większej i bardziej bezpośredniej obecności „ministrów” Kościoła w różnych środowiskach rodziny, pracy, szkoły itp., a także w stałych strukturach duszpasterskich”⁷⁴.

Wobec takich zadań diakoni pracujący zawodowo i mieszkający wśród parafian mają ułatwiony dostęp do potrzebujących pomocy Kościoła. Diakon stanie się animatorem takich działań przy zaangażowaniu zespołów charytatywnych. Są dziedziny życia małżeńskiego, które z racji swego charakteru stawiają prezbiterów wobec sytuacji dyskusji teoretyka z praktykiem. W przypadku diakona żonatego mamy sytuację o wiele bardziej korzystną, ponieważ w poradni małżeńskiej czy podczas kursu dla narzeczonych spotykają się na równej płaszczyźnie: doświadczony małżonek, a jednocześnie duchowny, który jest zorientowany w problematyce teologii małżeństwa i rodziny, z kandydatem do małżeństwa czy też potrzebującym porady małżeństwem.

Posługa słowa nie ogranicza się do głoszenia homilii w czasie sprawowania mszy św. W zakres przepowiadania słowa należy włączyć katechezę parafialną, przygotowującą do przyjęcia sakramentów inicjacji (chrzest, tzw. Pierwsza Komunia św., bierzmowanie). Nadto posługa u samotnych i cierpiących, przygotowanie do sakramentu chorych, nabożeństw pokutnych, przewodniczenie ceremonii pogrzebowej, to tylko niektóre miejsca, podczas których diakon stały może i powinien przepowiadać.

Posługa miłosierdzia będzie absorbować diakona w parafii jako inspiratora tych dzieł. Jest rzeczą niemożliwą, aby mógł ją wykonywać osobiście. Potrzebny będzie zespół wolontariuszy, by móc go skutecznie wspierać w tej funkcji. Odpowiedzialność za działanie przyjmie na siebie i czynić to będzie diakon stały ze zlecenia proboszcza i w imieniu duszpasterzy parafii.

4. *Za wprowadzeniem diakonatu przemawia przede wszystkim potrzeba ukazania diakonatu jako właściwego i trwałego stopnia hierarchicznego*

Wydaje się, że pytanie, *jakiego diakona potrzebujemy*, winno być poprzedzone indagowaniem *dłaczego potrzebujemy diakonów?* Uzyskana odpowiedź

⁷⁴ Jan Paweł II. *Diakonat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*. OsRomPol 13:1994 nr 1 s. 38.

ułatwi konstruowanie modelu diakona stałego, odpowiadającego naszym czasom (*kairos*).

Kościół w Polsce jest pierwszym, gdzie diakonat stały wprowadzono nie z powodu braku powołań, lecz by doprowadzić do „nowego uaktualnienia pełnego obrazu hierarchii, tradycyjnie złożonej z biskupów, kapłanów i diakonów”⁷⁵. Niestety, wypowiedzi wielu duchownych i świeckich, nawet niektórych biskupów, idą w kierunku pragmatycznym i wskazują raczej na potrzebę zastępowania prezbiterów w określonych okolicznościach, np. gdy w parafii jest tylko ks. proboszcz. Dlatego sposób przygotowania diakonów i później ich współpraca z prezbiterami w parafii wymagają ustalenia pewnych priorytetów i uwarunkowań.

5. *Najważniejszym zadaniem diakona jest jego obecność*

Potrzebujemy diakona-świadka, który swoim życiem służy, Bogu i bliźniemu. Obecnie, kiedy wyznawanie wiary nie jest niczym zagrożone, ani obciążone represjami, wcale nie zauważa się większego ożywienia religijnego, mimo że Kościół cieszy się wolnością, że ma dostęp i do środków społecznego przekazu, i do nieskrępowanej działalności charytatywnej. Nie ma represji, ale jest coś gorszego. Jest konsumizm, który spycha świat duchowy, a tym samym także Boga, na drugi albo jeszcze dalszy plan. Dlatego potrzeba także kogoś, kto zaświadczyłby, że także dzisiaj wiara jest możliwa, że wymagania Boże wcale nie są przesadne, że można żyć w świecie jako wierzący i praktykujący. Diakon, jako członek hierarchii, miałby odegrać rolę kwasu, który ma moc zakwasić całe ciasto świata (por. Ga 5, 9; Mt 13, 33; 1 Kor 5, 6). Diakon pokazałby swoim życiem, że jest możliwe służyć Bogu i człowiekowi, bez szkody dla posługującego i jego rodziny.

6. *Nie potrzebujemy diakona od wszystkiego*

Nie potrzebujemy diakona-pomocnika wikariusza, półwikariusza, który zajmie się katechezą i grupami, odwiedzi chorych, powie niedzielne kazanie, będzie chrzczył, asystował przy małżeństwie i poprowadzi pogrzeb. Owszem, wszystkie te czynności diakon *może* wykonywać, ale na pewno *nie musi* ich wszystkich wypełniać. I to ze względów praktycznych (ucierpiałaby na tym rodzina i dla siebie nie miałby czasu), a także z prostej przyczyny, że w wielości posług nie może odpowiedzialnie wypełniać ich wszystkich, lecz winien je dzielić z prezbiterami i świeckimi, obdarzonymi różnymi charyzmatami (zob. KK 12). Jednak z drugiej strony zbytnia specjalizacja może okazać się również niekorzystna. Potrzeba więc roztropności, a przede wszystkim zmysłu dusz-

⁷⁵ Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej; Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* s. 98-99. Por. Konferencja Episkopatu Polski. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004 s. 15.

pasterskiego proboszcza, który zawiaduje całym duszpasterstwem w parafii. Wydaje się, że pewnym sposobem na to jest rozłożenie obowiązków na kilku diakonów w większej parafii, a przynajmniej dwóch w parafii mniejszej.

7. *Diakon stały to także – a nawet przede wszystkim – duchowny żonaty*

Udział żon zarówno w procesie formacji podstawowej, jak i permanentnej, a także w czasie spełniania posługi przez męża wynika ze zgody, jaką składa przed przyjęciem sakramentu święceń przez męża⁷⁶. Znaczenie i rola żony diakona stałego w pełnieniu posługi męża nie jest jeszcze w Polsce znana i dlatego warto sięgnąć do doświadczeń krajów, w których diakoni stali pełnią swoją służbę.

⁷⁶ Kongregacja Edukacji Katolickiej; Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* s. 136, 120, 126-127, 134, 144, 179, 196-197, 212.

Jakich diakonów potrzebujemy?

22 stycznia 2004 r. watykańska Kongregacja Edukacji Katolickiej zatwierdziła dokument Episkopatu Polski *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*⁷⁷. Wkrótce diakon stały – lekarz lub sanitariusz, pracownik naukowy lub nauczyciel w szkole, kierowca, górnik, rolnik lub etatowy pracownik parafii – może wziąć udział w zbawczej posłudze Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Celowo wyakcentowałem wyraz *może*, bo choć zapadły stosowne decyzje, nie wykluczam scenariusza, w którym nie sprostamy wyzwaniu i wiążącej się z nim odpowiedzialności.

Jeśli sprawę wprowadzenia diakonatu stałego w Polsce potraktujemy na zasadzie „jakoś to będzie”, wówczas Boży prezent dla nas możemy zmarnować. Wydaje się, że zasadnicze pytanie, na które musimy sobie obecnie odpowiedzieć, brzmi: *jakich diakonów potrzebujemy?* A w związku z tym, jak ich rozpoznawać i jak im pomóc przygotować się do posługi?

Potrzebujemy:

- diakonów, którzy będą czytelnym znakiem Kościoła służebnego czy Kościoła-instytucji?
- raczej charyzmatyków czy kolejnych urzędników kościelnych?
- osób myślących, twórczych czy funkcjonariuszy?
- ludzi traktujących diakonat jako powołanie do ewangelicznego umywania nóg (nie rąk!) czy jako sposobu na życie?
- diakonów mających coś do powiedzenia czy tylko słuchających?
- diakonów, którym będzie się powierzało odpowiedzialne funkcje (w zależności od kompetencji) czy jedynie pomocników?
- braci-współpracowników czy podwładnych?
- ludzi, którym się ufa, czy raczej zaufanych, „swoich”?
- również pracujących „na etacie” czy tylko wolontariuszy?
- szafarzy (zwyčajnych, a nie nadzwyczajnych), czy „starszych ministrantów”?
- animatorów wspólnot czy „towarzyszy wzajemnej adoracji”?
- sług jedności, pojednania i pokoju, sług tajemnic Chrystusa czy „inkwizytorów”?
- sług swoich sióstr i braci czy ich kolejnych „kierowników”?
- diakonów, którzy będą czuć się w Kościele, jak u siebie i na swoim miejscu czy niepewnych, zagubionych, „permanentnych stażystów”?

⁷⁷ Zob. omówienie tego tekstu przez E. Sakowicza: „Homo Dei” 75:2005 nr 1 s. 99-102.

Pytania o diakonów stałych są w istocie pytaniami o model Kościoła, który chcemy urzeczywistniać. Czy ma to być Kościół służebny, ubogi, wspólnotowy, ekumeniczny, niosący wszystkim Dobrą Nowinę i nadzieję, czy Kościół, którego priorytetem jest moralizowanie, pouczanie i przestrzeganie?

Zakończę marzeniem. Mam nadzieję doczekać jeszcze za mojego życia, iż oprócz mężczyzn diakonów będą posługiwac w Kościele w Polsce także kobiety diakonise.

Diakonat: Ewolucja i perspektywy (2002)*

Wprowadzenie

Sobór Watykański II, mając na uwadze dokonanie *aggiornamento* Kościoła, szukał – w swoich początkach i w swoim przebiegu – natchnienia i środków dostosowanych do głoszenia i skuteczniejszego uobecniania tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wśród tych bogactw Kościoła znajduje się posługa diakonatu, o którym świadczą teksty Nowego Testamentu. Ta posługa odegrała ważną, służebną rolę w życiu wspólnot chrześcijańskich, przede wszystkim w Kościele pierwotnym. Osiągając fazę schyłkową w średniowieczu, diakonat zaniknął jako trwała posługa, istniejąc tylko w formie przejściowej do święceń prezbiteratu i biskupstwa. Nie przeszkodziło to, żeby od czasów scholastyki aż do naszych czasów interesowano się jego znaczeniem teologicznym, a w szczególności zagadnieniem jego wartości sakramentalnej jako stopniem święceń.

Po przywróceniu diakonatu jako faktycznej posługi, danej do dyspozycji Kościołom partykularnym za pośrednictwem Soboru Watykańskiego II, dokonuje się zróżnicowany proces recepcji. Każdy Kościół starał się zauważyć rzeczywiste znaczenie inicjatywy soborowej. Uwzględniając konkretne okoliczności życia eklezjalnego w każdym środowisku – zróżnicowanym w zależności od krajów i kontynentów – przedstawiciele Kościoła starają się ocenić

* Nota wstępna: Studium zagadnienia diakonatu zostało podjęte przez Międzynarodową Komisję Teologiczną (MKT) w latach 1992-1997. Pracą zajęła się podkomisja, której zadaniem było pogłębienie niektórych zagadnień eklezjologicznych. Należeli do niej: bp Christoph Schönborn, bp Joseph Osei-Bonsu, Charles Acton, Giuseppe Colombo, Joseph Doré, Gösta Halonsten, Stanisław Nagy, Henrique de Noronha Galvão. Przewodniczył jej Max Thurian. Gdy podkomisja nie była w stanie doprowadzić do końca swojej pracy w formie publikacji, wówczas studium zostało podjęte na nowo przez MKT w następnym pięcioleciu, wykorzystując także wcześniej wykonaną pracę. W tym celu została utworzona nowa podkomisja, do której należeli Santiago Del Cura Elena, Pierre Gaudette, Roland Minnerath, Gerhard Ludwig Müller, Luis Tagle i Ladislaus Vanyo. Przewodniczył jej Henrique de Noronha Galvão. Wolne dyskusje na ten temat przeprowadzono w czasie licznych spotkań podkomisji oraz w czasie zebrań plenarnych MKT, odbytych w Rzymie od 1998 do 2002 r. Niniejszy tekst został jednogłośnie zatwierdzony 30 września 2002 r. in forma specifica przez MKT oraz przedłożony jej przewodniczącemu, kard. Josephowi Ratzingerowi, Prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, który upoważnił jego publikację.

odpowiedniość lub jej brak, włączenia diakonatu stałego w życie wspólnoty chrześcijańskiej.

W tym procesie recepcji wyłoniły się liczne pytania dotyczące zarówno interpretacji danych nowotestamentalnych i historycznych, jak również implikacji teologicznych decyzji soborowej oraz nadanych jej konsekwencji w nauczaniu Kościoła. Ponadto, chociaż Sobór nie wypowiedział się o posłudze diakonatu kobiet, o której wspomina się w przeszłości, to powinien on być studiowany, aby ustalić jego status eklezjalny oraz aby zbadać aktualność, którą można by mu nadać.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła swoją uwagę na te problemy, aby je wyjaśnić dzięki lepszemu poznaniu zarówno źródeł historycznych i teologicznych, jak również obecnego życia Kościoła.

Jeśli fakty muszą być rygorystycznie ustalone za pośrednictwem metody historycznej, to jednak ich rozważanie staje się *locus theologicus* tylko wtedy, gdy dokonuje się w świetle *sensus fidei*. Należy rozróżnić to, co można uznać za konstytutywne dla Tradycji, od jej początków oraz formy regionalne lub związane z jakąś epoką tej Tradycji¹. W takiej perspektywie należy podkreślić przede wszystkim rolę interwencji, które w Kościele spoczywają na hierarchii, to znaczy decyzji soborów powszechnych oraz deklaracji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zatem, aby dojść do wniosków ściśle teologicznych, należy podjąć wysiłek rozeznania w świetle tych interwencji, poprzez uznanie, że poznanie ogólnej historii jest w najwyższym stopniu korzystne dla poznania konkretnego życia Kościoła, w którym jest zawsze prawdziwy element ludzki i prawdziwy element boski (KK 8). Jednak tylko wiara jest w stanie rozróżnić w nim działanie Ducha Bożego. Człowiek, będący bytem materialnym i duchowym, historycznym i transcendentnym, staje się opatrnościowym adresatem otwartości Boga w Jego Słowie, które stało się ciałem, i w Jego Duchu, który – będąc *pneuma* i *dynamis* – daje ludziom zdolność odkrycia w zjawiskach historycznych Boga, objawiającego się za pośrednictwem słów i znaków. Właśnie dlatego, że otwiera swoją tajemnicę wspólnocie wiary poprzez swoje Słowo i swojego Ducha, Bóg tworzy Kościół jako wspólnotę świadków, której świadectwo zależy od objawienia i je reprezentuje. Dogmat jest słownym wyznaniem wiary Kościoła, odpowiedzią na objawienie Boże.

¹ Por. W. Kasper. *Theologie und Kirche*. Mainz 1987 s. 99: „Einzelne Zeugnisse haben theologisch normative Bedeutung nur, insofern sie maßgebliche Repräsentanten des gemeinsamen Glaubens der Kirche sind. Es gilt also in der Vielfalt und Fülle der Traditionszeugnisse den roten Faden herauszufinden. Dafür genügt historische Erudition, so unverzichtbar sie ist, nicht. Es bedarf vielmehr eines geistlichen Gespürs und Feinsinns, um die eine und gemeinsame Tradition in der vielen Traditionen erkennen zu können. Allein der *sensus fidei* vermag festzustellen, wo wirklicher *consensus fidei* und nicht verbreitete, aber zeitbedingte Meinung vorliegt”. Klasyczne na ten temat pozostaje dzieło Y. Congara. *La Tradition et les traditions*. T. 1-2. Paris 1960-1963.

Pismo Święte, jako najwyższa reguła wiary wraz z Tradycją (KO 21), przedstawia w żywym, a często symbolicznym języku tajemnice i misję Chrystusa – w języku, który stara się systematycznie interpretować głównie teologia spekulatywna. Nie można jednak zapomnieć, że we wszystkich formach język teologiczny pozostaje zawsze analogiczny, ponieważ jego ostatecznym kryterium jest zdolność wypowiedzenia objawienia. *Regula fidei* jest [stanowi] *regula veritatis*.

W niniejszych poszukiwaniach uwzględniono różnice, które charakteryzują posługę diakonatu w ciągu różnych epok historycznych i które jeszcze dzisiaj ożywiają debatę, którą on budzi. Przedstawiona tutaj refleksja opiera się na żywej świadomości daru, danego przez Jezusa Chrystusa Jego Kościołowi, gdy przekazał Dwunastu szczególną odpowiedzialność za pełnienie posłania, które On otrzymał od Ojca. Duch zawsze był obecny w Kościele, aby prowadzić go do odkrycia bogactw, które Bóg daje mu do dyspozycji i które wciąż na nowo świadczą o Jego wierności zamysłowi zbawienia, który ofiaruje nam w swoim Synu. Jezus Chrystus, swoją postacią sługi, swoją diakonią przyjętą z posłuszeństwa wobec Ojca i na rzecz ludzi, według Pisma Świętego i Tradycji, urzeczywistnił Boży zamysł zbawienia. Tylko wychodząc od tej podstawowej tezy chrystologicznej można zrozumieć powołanie i posłanie diakonii w Kościele, wyrażanej w należącej do niej posługach. W tym świetle zapytamy się, jakie jest znaczenie historyczne i teologiczne posługi diakonów w historii Kościoła, jakie były przyczyny jego zaniku, aby w końcu zapytać się o znaczenie wprowadzenia dzisiaj faktycznej posługi diakonów w służbę wspólnoty chrześcijańskiej.

Rozdział I

Od diakonii Chrystusa do diakonii apostołów

I. Diakonia Chrystusa i egzystencja chrześcijańska

Wraz z wcieleniem Słowa, które jest Bogiem i przez które wszystko się stało (por. J 1, 1-18), dokonała się najbardziej niewyobrażalna rewolucja. *Kyrios* jest *diakonos* wszystkich. Pan Bóg wychodzi nam na spotkanie w swoim Słudze Jezusie Chrystusie, jedynym Synu Boga (Rz 1, 3), który istniał w postaci Bożej (*morphe theou*); „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi (*morphe doulou*), stając się podobnym do ludzi [...] uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8).

W perspektywie chrystologicznej można uchwycić to, co jest istotą chrześcijanina. Egzystencja chrześcijańska jest uczestnictwem w *diakonii*, którą sam

Bóg wypełnił na rzecz ludzi; prowadzi ona równocześnie do zrozumienia wypełnienia człowieka. Być chrześcijaninem oznacza – za przykładem Chrystusa – poświęcić się służbie innym aż do rezygnacji i daru z siebie, ze względu na miłość.

Chrzest udziela *diakonein* każdemu chrześcijaninowi, który na mocy swego uczestniczenia w *diakonia*, *leitourgia* i *martyria* Kościoła współdziała w służbie Chrystusa dla zbawienia ludzi. Wszyscy bowiem, będąc członkami Ciała Chrystusa, muszą stać się sługami jedni drugich z charyzmatami, które otrzymali dla budowania Kościoła i braci w wierze i miłości: „Jeżeli ktoś pełni posługę, niech to czyni mocą, której Bóg udziela” (1 P 4, 11; por. Rz 12, 8; 1 Kor 12, 5).

Ta służba chrześcijan drugim może konkretyzować się także w różnych wyrażeniach miłości braterskiej, w służbie chorym na ciele lub na duszy, potrzebującym, więźniom (Mt 25), w pomocy udzielanej Kościołom (Rz 15, 25; 1 Tm 5, 3-16) lub w różnych formach pomocy apostołom, jak rozumie się współpracowników i współpracownice apostoła Pawła, który zwraca się do nich ze swoimi pozdrowieniami (Rz 16, 3-5; Flp 4, 3).

II. Diakonia apostołów

Ponieważ Jezus Chrystus był *doulos*, który wypełniał w pełnym posłuszeństwie zbawczą wolę Ojca, przeto został ustanowiony Panem całego stworzenia. Ukazał panowanie Boga za pośrednictwem daru ze swego życia: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). W ten sam sposób Jezus ustanowił Dwunastu, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3, 14-15). Radykalnie różniąc się od panów i możnych tego świata, którzy nadużywają swojej władzy, uciskają i wykorzystują ludzi, uczeń powinien być gotowy do stania się *diakonos* i *doulos* wszystkich (Mk 10, 42-43).

Diakonein jest istotną cechą charakterystyczną posługi apostoelskiej. Apostołowie są współpracownikami i sługami Boga (por. 1 Tes 3, 2; 1 Kor 3, 9; 2 Kor 6, 1), „sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych” (1 Kor 4, 1). Oni są „sługami Nowego Przymierza” (2 Kor 3, 6) oraz sługami Ewangelii (por. Kol 1, 23; Ef 3, 6-7), „sługami słowa” (Dz 6, 4). W swojej funkcji apostoelskiej są „sługami Kościoła”, aby w pełni urzeczywistnić przyście słowa Chrystusa wśród wierzących (por. Kol 1, 25) oraz by budować Kościół, Ciało Chrystusa, w miłości (por. Ef 4, 12). Apostołowie stają się sługami wierzących ze względu na Chrystusa, gdy nie głoszą siebie, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana (2 Kor 4, 5). Są posłani w imię Chrystusa, ponieważ zostało im przekazane słowo, aby je głosili w służbie pojednania. Za ich pośrednictwem sam Bóg *napomina*

i *działa* w Duchu Świętym i w Chrystusie Jezusie, który pojednał świat z Nim (por. 2 Kor 5, 20).

III. Diakonia współpracowników apostołów

We wspólnotach Pawłowych pojawiają się razem, obok lub po św. Pawle, św. Piotrze i innych jedenastu apostołach (por. 1 Kor 15, 3-5; Ga 2), zarówno bezpośredni współpracownicy św. Pawła w posłudze apostołskiej (na przykład Sylwan, Tymoteusz, Tytus, Apollos), jak również liczni towarzysze w działalności apostołskiej i w służbie Kościołom lokalnym (2 Kor 8, 23). Dotyczy to Epafrodyta (Flp 2, 25), Epafrasa (Kol 4, 12) i Archipa (Kol 4, 17), nazywanych sługami Chrystusa. W adresie *Listu do Filipian* (ok. 50 r. po Chrystusie), św. Paweł pozdrawia szczególnie „biskupów i diakonów” (Flp 1, 1). Trzeba tutaj mieć na myśli posługi, które formują się w Kościele.

Oczywiście, terminologia posług nie jest jeszcze utrwalona. Jest mowa o *prostamenoi* (Rz 12, 8). Święty Paweł pisze do Tesaloniczan: „abyście uznawali [władzę] tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają” (1 Tes 5, 12). Jest mowa o przełożonych (*begoumenoi*), „którzy głosili wam słowo Boże”, a *List do Hebrajczyków* dodaje: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli” (Hbr 13, 7.17; por. 13, 24; 1 Klem 1, 3; 21, 6). Mówi się o „posłanych”, którzy kierują wspólnotami (por. Dz 15, 22), o apostołach, prorokach, nauczycielach (por. 1 Kor 12, 28; Ga 6, 6; Dz 13, 1; 14, 4.14), „ewangelistach, pasterzach i nauczycielach” (por. Ef 4, 11). Święty Paweł mówi o „pierwocinach Achai” odnośnie do Stefanasa, Fortunata i Achaika, „którzy poświęcili się na służbę świętym” (1 Kor 16, 15); zachęca Koryntian: „Żebyście takim zawsze byli posłuszni, podobnie jak każdemu, kto współpracuje i współtrudzi się z wami” (1 Kor 16, 16).

Działanie, wyrażone tymi pojęciami, wskazuje na oficjalne tytuły, które skryształizują się w późniejszym czasie. Z tekstów tych wynika, że Kościół pierwotny przypisuje formowanie się różnych posług działaniu Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11; Dz 20, 28) oraz inicjatywie apostołów, którzy zawdzięczają swoje posłanie misyjne Najwyższemu i Panu tego świata oraz zakorzeniają swoją rolę wspierania Kościoła w otrzymanej od Niego władzy (por. Mk 3, 13-19; 6, 6-13; Mt 28, 16-26; Dz 1, 15-26; Ga 1, 10-24).

Diakonein okazało się właściwym określeniem *egzystencji chrześcijańskiej*, które wyraża się w sakramentalnej podstawie bytu chrześcijańskiego, w charyzmatycznym budowaniu Kościoła, jak również w posłaniu misyjnym apostołów i w *posłudze* – wywodzącej się z apostołatu – głoszenia Ewangelii, uświęcania i kierowania Kościołem.

Rozdział II

Diakonat w Nowym Testamencie i w patrystyce

I. Diakonat w Nowym Testamencie

1. Trudności terminologiczne

Słowo *diakonos* jest prawie nieobecne w Starym Testamencie, w przeciwieństwie do częstego użycia *presbyteros*. W Septuagincie, w niewielu wypadkach, w których jest poświadczone słowo *diakonos*, oznacza ono wysłannika, gońca, sługę². Biblia łacińska (Wulgata) przetłumaczyła je w sensie ogólnym jako *minister* lub w sensie specyficznym, transliterując pojęcie greckie jako *diaconus*. Jednak pojęcia *minister*, *ministerium*, *ministrare* odpowiadają także innym pojęciom greckim, jak *hyperetes*, *leiturgos*. W Wulgacie znajdujemy trzy razy użyte *diaconus*³. W innych przypadkach pojęcie jest tłumaczone jako *minister*⁴.

Oprócz pojęć *diakoneo*, *diakonia*, *diakonos* język grecki mógł wybrać wśród następujących słów: *douleuo* (służyć jako sługa), *therapeuo* (ten, kto jest zaangażowany jako wolontariusz), *latreuo* (służyć za opłatą), *leitourgeo* (ten, kto jest związany z urzędem publicznym), *hypereteo* (rządzić)⁵. Jednak istnieje charakterystyczny fakt, że forma czasownikowa *diakonein* jest nieznana Septuagincie, ponieważ funkcje służebne są tłumaczone przez *leitougein* lub *latreuein*. Filon stosował ją tylko w znaczeniu „służyć”⁶. Józef Flawiusz zna ją w znaczeniu „służyć”, „być posłusznym” i „posługi kapłańskiej”⁷. W Nowym Testamencie czasownik *douleuo* oznaczał służbę o charakterze bardzo osobistym, służbę miłości. W języku Ewangelii⁸, a także w *Dziejach Apostolskich* (6, 2), *diakoneo* oznacza „służbę przy stole”. Zbieranie darów, które Paweł zabiera z sobą do Jerozolimy, jest taką służbą⁹. Apostoł udaje się do Jerozolimy „z posługą dla świętych”¹⁰.

² Ne 1, 10: „Albowiem oni są sługami Twoimi i ludem Twoim, który odkupiłeś Twoją wielką mocą i potężną ręką”; 6, 3: „Więc wyprawilem do nich posłańców z taką odpowiedzią (...)”; 6, 5: „Wtedy Sanballat przysłał do mnie [...] sługę swego z listem otwartym”; Prz 10, 4 (LXX); 1 M 11, 58; 4 M 9, 17; Est 6, 13 (grec.).

³ Flp 1, 1; 1 Tm 3, 8.12.

⁴ Por. E. Cattaneo. *I ministeri nella Chiesa antica, testi patristici dei primi tre secoli*. Milano 1977 s. 33 n.; J. Lécuyer. *Le sacrement de l'ordination*. Paris 1963. s. 131.

⁵ Por. H.W. Beyer, *diakoneo, diakonia, diakonos*. ThWNT II 81-93.

⁶ Por. Filon. *De vita contemplativa* 70 i 75.

⁷ Por. Józef Flawiusz. *De vita contemplativa* VII 365; X 72.

⁸ Por. Łk 17, 8; 12, 37; 22, 26; J 12, 2.

⁹ 2 Kor 8, 19.

¹⁰ Rz 15, 25.

Jeśli chodzi o użycie pojęć *cheirotomia*, *cheirothesia*, *ordinatio*, to zachodzi w stosunku do nich niepewność terminologiczna¹¹.

2. Dane Nowego Testamentu

Pierwszą znaczącą i podstawową daną Nowego Testamentu jest to, że czasownik *diakonein* wskazuje na posłanie samego Chrystusa jako sługi (Mt 10, 45 par.; por. Mt 12, 18; Dz 4, 30; Flp 2, 6-11). To słowo lub jego pochodne wskazują także na pełnienie służby ze strony Jego uczniów (Mk 10, 43 n.; Mt 20, 26 n.; 23, 11; Łk 8, 3; Rz 15, 25), różnego rodzaju służbę w Kościele, a nade wszystko służbę apostołską głoszenia Ewangelii oraz inne dary charyzmatyczne¹².

Pojęcia *diakonein* i *diakonos* są bardzo ogólne w języku Nowego Testamentu¹³.

Diakonos może oznaczać sługę stołu (np. J 2, 5 i 9), sługę Pańskiego (Mt 22, 13; J 12, 26; Mk 9, 35; 10, 43; Mt 20, 26; 23, 11), sługę posiadającego władzę duchową (2 Kor 11, 14; Ef 3, 6; Kol 1, 23; Ga 2, 17; Rz 5, 8; 2 Kor 3, 6), sługę Ewangelii, Chrystusa, Boga (2 Kor 11, 230; także władze pogańskie służą Bogu (Rz 13, 4); diakoni są sługami Kościoła (Kol 1, 25; 1 Kor 3, 5). W przypadku,

¹¹ „The meaning of the hands in Acts 6, 6 and 13, 3 has been much disputed, but the stress laid on this gesture in both texts makes it difficult to see it as a mere act of blessing and not as an ordination rite.[...] The usual verb to denote the election of a minister by the community is *eklegein*, latin *eligere*. The verb *cheirotonein* may have the same meaning -to choose by stretching out the hand- (Did. 15, 1), but it becomes a technical term for the appointment, i.e., the ordination of a minister, in latin *ordinare*. In this meaning it is synonymous with *kathistanai*, latin *instituere*. Another synonym is *procheirizein*. It is less usual and sometimes denotes the aspect of election and appointment by God. All these verbs are synonymous with *cheir(as) epitheinai*, but whereas the former group denotes the juridical aspect, the latter lays emphasis on the liturgical act. Moreover all the terms of the former group can be used for an appointment/ordination which does not include an imposition of hands, but there is apparently a preference for *cheirotonein/cheirotomia*, as they are composed with *cheir-*, when the imposition of the hand (or of both hands) is included. A first attempt for such a distinction is made by Hippolytus, Trad. Ap. 10ⁿ (Y. Ysebaert. *The Deaconesses in the Western Church of late Antiquity and their Origin*. W: *Eulogia. Mélanges offertes à Antoon A. R. Bastiaensen*. Steenburgen 1991 s. 423).

¹² Rz 11, 13; 12, 6n; 1 Kor 12, 5; 2 Kor 4, 1; Ef 4, 11n; Hbr 1, 14: „*leitourgica pneumatá*”; Dz 21, 19; Kol 4, 17.

¹³ „Amt im Sinne Jesu muss immer -diakonia- sein; nicht zufällig, nicht nebenbei, sondern sehr bewusst und ausdrücklich wählt die Heilige Schrift dieses Wort zu seiner Wesensbestimmung. Die griechische Sprache bot eine ganze Reihe von Möglichkeiten, das Amt in einer menschlichen Gemeinschaft – auch im religiöskultischen Bereich – zu charakterisieren (*archai*, *exousiai*, *archontes*). Das neue Testament wählte keine davon, sondern entschied sich für eine Bezeichnung, die weder in der jüdischen, noch in der hellenistischen Umwelt üblich war“ (E. Dassmann. *Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden*. Bonn 1994 s. 37).

gdy diakon należy do któregoś z Kościołów, Wulgata nie stosuje pojęcia *minister*, lecz zachowuje greckie słowo *diakonus*¹⁴. Oznacza to, że w Dz 6, 1-6 nie chodzi o ustanowienie diakonatu¹⁵.

„Diakonat” i „apostolat” są niekiedy synonimami, jak w Dz 1, 17-25, gdzie – przy okazji włączenia Macieja do grona jedenastu apostołów – Piotr określa apostolat jako „udział w posługiwaniu” (w. 17: *ton kleron tes diakonias tautes*) oraz mówi o posługiwaniu i apostołstwie (w. 25: *ton topon tes diakonias kai aposteles*; Biblia TOB tłumaczy wyrażenie jako „posługa apostołatu”). Ten tekst z *Dziejów Apostolskich* cytuje także Ps 109, 8: „A urząd (*ten episkopen*) jego niech obejmie inny”. Pojawia się pytanie: pojęcia *diakonia*, *apostole*, *episkope* – są równoważne, czy też nie? Według opinii M. J. Schmitta i J. Colsona „apostolat” jest „klauzulą redakcyjną, która koryguje «diakonias»”¹⁶.

Dz 6, 1-6 opisują ustanowienie „Siedmiu”¹⁷ do „obsługiwania stołów”. Racją, podaną przez Łukasza, jest napięcie we wspólnocie: „Zaczęli helleniści szemrać (*egeneto goggysmos*) przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy” (Dz 6, 1). Pozostaje do określenia, czy wdowy „hellenistów” należały, czy też nie, do wspólnoty, z powodu ściślego poszanowania czystości obrzędowej. Czy apostołowie nie zamierzali wysłać na prowincję „hellenistów” opozycjonistów z Jerozolimy, którzy w swoim

¹⁴ Flp 1, 1: „*cum episcopis et diakis*”; 1 Tm 3, 8.12: „*diaconos similiter* (...) (*sicut episcopi*) (...) *diaconi sint* (...)”.

¹⁵ „Dieser Tatbestand zeigt, dass der Ursprung des Diakonenamtes nicht in Ag 6 zu finden ist. [...] Der Diakonos ist nicht nur Diener seiner Gemeinde, sondern auch seines Bischofes” (Beyer, jw. s. 90). Por. M. Dibelius. *Bischöfe und Diakonen in Philippi* (1937). *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*. Darmstadt 1977 s. 413 n; E. Schweizer. *Das Amt. Zum Amtsbegriff im Neuen Testament*. W: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich 1955 s. 154-164: „Als allgemeine Bezeichnung dessen, was wir «Amt» nennen, also des Dienstes Einzelner innerhalb der Gemeinde, gibt es mit wenigen Ausnahmen nur ein einziges Wort: «diakonia», Diakonie. Das NT wählt also durchwegs und einheitlich ein Wort, das völlig unbiblisch und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschliesst. Im griechischen AT kommt das Wort nur einmal rein profan vor. [...] In der griechischen Sprachentwicklung ist die Grundbedeutung «zu Tischen dienen» auch zum umfassenden Begriff «dienen» ausgeweitet worden. Es bezeichnet fast durchwegs etwas Minderwertiges, kann aber im Hellenismus auch die Haltung des Weisen gegen Gott (nicht gegen den Mitmenschen) umschreiben”; K. H. Schelke. *Dienste und Diener in den Kirchen der Neutestamentlichen Zeit*. ConcD 5:1969 s. 158-164; J. Brosch. *Charismen und Ämter in der Urkirche*. Bonn 1951. Por. B. Kötting. *Amt und Verfassung in der Alten Kirche*. W: *Ecclesia peregrinans. Das Gotetsvolk unterwegs*. Bd. 1. Münster 1988 s. 429; G. Schöllgen. *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*. Münster 1998 s. 93.

¹⁶ Por. J. Colson. *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile*. Paris 1966 s. 191.

¹⁷ „Siedmiu” jest po raz pierwszy nazwanych „diakonami” przez Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses* III 12, 10).

przepowiadaniu w synagodze dokonywali prowokacji? Czy może nie dlatego apostołowie wybrali Siedmiu, że jest to liczba odpowiadająca liczbie urzędników we wspólnotach prowincjonalnych związanych z synagogą? Równocześnie jednak, przez akt włożenia rąk, chcieli zachować jedność Ducha i uniknąć rozłamu¹⁸. Komentatorzy *Dziejów Apostolskich* nie wyjaśniają znaczenia włożenia rąk przez apostołów.

Jest prawdopodobne, że apostołowie przeznaczili Siedmiu do tego, by stanęli na czele chrześcijan „hellenistów” (ochrzczeni Żydzi posługujący się językiem greckim), aby wypełniali takie samo zadanie jak prezbiterzy wśród chrześcijan „Żydów”¹⁹.

Racja podana odnośnie do wyznaczenia Siedmiu wybranych (szemranie wśród hellenistów) jest sprzeczna z ich działalnością, która następnie jest opisana przez Łukasza. Nie wiemy nic o obsłudze stołów. Jeśli chodzi o Siedmiu, to Łukasz mówi tylko o działalności Szczepana i Filipa lub – mówiąc ściślej – o mowie Szczepana w synagodze Jerozolimskiej i jego męczeństwie, jak również apostołowie Filipa w Samarii, gdzie także chrzcili.²⁰ A inni?²¹

W Kościołach powierzonych trosce apostołowskiej św. Pawła, diakoni pojawiają się obok *episkopoi* jako pełniący posługę, która jest podporządkowana biskupom lub przez nich koordynowana (por. Flp 1, 1; 1 Tm 3, 1-13). Już w pismach apostołowskich wspomina się o diakonach z biskupem lub o biskupie z prezbiterami. Natomiast rzadkie są źródła historyczne, które wspominają równocześnie biskupa, prezbitera i diakona.

¹⁸ „Die Siebenzahl wohl nach Analogie der sieben Mitglieder, aus denen in den jüdischen Gemeinden meist der Ortsvorstand sich zusammensetzte. Dieser hiess deshalb geradezu «die Sieben einer Stadt» oder «die Sieben Besten einer Stadt», während seine einzelnen Mitglieder (...). «Hirten» oder «Vorsteher» genant wurden” (H. L. Strack, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 2. 5. Aufl. München 1969 s. 641.

¹⁹ Por. E. Haenchen. *Die Apostelgeschichte*. 12. neubearb. Aufl. Göttingen 1959 s. 228-232; Dassmann. *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* s. 232: „Über die Entstehung des Diakonenamtes sind keine genauere Angaben bekannt, seitdem feststeht, dass Apg 6 nicht die Bestellung von Diakonen, sondern von Beauftragen für die griechisch sprechende Gruppe der Urgemeinde beschreibt”.

²⁰ Por. Dz 8, 12. 26-40 i 21, 8, gdzie Filip jest nazwany „ewangelistą”: „Wyszedłszy nazajutrz, dotarliśmy do Cezarei. Weszliśmy do domu Filipa ewangelisty, który był jednym z Siedmiu (*Philippou tou euaggelistou,ontos ek ton epta*), i zamieszkaliśmy u niego”.

²¹ „Nikolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt: qui indiscrete vivunt” (Ireneusz. *Adversus haereses* I 23). Hipolit. *Philosophomena* VII 36; Tertulian. *De praescriptione* 33. Przeciwnie, Klemens Aleksandryjski (*Stromata* II 118, 3 i III 25, 5-26, 2).

II. Ojcowie apostołscy

Pierwszy list św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian (I w.) stwierdza, że biskupi i diak ni spełniają funkcję duchową we wspólnocie: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga. Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie pięknym porządku, stało się zatem z woli Bożej (*egenonto oun amphotera eutaktos ek thelematos Theou*). Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali (*kathistanon*) ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach i diakonach (*egegrapto peri episkopon kai diakonon*). Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Święte: «Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze»²².

Gdy autor *Listu Klemensa* mówi o funkcjach religijnych, odnosi się do Starego Testamentu²³; gdy wyjaśnia ustanowienie *episkopoi kai diakonoi* – do woli Bożej, do apostołów²⁴. Stan biskupów i diakonów nie był innowacją, ale został ustanowiony z woli Bożej, a więc jest „pięknym porządkiem”; ich posłanie ma źródło w woli Bożej. Następcy wybrani przez apostołów są pierwocinami ofiarowanymi Bogu. Apostołowie weryfikowali wybranych za pośrednictwem Ducha Świętego; ci, którzy mieli przyjść po nich, zostaną ustanowieni przez wybór dokonany przez całe zgromadzenie²⁵. Znajdujemy tu tradycję związaną z listami pasterskimi, która jest kontynuowana przez: 1. próbę w Duchu (por. 1 Tm 3, 1-7 i 8, 10n); 2. przeciwstawne użycie słów *episcopos kai diakonos* (por. Flp 1, 1), gdzie *episcopos* nie odpowiada jeszcze obecnemu określeniu biskupa²⁶. Należy odnotować dokonane przez Polikarpa zbliżenie posługi diakonów do służby Chrystusa Zbawiciela: „Żyjący według prawdy naszego Pana, który stał się sługą (*diakonos*) wszystkich” (Filip 5, 2).

²² 1 Clem 42, 1-5: SCh 167, 168-171. Por. Iz 60, 17, który w Septuagincie nie wspomina diakonów. Musi to być dodatek Klemensa.

²³ Por. 40, 1 i 41, 2-4.

²⁴ Por. Colson. *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile* s. 228 n.

²⁵ Por. 1 Clem 44, 3. SCh 167, 172-173.

²⁶ „Von den zwei erwähnten Ämtern, episkopoi und diakonoi, wurde das erste mit «Episkopen» wiedergegeben, um das sehr missverständliche «Bischöfe» zu vermeiden. Denn auf keinen Fall handelt es sich dabei um die Institution des Monepiskopats” (H.E. Lona. *Der erste Clemensbrief. Kommentar zu den Apostolischen Vätern*. Göttingen 1998 s. 446. Por. Dassmann. *Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden* s. 40).

Tekst z *Didache* 15, 1 (przed 130 r.) wspomina tylko biskupów i diakonów, którzy są następcami proroków i *didaskaloí*, milcząc na temat prezbiterów: „Wybierzcie zatem sobie biskupów i diakonów godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią u was także posługę proroków i nauczycieli”²⁷. J.-P. Audet zauważa: „Dwa słowa – to prawda – wywołują inne brzmienie w naszych uszach. Jednak w języku greckim, w czasach, do których odsyła nas *Didache*, *episcopos* jest stróżem, przewodnikiem, opiekunem, moderatorem, zarządcą (...). *Diakonos*, z drugiej strony, jest po prostu sługą będącym w stanie wypełnić różne funkcje, odpowiednio do szczególnych okoliczności swojej służby. Dwa pojęcia są ogólne (...). Konkretny sposób określenia (*cheirotoneiate*) pozostaje dla nas niejasny. Są oni wybrani i mianowani, być może poprzez wybór – to wszystko, co można powiedzieć”²⁸. *Didache* nie mówi ani słowem o święceniach. Według K. Niederwimmera, pojęcie *cheirotonein* oznacza wybór²⁹.

Jest pewne, że w okresie starożytnym diakoni byli odpowiedzialni za życie Kościoła w kwestii dzieł miłości na rzecz wdów i sierot, jak w przypadku wspólnoty w Jerozolimie. Ich działania były niewątpliwie powiązane z katechezą, a prawdopodobnie także z liturgią. Dane dotyczące tej kwestii są jednak tak skromne³⁰, że trudno określić znaczenie ich funkcji.

Listy św. Ignacego Antiocheńskiego wyznaczają nowy etap. Jego stwierdzenia, dotyczące hierarchii kościelnej z jej trzema stopniami, są podobne do stwierdzeń Klemensa Rzymskiego: „Podobnie niechaj wszyscy szanują diakonów jak samego Jezusa Chrystusa, a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i prezbiterów jak radę Boga, i zgromadzenie apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele”³¹. A także: „Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi prezbiterami, jak za apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże”³². Teksty Ignacego mówią w liczbie pojedynczej o biskupie, a w liczbie mnogiej o prezbiterach i diakonach, ale nic nie podają o charakterze diakonatu – zachęcają tylko do szanowania diakonów jako posłańców Bożych.

Święty Justyn († 165) dostarcza wiadomości o posłudze liturgicznej diakonów. Opisuje rolę diakonów w Eucharystii podczas *oblatio* i *communio*: „Następnie przynoszą przełożeni braci chleb i kielich (...). Gdy przełożony zakończy modlitwy i dziękczynienie, cały obecny lud odpowiada: «Amen» (...). Gdy

²⁷ J.-P. Audet. *La Didachè. Instructions des Apôtres*. Paris 1958 s. 241.

²⁸ Tamże s. 465.

²⁹ „Cheirotonein» heisst hier (natürlich) «wählen» und nicht «ernennen» (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Die Didache. Göttingen 1989 s. 241).

³⁰ Por. *Didache* 14, 1-3; 15, 1.

³¹ Ignacy Antiocheński. *List do Kościoła w Tralleis* 3, 1. Sch 10, 113.

³² Tenże. *List do Kościoła w Smyrnie* 8, 1. Sch 10, 163.

zaś przełożony zakończy obrzęd dziękczynienia i cały lud odpowie radośnie, wtedy ci, którzy są zwani przez nas diakonami, rozdzielają każdemu z obecnych eucharystyczny chleb, wino i wodę, a także roznoszą ją nieobecny³³.

III. Utrwalenie i rozwój diakonatu w III i IV w.

Według Klemensa Aleksandryjskiego są w Kościele – jak w życiu społeczności cywilnej – kompetencje, które mają na celu ulepszenie zarówno ciał, jak i dusz (*therapeia beltiotike, hyperetike*). Są także takie, które – same z siebie – mają na celu służbę osobom wyższym rangą. Do pierwszej grupy należą kapłani, a do drugiej diakoni³⁴. U Orygenesa *diakonia* biskupa jest służbą na rzecz całego Kościoła (*ekklestiastike diakonia*). Biskup jest nazywany „księciem”, a równocześnie jest także nazywany „sługą wszystkich”³⁵. Diakoni często są przedmiotem krytyki Orygenesa, ponieważ są szczególnie zdominowani duchem pożądlivosti. Z powodu ich funkcji charytatywnej mieli większe kontakty z pieniądzem. W tekście o wyrzuceniu przekupniów ze świątyni, Orygenes mówi o tych „diakonach, którzy nie administrują dobrze stolami pieniądza w Kościele (to znaczy ubogimi), ale zawsze dopuszczają się wobec nich oszustwa”³⁶. „Gromadzą bogactwa dla siebie, pozbawiając pieniędzy ubogich”³⁷.

Didaskalia (III w.) wskazują na pewną wyższość diakonów w stosunku do kapłanów, ponieważ są porównani do Chrystusa, podczas gdy prezbiterzy są porównani tylko do apostołów³⁸. Jednak – z jednej strony – kapłani są ukazani jako senat Kościoła i pomocnicy biskupa; znajdują się wokół ołtarza i tronu biskupiego. Diakoni są natomiast nazwani „trzecimi”, co prawdopodobnie sugeruje, że są po biskupach i kapłanach. Z drugiej strony wydaje się, że diakoni cieszyli się prestiżem i działaniem, które przewyższało działanie kapłanów. Świeccy powinni bardzo ufać diakonom; nie powinni stale naprzykrzać się głowie, ale mówić im to, czego pragną za pośrednictwem *hyperetai*, to znaczy diakonów, gdyż nikt nie może zbliżyć się do Pana Boga wszechmogącego inaczej, jak przez Chrystusa³⁹. W *Didaskaliach* wyraża się znaczący wzrost prestiżu diakonatu w Kościele, co będzie miało jako konsekwencję rodzący się kryzys we wzajemnych relacjach między diakonami i prezbiterami. Z funkcjami społecznymi i charytatywnymi diakonów łączy się funkcja zapewniania różnych posług w zgromadzeniach liturgicznych: wyznaczanie miejsc podczas

³³ Justyn. *Apologia* 1, 65, 3-5.

³⁴ Por. Klemens Aleksandryjski. *Stromata* VII 1, 3. GCS 17, 6.

³⁵ Orygenes. *Comm. in Mat.* 16, 8. GCS 40, 496.

³⁶ Tamże 16, 22 (40, 552).

³⁷ Tamże 16, 22 (40, 553).

³⁸ *Didascalia Apostolorum*. Ed. H. Connolly. Oxford 1969 s. 89.

³⁹ Por. A. Vilela. *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*. Paris 1971.

przyjmowania cudzoziemców i pielgrzymów, przyjmowanie darów, czuwanie nad porządkiem i milczeniem, zwracanie uwagi na odpowiedniość stroju.

Tradycja apostołowa Hipolita Rzymskiego († 235) po raz pierwszy przedstawia status teologiczny i prawny diakona w Kościele. Włącza go do grupy *ordinati* przez włożenie rąk (*cheirotonein*), przeciwstawiając ich tym, którzy w hierarchii są nazwani *instituti*. „Święcenie” diakonów jest dokonywane jedynie przez biskupa (rozd. 8). Taki węzeł określa zakres zadań diakona, który jest do dyspozycji biskupa, aby wypełniać jego polecenia, ale który jest wykluczony z uczestniczenia w radzie prezbiterów.

Można zestawzić dwa teksty na temat święcenia diakonów: tekst z *Sacramentarium Veronese* (L – wersja łacińska) oraz tekst w wersji sahidzkiej, etiopskiej (S[AE]), ponieważ różnią się między sobą w niektórych punktach. Tekst L stwierdza: „*Diconus vero cum ordinatur, eligatur secundum ea, quae praedicta sunt, similiter imponens manus episcopus solus sicuti praecipimus*”. Tekst S[AE] jest jaśniejszy: „*Episcopus autem instituet (kathistasthai) diaconum qui electus est, secundum quod praedictum est*”. Pozostaje jednak różnica między *ordinatio* i *institutio*. Rozdział 10 *Tradycji apostołowej* dotyczący wdów dostarcza niektórych znaczących elementów: „*Non autem imponetur manus super eam, quia non offert oblationem neque habet liturgiam. Ordinatio (cheirotonia) autem fit cum clero (kleros) propter liturgiam. Vidua (chera) autem instituitur (kathistasthai) propter orationem: haec autem est omnium*”⁴⁰. Według tego tekstu, jeśli nie ma włożenia rąk w obrzędzie, to wtedy może chodzić tylko o ustanowienie (*katastasis, institutio*), a nie o *ordinatio*. W ten sposób, w III w., włożenie rąk stanowi już wyróżniający znak w obrzędzie święceń do wyższych stanów. W IV w. zostanie rozciągnięte także na stany niższe.

Jeśli chodzi o liturgię, to urząd diakona jest związany z przygotowaniem darów i ich rozdzielaniem. Podczas udzielania chrztu, jego zadaniem było towarzyszenie prezbiterowi i przedstawienie mu „oleju katechumenów i krzyżma, a także zejście do wody z tym, kto miał otrzymać chrzest” (rozd. 21). Inną dziedziną zaangażowania diakonów było nauczanie: „Gromadzą się, pouczają tych, z którymi są w Kościele” (rozd. 39). Szczególnie podkreśla się ich działalność społeczną w ścisłej łączności z biskupem.

Według Cypriana „diakoni zaś powinni pamiętać, że apostołów, to jest biskupów i zwierzchników Kościoła wybrał Pan; diakonów zaś po wniebowstąpieniu Pana powołali apostołowie na sługi swego episkopatu i Kościoła. Dlatego jeśli nikt z nas nie może wystąpić przeciw Bogu, który ustanawia biskupów, tak też diakoni przez nas ustanowieni nie mogą przeciwko nam wystąpić”⁴¹.

⁴⁰ SCh 11bis, 66.

⁴¹ Cyprian. *Epistula* 3, 3: „Memnisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi

Wydaje się, że – od czasu do czasu – także w Kartaginie diakoni chcieli zająć miejsce prezbiterów. Koniecznie trzeba było ich napomnieć – diakoni zajmują trzecie miejsce w porządku hierarchicznym. W czasie wakansu stolicy odgrywają także ważną rolę w kierowaniu Kościołem. Wygnany Cyprian zwraca się zazwyczaj „do kapłanów i diakonów”, aby podejmować problemy dyscyplinarne. U Cypriana kapłani i diakoni są niekiedy okreśłani mianem *clerus*, rzadziej są nazywani *praepositi*⁴². Kapłan Gaius Didensis i jego diakoni powinni razem sprawować Eucharystię, ale piąty list zaznacza, że kapłani są tymi, którzy ofiarują ją, a diakoni im towarzyszą⁴³. Natomiast diakoni wypełniają raczej dzieła miłości podczas odwiedzania więźni. Są przedstawiani jako „*boni viri et ecclesiasticae administrationis per omnia devoti*”⁴⁴. Pojęcie *administratio* znajdujemy na nowo w wyrażeniu *sancta administratio* zastosowanym do diakona Nikostrata odnośnie do pieniędzy Kościoła, których strzegł. Tak więc diakoni nie tylko są zaangażowani w dzieła miłości na rzecz ubogich, lecz także w administrowanie dobrami finansowymi należącymi do wspólnoty⁴⁵.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że poza faktem istnienia diakonatu we wszystkich Kościołach począwszy od początku II w. i jego charakteru stanu kościelnego, na początku diakoni odgrywają wszędzie tę samą rolę, chociaż akcenty położone na różne aspekty ich posługi rozkładają się w zależności od poszczególnych regionów. Diakonat stabilizuje się w ciągu czwartego wieku. W rozporządzeniach synodalnych i soborowych z tego okresu, diakonat jest traktowany jako istotny element hierarchii Kościoła lokalnego. Na Synodzie w Elwirze (około 306-309) podkreśla się przede wszystkim jego dominującą rolę w sektorze administracyjnym Kościoła. Paradoksalnie, podczas gdy nakłada pewne ograniczenie w zaangażowaniu diakonów w sektorze liturgicznym, ten Synod przyznaje im możliwość udzielenia rozgrzeszenia w pilnych przypadkach. Ta tendencja do wchodzenia w kompetencje prezbiterów, która wyraża się także w domaganiu się przewodniczenia Eucharystii (choć z wyjątkowej racji), zostaje odrzucona na Synodzie w Arles (314 r.), a przede wszystkim na Soborze Nicejskim (325 r., kan. 18).

Konstytucje apostołskie (CA), które mają szczególne znaczenie wśród kolekcji prawnych zredagowanych w IV w., przejmują różne części z *Didache* i *Didaskaliów* dotyczące diakonów, aby opatrzyć je komentarzami, odzwierciedlającymi punkty widzenia epoki. Zostają do nich włączone również stwierdzenia z listów św. Ignacego Antiocheńskiego, dostarczając w ten sposób znaczących

constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt”.

⁴² Tenże. *Epistula* 15, 2; 16, 3.

⁴³ Tenże. *Epistula* 34, 1; 5, 2.

⁴⁴ Tenże. *Epistula* 15, 1; 43, 1.

⁴⁵ Tenże. *Epistula* 52, 1.

informacji. Tendencja do historyzmu określa specyfikę tego tekstu, tym bardziej, że autor-redaktor szuka zapowiedzi w paralelnych tekstach ze Starego Testamentu. Zaczyna swój wykład uroczystą formułą (por. Pwt 5, 31 i 27, 9): „Posłuchaj, Kościele święty i katolicki (...). Ponieważ oni są waszymi pośrednikami, waszymi kapłanami są teraz prezbiterzy, a waszymi lewitami są teraz wasi diakoni, wasi lektorzy, kantorzy i ostiariusze, są wasze diakonisy, wasze wdowy i wasze sieroty (...). Diakon będzie mu asystował, jak Chrystus asystuje Ojcu”⁴⁶. Opisuje relację biskupa z diakonem, odwołując się do zapowiedzi starego Przymierza i do wzorów niebieskich: „Teraz dla was Aaronem jest diakon, Mojżeszem biskup; jeśli więc Mojżesz został nazwany bogiem przez Pana, to między wami biskup będzie czczony tak samo, jak bóg, a diakon jak jego prorok (...), a jak Syn jest aniołem i prorokiem Boga, tak również diakon jest aniołem i prorokiem biskupa”⁴⁷. Diakon reprezentuje oko, uszy, usta biskupa, „ponieważ biskup nie powinien zajmować się wieloma sprawami, ale tylko najważniejszymi, jak Jetro zaproponował Mojżeszowi, a jego rada została dobrze przyjęta”⁴⁸. Modlitwa święceń diakonatu wypowiedziana przez biskupa świadczy, że diakonat jest traktowany jako stopień przejściowy do prezbiteratu: „Pozwól im z zadowoleniem wypełniać służbę, która została mu powierzona, w odpowiedni sposób, bez odchyień, bez nagany, bez łajania, aby został uznany godnym wyższego stopnia (*meizonos axiothenai bathmou*), za pośrednictwem Twojego Chrystusa, Twojego Syna Jednorodzonego (...)”⁴⁹.

W *Euchologionie* Serapiona (pod koniec IV w.) znajduje się modlitwa święceń diakona, której terminologia jest analogiczna do modlitwy w wersji sahidzkiej *Tradycji apostoelskiej*. Tekst modlitwy nawiązuje do kanonów Kościoła, do trzech stopni hierarchii oraz odnosi się do Siedmiu z *Dziejów Apostoelskich* (rozdz. 6). Na określenie święceń diakona używa się czasownika *kattisthanai*: „*Pater Unigeniti, qui filium missisti tuum et ordinasti res super terra atque ecclesiae canones et ordines dedisti in utilitatem et salutem gregum, qui elegisti episcopos et presbyteros et diaconos in ministerium catholicae tuae ecclesiae, qui elegisti per unigenitum tuum septem diaconos eisque largitus es spiritum sanctum: constitue (kataseston) et hunc diaconum ecclesiae tuae catholicae et da in eo spiritum cognitionis ac discretionis, ut possit inter populum sanctum pure et immaculate ministrare in hoc ministerio per unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloriam et imperium, in Sancto Spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen*”⁵⁰.

⁴⁶ *Constitutiones apostolorum* II 26, 4.5.6. Sch 320, 239-241.

⁴⁷ Tamże II 30, 1-2 (320, 249-251).

⁴⁸ Tamże II 44, 4 (320, 285).

⁴⁹ *Constitutiones apostolorum* VIII 18, 3. Sch 336, 221.

⁵⁰ *Sacramentarium Serapionis*. W: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Ed. F.X. Funk. T. 2: *Testimonia et Scripturae propinqua*. Paderbornae 1905 s. 188. Cytat jest przytoczony według

Modlitwa konsekracji diakona w *Sacramentarium Veronense* mówi o służbie świętego ołtarza, a także – jak tekst *Konstytucji apostolskich* – traktuje diakonat jako stopień przejściowy: „*Oremus (...) quos consecrationis indultae propitius dona conservet (...) quos ad officium levitarum vocare dignaris, altaris sancti ministerium tribuas sufficienter implere (...) trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens (...) dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur*”⁵¹. *Sacramentarium Gregorianum* jest całkowicie analogiczny w stosunku do wyżej cytowanych tekstów. Przypomina także trzy stopnie, a dla określenia święceń diakonatu używa słowa „constituere”⁵².

Swoją pozorną jednomyślnością, deklaracje Ojców Kościoła, w IV w., odwracają uwagę od niektórych, dobrze znanych od III w., niezgodności, jak na przykład dążenie diakonów do przywłaszczenia sobie miejsc, pozycji i zadań prezbiterów⁵³.

Wywierała wpływ także koncepcja, według której trzy stopnie (biskup, prezbiter, diakon) były traktowane jako elementy jednego i tego samego stanu. Pseudo-Atanazy wspomina o tym w dziele *De Trinitate* jako o „współistotności”⁵⁴. Chrześcijaństwo – ponadto – zaczynało rozpowszechniać się w prowincjach; biskupi lub prezbiterzy bardzo niechętnie zostawiali miasta, podczas gdy diakoni bardzo chętnie, jednak nadużywając sytuacji, w takiej mierze, w jakiej przypisywali sobie niektóre prawa prezbiterów. Także kontekst historyczny przyczynia się do takiej ewolucji. Arianie obniżyli prestiż episkopatu. Obok biskupów i prezbiterów, chciwych władzy i pieniędzy, bardzo wzrosła popularność diakonów w związku z ich ścisłą więzią z mnichami i z ludem. Zgodnie z ogólną opinią w IV w., diakoni zostali ustanowieni przez

wersji łacińskiej redaktora. Takie samo użycie pojęcia *constitua*t znajdujemy w kanonie III (XXXIII) w *Constitutiones Ecclesiae Egyptiacae. De diaconis* (tamże s. 103-104).

⁵¹ *Sacramentarium Veronense*. Ed. L. C. Mohlberg. Ed. 2. Roma 1962 s. 120-121.

⁵² *Le Sacramentaire Grégorien*. Ed. J. Deshuesses. T. 1. Fribourg/Suisse 1992 s. 96.

⁵³ Hieronim. *Epistula 146*, I. PL 22, 1192-1195: „Audio quemdam in tantum erupisse vecordiam, ut diaconos, persbyteris, id est episcopis anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros, quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut super eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?”; tenże. *Comm. in Ez.* VI 17, 5-6: PL 25, 183B: „Quod multos facere conspiciamus, clientes et pauperes, et agricolas, ut taceam de militantium et iudicum violentia, qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant, et in suis sceleribus gloriantur, publiceque diaconus, in Ecclesiis recitet offerentium nomina. Tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi, torquente eis conscientia”.

⁵⁴ Pseudo-Atanazy. *De Trinitate* 1, 27. PG 28, 1157B: „*episcopos, presbyteros, diaconoi homoousioi eisin*”.

apostołów, a biskup ich wyświęca z tego samego tytułu, co prezbiterów. Diakoni należą do duchowieństwa, ale asystują tylko w liturgii⁵⁵.

Źródła pokazują, że także Jan Chryzostom nie zdołał, w sposób oczywisty, usytuować trzech stopni stanu kościelnego na linii ciągłości historycznej. Prezbiterat posiadał wzorce w tradycji żydowskiej, natomiast episkopat i diakonat został ustanowiony przez apostołów. Nie wiadomo, jak należy tutaj rozumieć te pojęcia⁵⁶. Jan Chryzostom wyprowadza diakonat z ustanowienia Ducha Świętego⁵⁷. W tym samym wieku także Ojcowie łacińscy przejęli greckie pojęcie „*diaconus*”, jak poświadcza św. Augustyn⁵⁸.

Wiek IV wyznacza zakończenie procesu, który doprowadził do uznania diakonatu za stopień hierarchii kościelnej, zajmujący miejsce po biskupie i prezbiterach, z właściwie określoną rolą. Ta rola, związana z posłaniem i osobą biskupa, obejmowała trzy zadania: służbę liturgiczną, służbę przepowiadania Ewangelii i katechizowania, jak również szeroką działalność społeczną, dotyczącą dzieł miłości oraz działań administracyjnych, zgodnie ze wskazaniem biskupa.

IV. Posługa diakonis

W epoce apostoelskiej, różne formy współdziałania służebnego z apostołami i wspólnotami spełniane przez kobiety, wydawały się mieć charakter instytucjonalny. Paweł zwraca się więc do wspólnoty rzymskiej: „Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę (*be diakonos*) Kościoła w Kenchrach” (Rz 16, 1). Chociaż jest tutaj użyta forma męska *diakonos*, nie możemy z tego wywnioskować, że wskazuje ona już na specyficzną funkcję „diakona”. Najpierw dlatego, że w tym kontekście *diakonos* oznacza jeszcze, bardzo ogólnie, służbę, a następnie, że słowo „sługa” nie ma przyrostka żeńskiego, ale jest poprzedzone rodzajnikiem żeńskim. Tym, co wydaje się pewne, jest fakt, że Feba pełniła służbę we wspólnocie w Kenchrach, uznaną i podporządkowaną posłudze

⁵⁵ Por. Orygenes. *Hom. in Jer.* 11, 3; Synod w Ancyrze kan. 14.

⁵⁶ Jan Chryzostom. *Hom. in Act.* 14, 3: PG 60, 116: „Quam ergo dignitatem habuerunt illi [to znaczy diakoni i biskupi] (...). Atqui haec Ecclesiis non erat; sed presbyterorum erat oeconomia. Atqui nullus adhuc episcopus erat, praeterquam apostoli tantum. Unde puto nec diaconorum nec presbyterorum tunc fuisse nomen admissum nec manifestum”.

⁵⁷ „Ze słusznego tytułu, to nie człowiek, nie anioł, ani archanioł, ani żadna inna moc stworzona, ale sam Paraklet ustanowił ten stan, przekonując ludzi, że są jeszcze, aby naśladować służbę aniołów” (Jan Chryzostom. *De sacerdotio* III 4, 1-8. Sch 272, 142).

⁵⁸ „Graecum codicem legite, et diaconum invenietis. Quod enim interpretatus est latinus, minister; graecus habet, diaconus; quia vere diaconus graece, minister latine; quomodo martyr graece, testis latine; apostolus graece, missus latine. Sed iam consuevimus nominibus graecis uti pro latinis. Nam multi codices Evangeliorum sic habent: «Ubi sum ego, illic et diaconus meus» (Augustyn. *Sermo 339. De Stephano martyre* 6, 3. PL 38, 1441).

Apostoła. W innym miejscu, u św. Pawła także władze cywilne są nazywane *diakonos* (Rz 13, 4), a w 2 Kor 11, 14-15 jest mowa o *diakonoj* diabła.

Egzegeci są podzieleni odnośnie do 1 Tm 3, 11. Wymienienie kobiet po diakonach może wskazywać na kobiety-diakonów (sam zwrot „również”) lub na żony diakonów, o których wcześniej była mowa. W tym liście nie są opisane funkcje diakona, ale tylko warunki ich dopuszczenia. Mówi się, że kobiety nie mogą nauczać ani rządzić mężczyznami (1 Tm 2, 8-15). Jednak funkcje kierowania i nauczania są zasadniczo zarezerwowane biskupowi (1 Tm 3, 5) i prezbiterom (1 Tm 5, 17), a nie diakonom. Wdowy stanowią uznaną grupę we wspólnocie, od której otrzymują opiekę w zamian za podjęcie przez nie wstrzeźliwości i modlitwy. 1 Tm 5, 3-16 kładzie nacisk na warunki ich włączenia na listę wdów wspomaganych przez wspólnotę i nic nie mówi o ich ewentualnych funkcjach. Później będą one oficjalnie „ustanowione”, ale „nie wyświęcone”⁵⁹; będą stanowiły „stan” w Kościele⁶⁰ i nigdy nie będą miały innej misji niż dobry przykład i modlitwa.

Na początku II w., list Pliniusza Młodszego, zarządcy Bitynii, wspomina dwie kobiety, określane przez chrześcijan mianem *ministrae*, będącym prawdopodobnie odpowiednikiem greckiego *diakonoj* (X 96-97). Dopiero w III w. pojawiają się pojęcia specyficznie chrześcijańskie *diaconissa* lub *diacona*.

Począwszy od III w., w niektórych regionach Kościoła⁶¹ – ale nie we wszystkich – jest poświadczana specyficzna posługa eklezjalna, przypisana kobietom nazywanym diakonisami⁶². Chodzi o Syrię wschodnią i Konstantynopol. Około 240 r. pojawia się, mająca szczególny charakter, kompilacja kanoniczno-liturgiczna: *Didascalia apostolorum* (DAP), która nie ma charakteru oficjalnego. Biskup nosi w nich rysy wszechmocnego patriarchy biblijnego (DAP 2, 33-35, 3). Stoi na czele małej wspólnoty, którą kieruje przede wszystkim z pomocą diakonów i diakonis. Te ostatnie pojawiają się tutaj po raz pierwszy w dokumencie kościelnym. Według typologii zaczerpniętej od Ignacego Antiocheńskiego, biskup zajmuje miejsce Boga Ojca, diakon miejsce Chrystusa, a diakonisa miejsce Ducha Świętego (słowo rodzaju żeńskiego w językach se-

⁵⁹ *Traditio apostolica* 10. Sch 11bis, 67.

⁶⁰ Por. Tertulian. *Ad uxorem* 1, 7, 4; tenże. *De exhortatione castitatis* 13, 4.

⁶¹ „Na *limes* wschodnim Cesarstwa rzymskiego widzimy pojawianie się diakonis. Pierwszym dokumentem, który je przedstawia i który w pewien sposób stanowi akt narodzin, są *Didascalia* apostołów [...] znane dopiero po opublikowaniu w 1854 r. [...] ich tekstu syryjskiego” (A.G. Martimort. *Les diaconesses. Essai historique*. Romae 1982 s. 31).

⁶² Największym zbiorem wszystkich świadectw o tej posłudze kościelnej, opatrzonym interpretacją teologiczną, jest: J. Pinius. *De diaconissarum ordinatione*. W: *Acta Sanctorum*. Sept. I, Anvers 1746 s. I-XXVII. Większość dokumentów greckich i łacińskich cytowanych przez Piniusa została przytoczona w J. Mayer. *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*. Bonn 1938. Por. R. Gryson. *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*. Gembloux 1972.

mickich), podczas gdy prezbiterzy (niewiele wspomniani) reprezentują apostołów, a wdowy ołtarz (Dap 2, 26, 4-7). Nie ma mowy o święceniach w przypadku tych posług.

Didascalia akcentują rolę charytatywną diakona i diakonisy. Posługa diakonii powinna jawić się jako „jedna dusza w dwóch ciałach”. Ma ona za wzór diakonię Chrystusa, który obmywał nogi swoim apostołom (Dap 3, 13, 1-7). Nie ma jednak ścisłego paralelizmu między dwoma gałęziami diakonatu w kwestii spełnianych funkcji. Diakoni są wybrani przez biskupa, aby „zajmować się wieloma koniecznymi sprawami”, a diakonisy spełniają tylko „służbę na rzecz kobiet” (Dap 3, 12, 1). Jest wskazane, aby „liczba diakonów była proporcjonalna do wielkości zgromadzenia ludu Bożego” (Dap 3, 13, 1)⁶³. Diakoni zarządzają dobrami wspólnoty w imieniu biskupa; podobnie jak biskupi są utrzymywani przez wspólnotę. Diakoni są nazywani uszami i ustami biskupa (Dap 2, 44, 3-4). Wierny musi być najpierw przyjęty przez nich, aby dostąpić do biskupa; podobnie i kobiety winny być najpierw przyjęte przez diakonise (Dap 3, 12, 1-4). Jeden diakon czuwa nad wejściami do sali zgromadzeń, podczas gdy drugi towarzyszy biskupowi w czasie sprawowania Eucharystii (Dap 2, 57, 6).

Diakonisa powinna dokonać namaszczenia ciała kobiety w chwili chrztu, pouczać nowo ochrzczone kobiety, odwiedzić w domu kobiety wierzące, a głównie chore. Zabrania się jej udzielania chrztu lub spełniania jakiejś funkcji w celebracji eucharystycznej (Dap 3, 12, 1-4). Diakonisy były postawione wyżej niż wdowy. Biskup może zawsze pouczać wdowy, ale one nie powinny ani nauczać, ani udzielać chrztu, tylko modlić się (Dap 3, 5, 1-3. 6. 2).

Konstytucje apostołskie (CA), które pojawiły się około 380 r. w Syrii, wykorzystują i dokonują interpolacji *Didaskaliów*, *Didache*, a także *Tradycji apostołskiej*. Miały wpływ na dyscyplinę święceń na Wschodzie, chociaż nigdy nie były uważane za oficjalną kolekcję kanoniczną. Kompilator przewiduje włożenie rąk z wezwaniem Ducha Świętego nie tylko dla biskupów, prezbiterów i diakonów, ale także dla diakonis, subdiakonów i lektorów (por. CA VIII 16-23)⁶⁴. Pojęcie *kleros* rozciąga się na tych, którzy wykonują posługę liturgicz-

⁶³ Norma podjęta przez *Konstytucje apostołskie* III 19, 1. O początkach profesjonalizacji duchowieństwa, por. G. Schöllgen. *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*. Münster 1998.

⁶⁴ Kompilator zwraca uwagę na stosowane słownictwo. W CA II 11, 3 mówi: „Nie pozwalamy prezbiterom święcić (*cheirotonein*) diakonów, diakonis, lektorów, ministrantów, kantorów lub ostiariuszy, gdyż to przysługuje tylko biskupom”. Rezerwuje on jednak pojęcie *cheirotonia* święceniom biskupa, prezbitera, diakona i subdiakona (VIII 4-5; 16-17; 21). Używa określenia czasownikowego *epitithenai ten (tas) cheira(s)* odnośnie do diakonis i lektora (VIII 16, 2; 17, 2). Wydaje się, że nie chce im przypisać różnicy znaczenia, ponieważ wszystkie te nałożenia rąk są połączone z wezwaniem Ducha Świętego. Precyzuje, że w odniesieniu do spowiedników, dziewic, wdów, egzorcystów, nie ma *cheirotonia* (VIII 23-26). Kompilator zresztą rozróżnia

na, którzy utrzymują się z Kościoła i korzystają z przywilejów cywilnych, które prawodawstwo cesarskie przyznaje duchownym – diakonisy stanowią część duchowieństwa, podczas gdy wdowy zostają z tego wykluczone.

Biskup i prezbiterzy są widziani w zestawieniu paralelnym z najwyższym kapłanem i kapłanami starego Przymierza, podczas gdy lewitom odpowiadają wszystkie inne posługi i stany życia: „diakoni, lektorzy, kantorzy, ostiariusze, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty” (CA II 26, 3; VIII 1, 21). Diakon „służy biskupowi i prezbiterom” i nie powinien uzurpować sobie funkcji tych ostatnich⁶⁵. Diakon może głosić Ewangelię i przewodniczyć modlitwie zgromadzenia (CA II 57, 18), ale tylko biskup i kapłan przepowiadają (CA II 57, 7). Funkcje diakonisy zostają przekazane przez *epithesis cheiron*, czyli włożenie rąk, które udziela Ducha Świętego⁶⁶, jak w przypadku lektora (CA VIII 20, 22). Biskup wypowiada następującą modlitwę: „Boże wieczny, Ojczy naszego Pana Jezusa Chrystusa, stwórczo mężczyzny i kobiety, Ty, który napełniłeś ducha Miriam, Debory i Anny, który nie uznałeś za niegodne, aby Twój Syn, Jednorodzony, narodził się z kobiety, Ty, który w namiocie świadectwa i w świątyni ustanowiłeś stróżów dla Twoich świętych drzwi, Ty sam wejrzyj teraz na Twoją służebnicę tu obecną, włączaną do diakonatu, udziel jej Ducha Świętego i oczyść ją od wszelkiej nieczystości ciała i ducha, aby godnie wypełniała urząd, który został jej powierzony, na chwałę i cześć Twojego Chrystusa, od którego Tobie chwała i uwielbienie w Duchu Świętym na wieki. Amen”⁶⁷.

Diakonisy są wymieniane przed subdiakonem, który otrzymuje *cheirotomia* jak diakon (CA VIII 21), podczas gdy dziewice i wdowy nie mogą być „wyświęcane” (VII 24-25). *Konstytucje* kładą nacisk na to, aby diakonisy nie spełniały żadnej funkcji liturgicznej (III 9, 1-2), ale rozciągają ich funkcje wspólnotowe na „służbę wobec kobiet” (CA III 16, 1) oraz na pośredniczenie między kobietami i biskupem. Mówi się zawsze, że reprezentują one Ducha Świętego, ale „nie robią niczego bez diakona” (CA II 26, 6). Powinny stać przy wejściach dla kobiet w zgromadzeniach (CA II 57, 10). Ich funkcje są następujące: „Diakoni-

między *cheirotomia* i *cheirothesia*, które jest gestem prostego błogosławieństwa (por. VIII 16, 3 i VIII 28, 2-3). *Cheirothesia* może być praktykowana przez kapłanów w obrzędzie chrzcielny, w przywracaniu pokutujących lub błogosławieństwie katechumenów (por. II 32, 3; II 18, 7; VII 39, 4).

⁶⁵ Por. CA III 20, 2; VIII 16, 5; VIII 28, 4; VIII 46, 10-11.

⁶⁶ Kanon 19 Soboru Nicejskiego (325 r.) mógłby być interpretowany nie jako odrzucenie włożenia rąk na wszystkie diakonisy w ogólności, ale jako proste stwierdzenie, że diakonisy należące do stronnictwa Pawła z Samosaty nie otrzymywały włożenia rąk i że „w każdym razie były zaliczone do świeckich”, jak również trzeba było je na nowo poświęcać po rebaptызacji, jak i innych pełniących posługi z tej grupy po powrocie do Kościoła katolickiego. Por. G. Alberigo. *Les conciles oecuméniques*. T. II/1: *Les Décrets*. Paris 1994 s. 54.

⁶⁷ *Les Constitutions apostoliques* VIII 20, 1-2. SC 336.

sa nie błogosławi i nie robi niczego z tego, co robią prezbiterzy i diakoni, ale czuwa nad drzwiami i asystuje prezbiterom w czasie chrztu, z troski o przyzwoitość" (CA VIII 28, 6).

Z tą uwagą łączy się, prawie jej współczesna, uwaga Epifaniusza z Salaminy zapisana w *Panarionie* (około 375 r.): „Istnieje w Kościele stan diakonis, ale nie służy on do wypełniania funkcji kapłańskich, ani po to, by powierzyć mu jakieś zadanie, ale z troski o przyzwoitość w stosunku do płci kobiecej, w czasie chrztu”⁶⁸. Ustawa Teodozjusza z 21 VI 390 r., odwołana 23 VIII tegoż roku, ustalała na sześćdziesiąt lat wiek dopuszczenia do posługi diakonis. Sobór Chalcedoński (kan. 15) ustalił ten wiek na czterdzieści lat, zakazując im zawierania później małżeństwa⁶⁹.

Już w IV w. styl życia diakonis zbliża się do stylu życia klauzurowego. Diakonisa jest wówczas odpowiedzialna za wspólnotę monastyczną kobiet, co poświadcza – między innymi – Grzegorz z Nyssy⁷⁰. Po wyświęceniu na opatki klasztorów żeńskich, diakonisy noszą *maforion*, czyli welon doskonałości. Aż do VI w. asystują kobietom w basenie chrzcielny i przy namaszczeniu. Chociaż nie służą przy ołtarzu, mogą udzielać komunii chorym. Gdy została porzucona praktyka chrzcielna namaszczenia ciała, diakonisy są po prostu dziewicami konsekrowanymi, które złożyły ślub czystości. Rezydują zarówno w klasztorach, jak we własnych domach. Warunkiem dopuszczenia jest dziewictwo lub wdowieństwo, a ich działanie polega na asystencji charytatywnej i sanitarnej wobec kobiet.

W IV w., w Konstantynopolu najbardziej znaną diakonisą jest Olimpia, igumena (opatką) klasztoru żeńskiego, wspierana przez św. Jana Chryzostoma, która oddała swoje dobra na służbę Kościołowi. Została „wyświęcona” (*cheirotonein*) na diakonisę wraz z trzema towarzyszkami przez patriarchę. Kanon 15 Soboru Chalcedońskiego (451 r.) wydaje się potwierdzać fakt, że diakonise są rzeczywiście „wyświęcane” przez włożenie rąk (*cheirotonia*). Ich posługa jest określana jako *leitourgia* oraz jest im zakazane zawieranie małżeństwa po święceniach.

W VIII w., w Bizancjum, biskup zawsze wkłada ręce na diakonisę oraz przekazuje jej *orarion*, czyli stulę (dwa końce zostają złożone na przedzie); przekazuje jej kielich, który ona składa na ołtarzu, nie udzielając nikomu komunii. Jest wyświęcana w czasie liturgii eucharystycznej w sanktuarium, jak diakoni⁷¹. Mimo podobieństw obrzędów święceń, diakonisa nie będzie miała dostępu ani do ołtarza, ani do żadnej posługi liturgicznej.

⁶⁸ Epifaniusz, *Panarion* 79, 3, 6. GCS 37, 478.

⁶⁹ Por. Alberigo. *Les conciles oecuméniques* t. 2/1: *Les Décrets* s. 214.

⁷⁰ Por. Grzegorz z Nyssy. *Vita Macrinae* 29, 1. SCh 178, 236-237.

⁷¹ Jeśli chodzi o obrzęd święceń diakonisy bizantyńskiej, por. *Euchologe du manuscrit grec Barberini* 336, w Bibliotece Watykańskiej, FF 169R-17v. Cyt. W: J.-M. Aubert. *Des femmes diacones*.

Na Zachodzie nie znajdujemy żadnego śladu diakonis w pierwszych pięciu wiekach. *Statuta Ecclesiae antiqua* przewidywały, że pouczenie kobiet katechumenek i ich uczestniczenie w chrzcie zostało powierzone wdowom i kobietom żyjącym w klauzurze „wybranych *ad ministerium baptizandarum mulierum*”⁷². Niektóre synody z IV i V w. odrzucają wszelkie *ministerium feminae*⁷³ oraz zakazują wyświęcania diakonis⁷⁴. Według Ambrojastra (w Rzymie, koniec IV w.), diakonat kobiecy został przejęty od heretyków montanistów⁷⁵. W IV w., za diakonisy uważa się niekiedy kobiety włączone do grupy wdów. By uniknąć wszelkiego zamieszania, Synod z Epaona zakazuje „konsekracji wdów, które każą nazywać się diakonisami”⁷⁶. II Synod z Orléans (533 r.) nakazuje wykluczyć z komunii kobiety, które „otrzymały błogosławieństwo diakonatu, mimo zakazu zawartego w kanonach i które ponownie wyszły za mąż”⁷⁷. *Diaconissae* były również nazywane opatkami lub żonami diakonów, analogicznie do *presbyterissae*, a nawet *episcopissae*⁷⁸.

Powyższy przegląd pokazuje, że rzeczywiście istniała posługa diakonis, która rozwinęła się rozmaicie w różnych częściach Kościoła. Wydaje się oczywiste, że taka posługa nie była rozumiana jako prosty kobiecy odpowiednik diakonatu mężczyzn. Chodzi o funkcję eklezjalną, pełnioną przez kobiety, niekiedy wspomnianą przed subdiakonatem na liście posług Kościoła⁷⁹. Czy taka

Paris 1987 s. 118-119.

⁷² Por. kan. 100 (Munier 99). Ponadto, jest wyraźnie zabronione kobietom, „także wykształconym i świętym”, nauczać ludzi i chrzczyć (por. kan. 37, 41. Munier 86).

⁷³ Synod w Nîmes (394-396 r.). Por. J. Gaudemet. *Conciles gaulois du IV^e siècle*. Paris 1977 s. 127-129 (Sch 241).

⁷⁴ Synod w Orange (441 r.) kan. 26.

⁷⁵ Por. Ambrojastr. CSEL 81/3, 268.

⁷⁶ Synod z Epaona (517 r.) kan. 21 (C. de Clercq. *Concilia Galiae 511-695*. Brepolis 1963 s. 29). Błogosławieństwa diakoniskie kobiet mogły pojawiać się, ponieważ obrzęd nie przewidywał błogosławieństwa wdów, jak przypomniał II Synod z Tours (567 r.) kan. 21 (tamże 187).

⁷⁷ Tamże 101.

⁷⁸ Por. II Synod z Tours kan. 20 (tamże 184).

⁷⁹ Liczni komentatorzy przyjęli stanowisko Ambrojastra przyjęte z komentarza do 1 Tm 3, 11. CSEL 81, 3 (*Der Empfänger des Weibesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern des Weibesakrament zu spenden*. Hrsg. G. L. Müller. Würzburg 1999 s. 89): „Ale Katarfrygijczycy korzystając z tej okazji, by popaść w błąd, utrzymują w ich szalonej zuchwałości, pod pretekstem, że Paweł zwraca się do kobiet po diakonach, że trzeba święcić także diakonisy. Wiedzą jednak, że apostołowie wybrali siedmiu diakonów (por. Dz 6, 1-6). Czyż może nie było wtedy żadnej odpowiedniej kobiety, podczas gdy czytamy, że wraz z jedenastoma apostołami były święte kobiety (por. Dz 1, 14)? (...). Natomiast on nakazuje kobiecie milczeć w Kościele (por. 1 Kor 14, 34-35)”. Por. także: Jan Chryzostom. *In 1. Tm*, hom. 11. PG 62, 555; Epifaniusz. *Haer.* 79, 3 (G. L. Müller. *Quellen* s. 88); Synod w Orange (G. L. Müller. *Quellen* s. 98); Synod w Dovin (Armenia 527 r.): „Feminis non licet ministeria diaconissae praestare nisi ministerium

posługa była udzielana przez włożenie rąk porównywalne z tym włożeniem, przez które udzielano święceń episkopatu, prezbiteratu i diakonatu mężczyznom? Tekst *Konstytucji apostoelskich* pozwalałby tak sądzić, ale chodzi o świadectwo prawie jedyne, a jego interpretacja jest przedmiotem żywych dyskusji⁸⁰. Czy włożenie rąk na diakonisy powinno być zestawione z włożeniem ich na diakonów czy też sytuuje się raczej na linii włożenia rąk dokonywanego na subdiakona i lektora? Trudno rozstrzygnąć kwestię, wychodząc od danych historycznych. W następnych rozdziałach zostaną wyjaśnione niektóre elementy, a pytania pozostaną otwarte. Szczególnie, jeden rozdział zostanie poświęcony dokładniejszej analizie tego, jak Kościół za pośrednictwem swojej teologii i swego urzędowego nauczania uświadomił sobie rzeczywistość sakramentalną święceń i jego trzech stopni. Trzeba jednak wcześniej przeanalizować przyczyny, które zdecydowały o zaniknięciu diakonatu stałego w życiu Kościoła.

Rozdział III

Zanik diakonatu stałego

I. Przemiany w posłudze diakona

Od III w. w Rzymie każdy z diakonów stoi na czele jednego z siedmiu regionów duszpasterskich, podczas gdy prezbiterom podlega mniejszy *titulus* (przyszła parafia). Są zaangażowani w zarządzanie dobrami i kierowanie instytucjami opiekuńczymi. Synod w Neocezarei, na początku IV w., postawił wymóg, aby każdy Kościół, bez względu na liczbę wiernych, nie miał więcej niż siedmiu diakonów, na wspomnienie Dz 6, 1-6⁸¹. Ta norma, wspominana jeszcze przez Izydora z Sewilli⁸², ale zachowywana w niewielkim stopniu przede wszystkim na Wschodzie⁸³, podnosiła prestiż stanu diakońskiego i skłaniała

baptismi" (G. L. Müller. *Quellen* s. 105); Izydor z Sewilli. *De ecclesiasticis officiis* II 18, 11 (G. L. Müller. *Quellen* s. 109); *Decretum Gratiani* kan. 15 (G. L. Müller. *Quellen* s. 115); Magister Rufinus. *Summa Decretorum* can. 27 q. 1 (G. L. Müller. *Quellen*, s. s. 320); Robert z Yorkshire. *Liber poenitentialis* q. 6, 42 (G. L. Müller. *Quellen* s. 322); Tomasz z Akwinu. *In 1 Tm* III 11 (G. L. Müller. *Quellen* s. 333) itd.

⁸⁰ Por. P. Vanzan. *Il diaconato permanente femminile. Ombre e luci*. CivCat 1999 s. 439-452. Autor przypomina dyskusje, które prowadzili: R. Gryson, A.G. Martimort, C. Vagaggini, C. Marucci. Por. *Diakonat und Diakonissen*. Hrsg. L. Scheffczyk. St. Ottilien 2002, a szczególnie: M. Hauke. *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Litterarturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen*. Tamże s. 321-376.

⁸¹ Synod w Neocezarei (314 lub 319 r.) kan. 15. Mansi II 539.

⁸² Izydor z Sewilli. *De ecclesiasticis officiis* II 8.

⁸³ W czasach Justyniana jest w Konstantynopolu 100 diakonów. Por. Justynian. *Novelle* III 1: *Corpus iuris civilis*. Hrsg. A. u. M. Kriegel. T. 3. Leipzig 1887 s. 20.

diakonów do przekazania ich pierwotnych funkcji, pełniącym inne posługi. Będą oni w coraz większym stopniu określani poprzez atrybuty liturgiczne i przez wejście w konflikt z prezbiterami.

Funkcje diakonów w coraz większym stopniu są spełniane przez pełniących inne posługi. Już w *Tradycji apostoelskiej* (13) „subdiakoni” byli mianowani, „aby iść za diakonem”. Ci, którzy „idą za diakonem” szybko stali się jego „akolitami”⁸⁴. Akolici mają za zadanie zanieść *fermentum*, czyli cząstkę z Eucharystii celebrowanej przez biskupa, do prezbiterów w parafiach miejskich. Oni także zanoszą ją nieobecny. „Ostiarjusze” również spełniają funkcję od starożytności zleconą diakonom. Można uznać, iż posługi niższe wywodzą się z rozdzielenia funkcji diakońskich.

Bardziej bezpośrednio kondycja subdiakona zbliża się do kondycji diakona. Około 400 r., na Wschodzie, Synod w Laodycei usiłuje przeszkodzić subdiakonowi w uzurpowaniu sobie liturgicznych funkcji diakona. Muszą ograniczyć się do pilnowania drzwi⁸⁵. Widać subdiakonów stosujących dyscyplinę życia diakonów. Synody afrykańskie z końca IV w. wymagają wstrzeźliwości od duchownych, „którzy służą ołtarzowi”⁸⁶. *Canones in causa Apiarii* (419-425) rozciągają ten wymóg na subdiakonów, „którzy mają związek ze świętymi tajemnicami”⁸⁷. Papież Leon I (440-461) potwierdzi tę dyscyplinę odnośnie do subdiakona⁸⁸. Oczywiście, rozróżnia on między *sacerdotes* (biskup i prezbiterzy), *levitae* (diakoni i subdiakoni) oraz *clerici* (inni posługujący)⁸⁹.

Już Cyprian przypominał, że diakoni są ustanowieni przez apostołów, a nie przez samego Pana⁹⁰. W niektórych miejscach diakoni musieli usiłować wyręczyć się prezbiterami. Synod w Arles (314 r.) przypomina im, że nie mogą sprawować Eucharystii (kan. 15) i że mają okazywać prezbiterom należny szacunek (kan. 18). Sobór Nicejski zakazał im udzielania komunii prezbiterom i przyjmowania jej przed biskupami. Mają otrzymać komunię od biskupa lub od prezbitera oraz po nich. Nie mogą siedzieć między prezbiterami. „Diakoni niech pozostają w granicach swoich przywilejów i niech wiedzą, że są sługami biskupów i że są niżsi od prezbiterów” (kan. 18)⁹¹.

⁸⁴ Por. *Constitutiones apostolorum* II 28, 6.

⁸⁵ Por. kan. 21, 22, 43. W: P.-P. Joannu. *Discipline générale antique II-IX^e siècle*. T. 1-2. Rome 1962 s. 139-148.

⁸⁶ Synod w Kartaginie za Genethliusa (390 r.), kan. 2. CCL 259, 13.

⁸⁷ Por. kan. 25. CCL 259, 108-109.

⁸⁸ Leon Wielki. *Epistula* 14, 4. PL 54, 672-673.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Por. wyżej: rozdz. II przyp. 41.

⁹¹ Por. Alberigo. *Les conciles oecuméniques*. t. 2/1: *Les Décrets* s. 54.

Okolo 378 r. w Rzymie, anonimowy Ambrozjaster poświadcza napięcie istniejące między diakonatem i prezbiteratem⁹². Hieronim wzmacnia zarzuty – diakoni nie są wyżsi od kapłanów⁹³. Prezbiterzy w coraz większym stopniu spełniają funkcje zarezerwowane diakonom, podczas gdy otrzymują coraz bardziej autonomiczną odpowiedzialność w parafiach miejskich (*tituli*) i wiejskich. Diakoni, którzy chcieli wypełniać funkcje liturgiczne i nauczycielskie zarezerwowane prezbiterom, spotykają się z kontruderzeniem – zostają podporządkowani prezbiterom, ulega pomniejszeniu ich więź z biskupem, a w końcu zanika ich odrębna funkcja. Duchowieństwo Kościoła w cesarstwie coraz bardziej zapomina o ich funkcji służebnej i sprzyja sakralnej koncepcji kapłaństwa, do którego zmierzają wszystkie stopnie należące do *cursus*. Diakoni jako pierwsi ponoszą tego konsekwencje.

Pod koniec V w., myśl Pseudo-Dionizego zaczyna wywierać trwały wpływ zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W hierarchicznym świecie Dionizego, byty otrzymują swoje określenie i swoją funkcję z porządku, w który są włączone. Hierarchia kościelna zakłada dwie triady. Pierwsza rozróżnia stan hierarchów, czyli biskupów, stan kapłanów i stan „liturgów”, czyli pełniących posługi. Ten ostatni obejmuje stany kościelne, które przechodzą od diakona do ostiariusza. Diakonat nie ma już specyficznej odrębności w stosunku do innych stanów niższych od kapłanów⁹⁴.

Również pod koniec V w., *cursus* klerikalny kształtuje się w relacji do funkcji liturgicznych, w tym wymóg wstrzeźliwości dla tych, którzy służą w sanktuarium lub do niego zbliżają się. Dla papieża Leona I ideałem, przed przyjęciem kapłaństwa i episkopatu, jest przejście przez wszystkie stopnie należące do *cursus*, zachowując odpowiednie odstępy⁹⁵. Liczba i nazwa stopni (*gradus*) są zmienne. W Rzymie, w czasie papieża Korneliusza było ich osiem⁹⁶. W V w. nie wspomina się już ostiariusza ani egzorcysty⁹⁷. Autor dzieła *De septem ordinibus Ecclesiae*, na początku V w., mówi o grabarzach, ostiariuszach, lektorach, subdiakonach, diakonach, kapłanach, biskupach⁹⁸. *Statuta Ecclesiae antiquae*, także opracowane w południowej Galii, około 480 r., zawierają listę ośmiu *officiales Ecclesiae*, którzy otrzymują *ordinatio*: biskup, prezbiter i diakon poprzez włożenie rąk. Kandydaci do święceń niż-

⁹² Traktacik *De jactantia diaconum* (CSEL 50, 193-198) zarzuca diakonom, że chcą wejść na stopień prezbiterów, odrzucić zadania służebne i zajmować się tylko śpiewem liturgicznym.

⁹³ Hieronim. *Epistula* 146. PL 22, 1192-1195.

⁹⁴ Pseudo-Dionizy. *Hierarchia ecclesiastica* V 7 i V 6. PG 3, 506-508.

⁹⁵ Leon Wielki. *Epistula* 6, 6. PL 54, 620. On sam był diakonem, gdy został wybrany na biskupa. Por. także L. Duchesne. *Le Liber Pontificalis*. T. 1. Paris 1981 s. 238-239.

⁹⁶ Por. Euzebiusz z Cezarei. *Historia ecclesiastica* VI 43.

⁹⁷ Por. *Dekretaty Syrycjusza*: PL 13, 1142-1143; *Dekretaty Innocentego I*: PL 20, 604-605.

⁹⁸ Por. Pseudo-Hieronim. *Epistula XII de septem ordinibus Ecclesiae*. PL 30, 150-162.

szych (subdiakon, diakon, egzorcysta, lektor, ostiariusz) są ustanawiani obrzędem przekazania narzędzi⁹⁹. W ten sposób funkcje, które przez pewien czas były autonomiczne, stały się etapami należącymi do *cursus* zmierzającego do kapłaństwa. *Sacramentarium Veronese* (około 560-580) zawiera modlitwę „konsekracji” biskupa i prezbitera oraz modlitwę „błogosławieństwa” diakona. Ten ostatni jest wyświęcany ze względu na służbę liturgiczną; powinien być przykładem czystości¹⁰⁰.

Przejście przez *cursus* klerykalny często ma jeszcze miejsce *per saltum*. W Rzymie, w IX w., subdiakon jest tylko obowiązkowym przejściem w ramach *cursus* przed przystąpieniem do funkcji wyższych. Wszyscy papieże między 687 i 891 r. byli subdiakonami. Pięciu innych stało się diakonami przed podniesieniem do episkopatu, dziewięciu przeszło od subdiakonatu do prezbiteratu, a potem do episkopatu.

Diakoni zostają stopniowo pozbawieni funkcji zarządzania dobrami Kościoła, która należała do ich starożytnych kompetencji. Sobór Chalcedoński (451 r.) sankcjonuje tę ewolucję – każdy biskup powierzy to zadanie ekonomowi wybranemu „wśród własnego duchowieństwa” (kan. 26), nie koniecznie spośród diakonów. Opieka nad ubogimi często jest spełniana przez klasztory. Za Grzegorza Wielkiego, rozległe Dziedzictwo św. Piotra jest administrowane przez *difensores* lub *notarii*, którzy są duchownymi, to znaczy posiadają przynajmniej tonsurę.

Na Wschodzie, bizantyński Sobór *In Trullo* (692 r.) analizuje wzorzec zawarty w Dz 6, 1-6. „Siedmiu” – zauważa – nie byli ani diakonami ani prezbiterami ani biskupami. Chodzi o osoby, którym „powierzono administrowanie wspólnymi potrzebami ówczesnego zgromadzenia. [...] Są przykładem miłości” (kan. 7)¹⁰¹. Na Wschodzie, na końcu IX w., diakoni ciągle tworzą trwałe stan duchownych, ale zajmuje się on tylko potrzebami liturgicznymi. Obrzęd bizantyński będzie uwzględniał dwa stopnie przygotowawcze do świętych posług – lektorat (lub kantor) i subdiakon, udzielane przez *cheirothesia*, obowiązkową przed diakonatem¹⁰². Jednak subdiakon jest często udzielany razem z lektoratem lub bezpośrednio przed diakonatem. Według obrzędu z *Konstytucji apostoelskich*

⁹⁹ Por. Ch. Munier. *Les Statuta Ecclesiae antiqua*. Paris 1960 s. 95, 99. Autor dodaje psalmistę. Izydor z Sewilli. *Etymologiae* VII 12 (PL 82, 290) będzie mówił o dziewięciu stopniach, łącznie z psalmistą. Dla niego osiem *ordines* są nazywane także *sacramenta*; por. *De ecclesiasticis officis* II 121.

¹⁰⁰ Por. *Sacramentarium Veronese*. Ed. L. C. Mohlberg. Roma 1956 s. 120-121.

¹⁰¹ Por. P.-P. Joannu. *Discipline générale antique I^{er}-IX^e siècle*. T. 1 s. 132-134.

¹⁰² Por. F. Mercenier, F. Paris. *La prière des Églises de rite byzantin*. T. 1-2. Prieuré d'Ainay s/ Meuse 1937. Od VIII w. terminologia utrwała się; pojęcie *cherotonia* jest teraz zarezerwowane święceń biskupa, prezbitera i diakona, podczas gdy *cherotbesia* jest używane w odniesieniu do święceń niższych. Tak ujmuje kanon 15 Soboru Nicejskiego (Alberigo. *Les conciles oecumé-*

stale obowiązującego na Wschodzie, dopuszczenie do święceń niższych subdiakonatu i lektoratu dokonuje się przez włożenie rąk i przekazanie narzędzi. Także na Zachodzie posługa diakonów jest praktycznie zredukowana do funkcji liturgicznych¹⁰³. Gdy tworzą się parafie wiejskie, wtedy synody kładą nacisk na to, aby posiadały one kapłana. Nie zamierzają powoływać diakonów¹⁰⁴.

Począwszy od X w., przynajmniej w Cesarstwie, regułą są święcenia *per gradum*. Dokumentem, stanowiącym punkt odniesienia, jest *Pontyfikał rzymsko-germański*¹⁰⁵, opracowany w Moguncji około 950 r. Sytuuje się on w nieprzerwanej ciągłości z tradycją, związaną z *Ordines romani* z poprzednich wieków¹⁰⁶, mimo że dodaje liczne elementy z obrzędu germańskiego. Święcenia diakonatu obejmują przekazanie ewangeliarza, znak jego misji – liturgicznego głoszenia Ewangelii. Diakon jawi się w tym przypadku bliżej subdiakona niż prezbitera. Ten ostatni jest człowiekiem Eucharystii; diakon asystuje mu przy ołtarzu. Taki obrzęd został wprowadzony w Rzymie z reformatorskiej woli cesarza germańskich z końca X w. Rzym zdystansował się od *cursus* klerykalnego *per gradum* praktykowanego w cesarstwie. Odtąd historia obrzędów święceń poświadcza doskonałą ciągłość¹⁰⁷. Sobory Laterański I (1123 r.) – kan. 7 i Laterański II (1139 r.) – kan. 6 pozbawiają urzędu duchownych, którzy – począwszy od subdiakonatu – ożenią się. Sobór Laterański II, kan. 7, postanawia, że taki związek nie jest małżeństwem¹⁰⁸. Od tego czasu na ogół Kościół katolicki wyświęca już tylko mężczyzn niezonatych.

niques. t. 2/1: *Les Décrets* s. 149). Por. C. Vogel. «Chirotonie et chirothésie». *Ir* 37:1972 s. 7-21; 207-238.

¹⁰³ Pseudo-Hieronim w *De septem ordinibus Ecclesiae* mówi, aby diakoni „nie oddalali się od świątyni Pana. [...] Oni są ołtarzem Chrystusa. [...] Bez diakona, kapłan nie ma imienia, ani początku, ani funkcji” (PL 30, 153).

¹⁰⁴ Por. Synod w Atx-la-Chapelle (817 r.) kan. 11 (C. J. Hefele, H. Leclercq. *Histoire des Conciles*. T. 4. Paris 1910 s. 27).

¹⁰⁵ Por. C. Vogel. *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*. T. 1-3. Vatican 1963-1972.

¹⁰⁶ Por. M. Andrieu. *Les ordines romani du haut moyen âge*. Louvain 1951.

¹⁰⁷ Różne pontyfikały rzymskie z XII w. miały jako wspólne źródło *Pontyfikał rzymsko-germański* z X w. Por. M. Andrieu. *Le Pontifical romain au moyen âge*. T. 1: *Le Pontifical du XII^e siècle*. Vatican 1938. Ten ostatni będzie szeroko rozpowszechniony w Kościele łacińskim i zostanie dopracowany przez Innocentego III. Por. tenże. *Le Pontifical romain au moyen âge*. T. 2: *Le Pontifical de la Curie romaine du XIII^e siècle*. Vatican 1940. Z jego strony zostanie przyjęty pontyfikał, opracowany przez Guillaume'a Duranda, biskupa z Mende, z końca XIII w. Por. tenże. *Le Pontifical romain au moyen âge*. T. 3: *Le Pontifical de Guillaume Durand*. Vatican 1940. Posłuży jako wzór dla wydania drukowanego przez Burcharda ze Strasburga w 1485 r.

¹⁰⁸ Por. Alberigo. *Les conciles oecuméniques*. t. 2/1: *Les Décrets* s. 419 i 435.

Wszystkie teksty patrystyczne i liturgiczne z pierwszego tysiąclecia wspominają święcenia biskupa, prezbitera i diakona, ale nie stawiają jeszcze bezpośredniego pytania o sakramentalność każdego z tych święceń.

Historia posług pokazuje, że stopnie kapłańskie miały tendencję do przejmowania funkcji niższych. Gdy *cursus* klerykalny utrwalił się, wtedy każdy stopień posiada kompetencje uzupełniające w stosunku do stopnia niższego – to, co robi diakon, może wykonywać także prezbiter. Na szczycie hierarchii biskup może wypełniać wszystkie funkcje kościelne. To zjawisko koncentracji kompetencji i zastępowania funkcji niższych przez wyższe, fragmentaryzacja pierwotnych kompetencji diakonów na wiele podporządkowanych posług duchowych, dostęp do funkcji wyższych *per gradum* wyjaśniają, w jaki sposób diakonat, jako posługa trwała, stracił rację bytu. Pozostawały mu tylko zadania liturgiczne, wypełniane *ad tempus* przez kandydatów do kapłaństwa.

II. W kierunku zaniku diakonis

Po X w. diakonisy nie są już wspomniane inaczej, jak tylko w związku z instytucjami dobroczynnymi. Jakobicki autor z tego okresu stwierdza: „W czasach starożytnych wyświęcano diakonisy; miały one za zadanie zajmowanie się dorosłymi kobietami, aby nie rozbierały się przed biskupem. Ale gdy religia rozpowszechniła się i utrwaliła się praktyka udzielania chrztu dzieciom, ta funkcja została zlikwidowana”¹⁰⁹. Takie samo stwierdzenie znajdujemy w *Pontyfikale* patriarchy Michała z Antiochii (1166-1199)¹¹⁰. Komentując kan. 15 Soboru Chalcedońskiego, Teodor Balsamon, na końcu XII w., zauważa, że „to, o czym mówi ten kanon całkowicie wyszło z użycia. Rzeczywiście, dzisiaj nie wyświęca się już diakonis, chociaż bezprawnie nazywają się diakonisami te kobiety, które należą do wspólnot ascetycznych”¹¹¹. Diakonisa stała się mniszką klauzurową. Żyje w klasztorach, które nie spełniają dzieł diakonii w dziedzinie nauczania lub opieki w szpitalach lub w służbie parafialnej.

Obecność diakonis jest jeszcze poświadczana w Rzymie na końcu VIII w. Gdy starożytne obrzędy rzymskie pomijały diakonisy, wówczas sakramentarz *Hadrianum*, posłany przez papieża do Karola Wielkiego i przez niego rozpowszechniony w całym świecie frankońskim, zawiera *Oratio ad diaconam faciendam*. Chodzi w rzeczywistości o błogosławieństwo włączone do innych obrzędów, które były wcześniej ustanowione. Teksty karolińskie często do-

¹⁰⁹ Por. G. Khouri-Sarkis. *Le livre du guide de Yabya ibn Ja'ir*. OrSyr 12:1967 s. 303-318.

¹¹⁰ „W przeszłości udzielano święceń (*cbeirotonia*) także diakonisom; z tej racji odpowiedni obrzęd był zawarty w starożytnych manuskryptach. W przeszłości diakonisy były szczególnie potrzebne przy chrzcie kobiet” (cyt. Martimort. *Les diaconisses* s. 167).

¹¹¹ Teodor Balsamon. *Scholia in Concilium Chalcedonense*. PG 137, 441 (cyt. Martimort. *Les diaconisses* s. 171).

konują pomieszania między diakonisami i opatkami. Synod w Paryżu z 829 r. pozbawia – na ogół – kobiety wszelkich funkcji liturgicznych¹¹². Dekretały pseudo-izydoriańskie nie wspominają diakonis. Pontyfikał bawarski z 1. poł. IX w. również o nich nie informuje¹¹³. Sto lat później, w *Pontyfikale rzymsko-germańskim* z Moguncji, odnajduje się – umieszczona po *ordinatio abbatissae* – wśród *consecratio virginum* i *consecratio viduarum*, modlitwa *Ad diaconam faciedam*. Znowu chodzi tutaj o błogosławieństwo połączone z przekazaniem stuły i welonu przez biskupa, obrączki ślubnej i korony. Podobnie jak wdowy, diakonisa składa obietnicę wstrzemięźliwości. Jest to ostatnie wspomnienie „diakonisy” w obrzędach łacińskich. Rzeczywiście, pontyfikał Guillaume’a Duranda, na końcu XIII w., mówi już o diakonisach w czasie przeszłym¹¹⁴.

W średniowieczu zakonnice pielęgniarki i nauczycielki spełniały faktycznie funkcje diakonis, nie będąc jednak wyświęcane do takiej posługi. Tytuł, nie odpowiadając posłudze, pozostaje przypisany kobietom, które są ustanawiane wdowami lub opatkami. Aż do XIII w. niektóre opatki były nazywane diakonisami.

Rozdział IV

Sakramentalność diakonatu od XII do XX wieku

Sakramentalność diakonatu stanowi problem, który *pośrednio* jest obecny w świadectwach biblijnych, patrystycznych i liturgicznych, które zostały wyżej przedstawione. Należy przeanalizować, w jaki sposób Kościół *bezpośrednio* zdał sobie z niej sprawę w okresie, w którym stanowił – poza rzadkimi wyjątkami – tylko etap w dochodzeniu do prezbiteratu.

I. We wczesnej scholastyce

Chociaż „sakramentalność” może mieć szerokie i ogólne znaczenie, to ściśle utożsamia się z siedmioma sakramentami (widzialne i skuteczne znaki łaski), wśród których znajduje się sakrament „święceń”. Natomiast w ramach święceń można wyróżnić różne „stany” lub stopnie, których liczba zmienia się (między siedmioma i dziewięcioma). Diakonat i prezbiterat zawsze istnieją wśród *ordines sacri* sakramentu i zaczyna się dołączać do nich także subdiakonat

¹¹² Cap. 45. *Concilia aevi Karolini*. Ed. A. Werminghoff. T. 1. Hannoverae 1906 s. 639.

¹¹³ Por. F. Unterkircher. *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817-848)*. Fribourg 1962.

¹¹⁴ Między *De ordinatione abbatissae* i *De benedictione et consecratione virginum*, *De ordinatione diaconissae* jest zredukowane do paru linijek i wyraża się następująco: „Diaconissa olim, non tamen ante annum quadragesimum, ordinabatur hoc modo”. Por. także Andrieu. *Le Pontificale romain au moyen âge*. T. 3 s. 411.

z racji celibatu. Episkopat jest z nich wykluczony w większości przypadków¹¹⁵.

Według Piotra Lombarda († 1160)¹¹⁶, diakonat jest *ordo* lub *gradus officiorum* (6^o). Chociaż wszystkie *ordines* są dla niego *spirituales et sacri* – podkreśla wyjątkowość diakonatu i prezbiteratu, które jako jedyne istniały w Kościele pierwotnym oraz odpowiadają posłaniu apostołów, podczas gdy inne zostały z czasem ustanowione przez Kościół. Ta wyjątkowość nie obejmuje episkopatu, ponieważ nie należy do *ordines* sakramentalnych, ale raczej do dziedziny godności i urzędów¹¹⁷.

II. Od św. Tomasza z Akwinu († 1273) do Soboru Trydenckiego (1563)

1. Stwierdzenie sakramentalności

Do doktryny św. Tomasza z Akwinu, dotyczącej diakonatu¹¹⁸, jest włączona kwestia jego sakramentalności, skoro należy on do święceń, jednego z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza. Każdy z różnych stanów stanowi pewną rzeczywistość sakramentalną; mimo to tylko trzy (kapłan, diakon i subdiakon) mogą być w pełnym znaczeniu uważane za *ordines sacri* z powodu ich szczególnej więzi z Eucharystią¹¹⁹. Jednak z jego sakramentalności nie należy wnioskować, że prezbiterat i diakonat są różnymi sakramentami; rozróżnienie właściwe dla święceń nie odpowiada uniwersalnej lub integralnej całości, ale całości dotyczącej władzy¹²⁰.

Sposób określenia takiej jedności i jedyności sakramentu święceń w jego różnych stopniach nawiązuje do ich relacji z Eucharystią jako *Sacramentum sacramentorum*¹²¹. Na jej podstawie, różne święcenia wymagają konsekracji sakramentalnej, odpowiadającej rodzajowi władzy w odniesieniu do Eucha-

¹¹⁵ Jeśli chodzi o ewolucję zagadnienia por. L. Ott. *Das Weibesakrament*. Freiburg i. Br. 1964.

¹¹⁶ Piotr Lombard wprowadza do *IV Sententiarum* d. 24 traktat *De ordinibus ecclesiasticis*, który – poza niektórymi uwagami – został skopiowany od Hugona ze Świętego Wiktora († 1141), od Iwona z Chartres (1040-1116) i z *Dekretu Gracjana*. Wszyscy ci autorzy zależą z kolei od *De septem ordinibus Ecclesiae* (V-VIII wiek), jednego z pierwszych traktatów Kościoła zachodniego (por. św. Izydor z Sewilli) poświęconych wykładowi kompetencji różnych stopni hierarchii.

¹¹⁷ Piotr Lombard. *IV Sententiarum* d. 24 c. 14.

¹¹⁸ Tomasz z Akwinu. *In IV Sententiarum* d. 24-25; tenże. *Summa theologiae* Suppl. q. 34-40; tenże. *Summa contra Gentiles* IV c. 74-77; tenże. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentibus*.

¹¹⁹ Tenże. *In IV Sententiarum* d. 24 q. 2 a. 1 ad 3.

¹²⁰ Por. tamże d. 24 q. 2 a. 1 sol. 1.

¹²¹ Tamże d. 24 q. 2 a. 1 sol. 2.

rystii. Na mocy święceń kapłani otrzymują władzę konsekrowania, a diakoni – władzę służenia kapłanom w sprawowaniu sakramentów¹²².

Relacja z Eucharystią staje się decydującym kryterium, by nie sugerować, że każdym święceniom przysługuje sprawowanie jednego określonego sakramentu. To samo kryterium służy również do wykluczenia ze święceń sakramentalnych psalmisty i kantora. Jednak takie kryterium jest stosowane również do wykluczenia episkopatu z sakramentalności¹²³. Mimo iż św. Tomasz odmawia episkopatowi jakiegoś typu wyższej władzy w stosunku do władzy prezbitera w relacji do *verum Corpus Christi*, to jednak traktuje episkopat jako *ordo* z racji władz, które posiada nad *Corpus mysticum*¹²⁴.

Diakonat jest sakramentem, dlatego znajdujemy się wobec *ordo*, które nadaje charakter. Jest to doktryna, którą św. Tomasz stosuje do chrztu, bierzmowania i święceń. Kwestia ta podlega u niego ewolucji – od określenia, kierując się kapłaństwem Chrystusa, tylko charakteru święceń (*In IV Sententiarum*) do określenia całej doktryny charakteru (*Summa theologiae*)¹²⁵.

Odnosnie do diakonatu wyjaśnia on wszystkie jego *potestates* w relacji do *dispensatio* sakramentów, jako coś, co wydaje się sytuować raczej na poziomie „godziwości”, a nie na poziomie radykalnej „zdolności” (bycia w stanie uczynienia) w relacji z „ważnością” odpowiednich funkcji¹²⁶. Ze swej strony, w *Sumie teologii* (III q. 67 a. 1), stawia pytanie, czy ewangelizacja i udzielanie chrztu należą do urzędu diakona i odpowiada, że diakonom nie przysługuje *quasi ex proprio officio* żadne bezpośrednie udzielanie sakramentów, a tym bardziej jakieś zadanie w relacji do *docere*, a tylko do *catechizare*¹²⁷.

2. Kwestia sakramentalności

Durand z Saint-Pourçain († 1334) reprezentuje linię doktrynalną, która co jakiś czas powraca do dnia dzisiejszego, według której jedynie święcenia kapłańskie są „sakramentem”; inne stany, łącznie z diakonatem, są tylko „sakramentaliami”¹²⁸. Uzasadnienie jego stanowiska jest następujące:

a) rozróżnienie, w odniesieniu do Eucharystii, między władzą konsekrowania, przysługującą wyłącznie stanowi kapłańskiemu (który należy uważać za

¹²² Por. tamże.

¹²³ Por. tamże d. 24 q. 3 a. 2 sol. 2.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Por. tenże. *In IV Sententiarum* d. 7 q. 2 ad 1; tenże. *Summa theologiae* III q. 63 a. 3.

¹²⁶ Por. tenże. *In IV Sententiarum* d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2.

¹²⁷ Tenże. *Summa theologiae* III q. 67 a. 1.

¹²⁸ Odnosnie do episkopatu, istnieje tendencja do stwierdzenia, że jest on „ordo et sacramentum, non quidem praecise distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso, sicut perfectum et imperfectum” (Durand ze Świętego Porcjana. *Super Sententias Comm. libri quattuor*. Parisii 1550 libr. IV d. 24 q. 6).

sakrament), a działaniami przygotowawczymi, właściwymi dla innych stanów (które należy traktować jako sakramentalia);

b) w taki sam sposób, jak w chrzcie jest *potestas ad suscipiendum sacramenta*; tylko za pośrednictwem kapłaństwa jest udzielana *potestas ordinis ad conficiendum vel conferendum ea*, której nie udziela się żadnemu ze stanów niższych od kapłaństwa, nawet diakonatowi;

c) święcenia kapłańskie udzielają władzy *ad posse*, a nie *ad licere*, dzięki której wyświęcony może faktycznie czynić coś, czego nie mógł czynić przed święceniami; natomiast diakonat uzdalnia do czynienia *licite* czegoś, czego faktycznie nie można było czynić wcześniej, nawet w sposób niegodziwy, i dlatego można go traktować jako instytucję lub delegację kościelną do wypełniania określonych urzędów;

d) jedność sakramentu święceń i uznanie kapłaństwa za pełnię tego sakramentu, której ono wymaga, gdyż w przeciwnym wypadku z trudnością można by utrzymać to, co św. Tomasz mówił o jedności i jedyności sakramentu święceń¹²⁹;

e) rozróżnienie między *sacramentum* i *sakramentalia* nie przeszkadza jednak Durandowi w uznaniu, że każde ze święceń wyciska „charakter”; rozróżnia między *deputatio*, która ma swój początek w samym Bogu i która czyni z odpowiednich święceń *sacramentum* (święcenia kapłańskie) i *deputatio* kościelną, ustanowioną przez sam Kościół, która sprawia, że odpowiednie święcenia stanowią tylko *sakramentalia* (wszystkie inne święcenia). W tym ostatnim sensie można powiedzieć, że diakonat wyciska charakter; wątpliwość lub dyskusja dotyczy chwili, w której to następuje, ponieważ według niektórych następowałoby to *in traditione libri evangeliorum* (opinia odrzucona przez Duranda), a według innych *in impositione manuum* (opinia, którą zdaje się przyjmować)¹³⁰.

3. Doktryna Soboru Trydenckiego (1563)

Sobór Trydencki zamierzał zdefiniować dogmatycznie święcenia jako sakrament; sens jego wypowiedzi doktrynalnych nie pozostawia w tym względzie żadnej wątpliwości. Nie jest jednak oczywiste, w jakiej mierze należałoby uważać za włączoną do tej definicji dogmatycznej sakramentalność diakonatu. Jest to kwestia kontrowersyjna aż do naszych czasów, chociaż ci, którzy ją poddają dyskusji stanowią mniejszość. Trzeba więc dokonać interpretacji stwierdzeń Soboru Trydenckiego.

Wobec zakwestionowania przez reformatorów, Sobór Trydencki deklaruje, że istnieje *bierarchia in Ecclesia ordinatione divina* (a to prowadzi do odrzuce-

¹²⁹ Tamże q. 2 odnośnie do tego, co zostało powiedziane w: a), b) i d).

¹³⁰ Tamże q. 3.

nia stwierdzenia, według którego *omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse*), a zarazem istnieje *hierarchia ecclesiastica* (a to prowadzi do rozróżnienia między różnymi stopniami w sakramencie święceń)¹³¹.

Do ogólnej teologii sakramentu święceń należy włączyć odniesienia Soboru Trydenckiego do diakonatu, który zostaje wspomniany w sposób bezpośredni. Nie jest jednak całkowicie pewne, czy wypowiedzi dogmatyczne Soboru Trydenckiego na temat sakramentalności i charakteru sakramentalnego kapłaństwa (do którego odnosi się w sposób bezpośredni) zakładają także intencję soborową dogmatycznego zdefiniowania sakramentalności diakonatu.

Według Soboru Trydenckiego, diakoni zostają wprost wspomniani w Nowym Testamencie, chociaż nie ma mowy o ich bezpośrednim ustanowieniu przez Chrystusa Zbawiciela. Zgodnie ze sposobem traktowania innych święceń, diakonat jest ujmowany także jako pomoc, by wypełniać *dignus et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotii* oraz służyć *ex officio* kapłaństwu (nie mówi się, że jest on *ad ministerium episcopii*); jawi się ponadto jako etap w dojściu do kapłaństwa (nie ma żadnej bezpośredniej wzmianki o diakonacie stałym)¹³².

Gdy Sobór Trydencki definiuje, że *ordo* lub *sacra ordinatio* jest *vere sacramentum*¹³³, diakonat nie zostaje wprost wspomniany. Jest on włączony do *ordines ministrorum*¹³⁴. Dlatego, jeśli chciałoby się zastosować także do diakonatu wypowiedź dogmatyczną na temat sakramentalności, to prawdopodobnie należałoby postępować w taki sam sposób z innymi *ordines ministrorum*, ale to wydaje się przesadne i nieuzasadnione.

Podobnie jest z doktryną „charakteru sakramentalnego”¹³⁵. Jeśli uwzględnia się wyrażenia soborowe, to nie ulega żadnej wątpliwości, że Sobór Trydencki odnosi się wprost i jednoznacznie do „kapłanów Nowego Testamentu”, aby odróżnić ich wprost od „świeckich”. O diakonach nie wspomina się pośrednio czy bezpośrednio; wydaje się trudne przypisywanie temu tekstowi Soboru Trydenckiego intencji dogmatycznego określenia doktryny charakteru w odniesieniu do diakonatu.

Na szczególną uwagę zasługuje kan. 6 (*Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s.*¹³⁶) z racji trudności dotyczącej poprawnej interpretacji znaczenia pojęcia *ministris*: diakoni czy diakoni i inni pełniący posługi, czy wszystkie inne święcenia? Jeszcze w przeddzień zatwierdzenia (14 lipca

¹³¹ Por. DS 1767 i 1676.

¹³² Por. DS 1765 i 1772.

¹³³ Por. DS 1766 i 1773.

¹³⁴ Por. DS 1765.

¹³⁵ Por. DS 1767 i 1774.

¹³⁶ DS 1776.

1563 r.) tekst stwierdzał: *et aliis ministris*. Tego dnia, uwzględniając prośby delegacji hiszpańskiej, zostało zmienione użyte wyrażenie (*aliis ministris*), eliminując pojęcie *aliis*. Jednak racje i znaczenie tej zmiany nie są bardzo jasne¹³⁷.

Jak należy więc interpretować pojęcie *ministris* i ich włączenie do *hierarchia*? Wylimitowanie pojęcia *aliis* oznaczałoby – według niektórych interpretatorów – że podział w ramach hierarchii kościelnej zachodziłby między *sacerdotes* (biskupi i kapłani) – z jednej strony, a *ministri* – z drugiej. Usuwając *aliis*, chciano by jeszcze raz zaakcentować, że biskupi i prezbiterzy nie są *nudi ministri*, ale *sacerdotes Novi Testamenti*. Historia tekstu, w świetle wcześniejszych sformułowań, wydawałaby się sugerować szerokie rozumienie pojęcia *ministri*, które obejmowałoby *diaconos caeterosque ministros* oraz odpowiadałoby trójpodziałowi hierarchii (*praecipue episcopi, deinde presbyteri, diaconi et alii ministri*). Nie można jednak zapominać, że – według innych autorów – wylimitowanie pojęcia *aliis* byłoby równoznaczne z wylimitowaniem subdiakonatu i innych święceń niższych z hierarchii *divina ordinatione instituta* – wyrażenie, które nie jest wolne od polemiki interpretacyjnej¹³⁸.

Podsumowując, należy powiedzieć, że jeśli nie można dokonać wyłącznej lub pełnej interpretacji zagadnienia, to nie ulega wątpliwości, że pojęcie *ministri* obejmuje także diakonów. Jednak konsekwencje dogmatyczne, dotyczące ich sakramentalności i ich włączenia do hierarchii, będą takie same w przypadku, jeśli pojęcie *ministri* odnosi się tylko do nich lub obejmuje także inne święcenia.

III. Odcienie w teologii po Soborze Trydenckim

Po Soborze Trydenckim, w teologii XVI i XVII w., większość opowiada się za sakramentalnością diakonatu, podczas gdy charakter mniejszościowy ma opinia tych, którzy poddają ją w wątpliwość lub ją odrzucają. Jednak forma, w której rozpowszechnia się ta sakramentalność jest pełna odcieni i na ogół uważa się ją za punkt, który nie został zdefiniowany dogmatycznie przez Sobór Trydencki i którego doktryna została podjęta przez *Katechizm Rzymski*, przedstawiając funkcje diakona¹³⁹.

Francisco da Vittoria († 1546) uważa za *probabilissima* opinię, według której *solum sacramentum est sacerdotium*, a wszystkie inne święcenia są sakramentaliami. Domenico de Soto († 1560), mimo że opowiada się za sakramentalnością

¹³⁷ Por. CT III s. 682, 686, 690; VII/2 s. 603, 643.

¹³⁸ Por. K. Becker. *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lebramt*. Freiburg i. Br. 1970 s. 19-156; J. Freitag. *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*. Innsbruck 1991 s. 218 n.

¹³⁹ Por. *Catechismus Romanus* p. II can. VII q. 20.

cią zarówno diakonatu, jak i subdiakonatu, to jednak uważa, że kto idzie za Durandem, nie powinien być ganiony¹⁴⁰.

Robert Bellarmin († 1621) dobrze opisuje, jaki jest *status quaestionis* w tamtej chwili. Ustala jako podstawową zasadę, uznawaną przez wszystkich katolików, sakramentalność święceń (*vere ac proprie sacramentum novae legis*), negowaną przez heretyków. Jednak, odnośnie do sakramentalności wszystkich święceń, uważa za konieczne dokonanie rozróżnień, bo skoro jest zgodność co do sakramentalności prezbiteratu, to nie ma jej co do całości innych święceń¹⁴¹.

Robert Bellarmin jasno opowiada się za sakramentalnością episkopatu (*ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum*), przeciwie do starożytnych scholastyków, którzy ją odrzucali. Uważa swoje stwierdzenie za *assertio certissima*, opartą na Piśmie Świętym i Tradycji. Mówi ponadto o charakterze biskupim odrębnym i wyższym od charakteru kapłańskiego.

Jeśli chodzi o doktrynę sakramentalności diakonatu, to Bellarmin przyjął ją i traktuje za bardzo prawdopodobną; nie jako pewność *ex fide*, ponieważ nie może być w sposób oczywisty wyprowadzona ani z Pisma Świętego, ani z Tradycji, ani z żadnej bezpośredniej wypowiedzi Kościoła¹⁴².

Bellarmin opowiada się także za sakramentalnością subdiakonatu, opierając się na doktrynie charakteru, celibatu i powszechnej opinii teologów, chociaż uznaje, że taka doktryna nie jest tak pewna, jak doktryna dotycząca diakonatu¹⁴³. Jeszcze mniej pewna jest, według niego, sakramentalność innych święceń niższych.

IV. Sakramentalność diakonatu w nauczaniu II Soboru Watykańskiego

Jeśli chodzi o diakonów i diakonat w dokumentach Soboru Watykańskiego II (KL 86; KK 20, 28, 29, 41; DKW 17; DB 25; DM 15, 16) zakłada się sakramentalność w odniesieniu do jego dwóch form, to znaczy stałej i przejściowej. Niekiedy jest po prostu stwierdzona, w sposób szybki, pośredni lub słaby. Sobór Watykański II, jako całość, przyjmuje większościową opinię teologiczną, ale poza nią nie wychodzi. Sobór nie rozwiązał niektórych wątpliwości wyrażonych w czasie debaty.

¹⁴⁰ Por. Francisco de Vittoria. *Summa sacramentorum* n. 226. Venezia 1579 f. 136v; Domenico de Soto. *In IV Sententiarum* d. 24 q. 1 a. 4 concl. 5 (633ab).

¹⁴¹ Por. R. Bellarmin. *Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus*. W: tenże. *Opera omnia*. T. V. Paris 1873 s. 26.

¹⁴² Por. tamże s. 27 n.

¹⁴³ Por. tamże s. 30.

1. *Diakonat w debacie soborowej*

Sakramentalność diakonatu należy do kwestii podjętych w różnych interwencjach w czasie drugiej sesji (1963 r.), których rezultatem jest opowiedzenie się za nią większości Ojców soborowych, przede wszystkim tych, którzy opowiadali się za przywróceniem diakonatu stałego. Inaczej było w przypadku jego przeciwników¹⁴⁴.

Relacja komisji doktrynalnej dostarcza pewnych wyjaśnień dotyczących tekstu, interesujących ze względu na jego interpretację. Podaje się rację egzegetyczną, by nie wspominać bezpośrednio Dz 6, 1-6¹⁴⁵ oraz wyjaśnia się także roztropne wspomnienie sakramentalności diakonatu jako zabieg mający na celu wyeliminowanie wrażenia, że potępia się tego, kto ją kwestionuje¹⁴⁶. Rzeczywiście, w debacie soborowej nie było zgodności odnośnie do natury sakramentalnej diakonatu.

Dla interpretacji są również interesujące dane zebrane w syntezie dyskusji. Wśród argumentów na rzecz przywrócenia diakonatu wymienia się najpierw jego naturę sakramentalną, której nie należy pozbawiać Kościoła. Wśród argumentów przeciw przywróceniu najważniejszy jest niewątpliwie argument związany z celibatem. Jednak dochodzą do niego inne, jak potrzeba, czy jej brak, diakonatu w odniesieniu do zadań, które mogą być wypełniane przez świeckich. Pojawiają się tu pytania: czy chodzi o wszystkie zadania, czy tylko o niektóre; czy takie zadania mają charakter regularny, czy nadzwyczajny; czy następuje pozbawienie, czy też nie – szczególnych łask związanych z sakramentalnością diakonatu; czy można wyobrazić sobie negatywny lub pozytywny wpływ na apostolat świeckich; czy jest rzeczą odpowiednią eklezjalne uznanie, za pośrednictwem święceń, zadań diakona, które faktycznie są już wypełniane; czy można uważać diakonat za możliwy „pomost” między duchowieństwem i ludem, który stanowiliby diakoni, zwłaszcza żonaci¹⁴⁷.

2. *Diakonat w dokumentach II Soboru Watykańskiego*

W Konstytucji *Lumen gentium* (ur. 29), stwierdzenie, według którego na diakonów wkłada się ręce *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*, stanie

¹⁴⁴ Por. na rzecz sakramentalności: AS II/II s. 314, 359, 431, 580; wątpliwości wyrażają lub kwestionują sakramentalność: AS II/II s. 378, 406, 447 n.

¹⁴⁵ „Quod attinet ad Ac 6, 1-6, inter exegetas non absolute constat viros de quibus ibi agitur diaconis nostris correspondere” (AS III/1, s. 260).

¹⁴⁶ „De indole sacramentali diaconatus, statutum est, postulantis pluribus [...] eam in schemate caute indicare, quia in Traditione et Magisterio fundatur. Cfr praeter canonem citatum Tridentini: Pius XII. Const. Apost. *Sacramentum Ordinis* [DS 3858s] (...). Ex altera tamen parte cavetur ne Concilium paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moventur, condemnare videatur” (tamże).

¹⁴⁷ Por. AS III/1 s. 260-264; AS III/2 s. 214-218.

się kluczowym odniesieniem dla teologicznego rozumienia diakonatu. Jednak liczne pytania pozostały otwarte aż do naszych czasów z następujących powodów: zawieszenie odniesienia do biskupa w przyjętym sformułowaniu¹⁴⁸, niezadowolenie niektórych wobec jego dwuznaczności¹⁴⁹, interpretacja dana przez komisję¹⁵⁰ oraz znaczenie rozróżnienia między *sacerdotium* i *ministerium*.

W *Lumen gentium* (art. 28), pojęcie *ministerium* jest używane w podwójnym znaczeniu: a) może odnosić się do posługi biskupów, którzy jako następcy apostołów uczestniczą w „konsekracji” i „posłaniu” otrzymanym przez Chrystusa od Ojca oraz przekazują go na różnych stopniach i różnym podmiotom, nie wspominając bezpośrednio diakonów¹⁵¹; b) może odnosić się do całości „posługi kościelnej”, która została ustanowiona przez Boga w różnych stanach dotyczących tych, którzy są powołani – od starożytności – biskupów, prezbiterów i diakonów¹⁵². W odpowiednim wyjaśnieniu Sobór Watykański II odwołuje się do Soboru Trydenckiego (sesja 23, rozdz. 2 i kan. 6)¹⁵³. Faktycznie, można tu zauważyć taką samą roztropność w wyrażeniach, które odnoszą się do różnorodności stopni: *ordinatio divina* (Sobór Trydencki), *divinitus institutum* (Sobór Watykański II); *ab ipso Ecclesiae initio* (Sobór Trydencki), *ab antiquo* lub *inde ab Apostolis*, według dekretu *Ad gentes* nr 16 (Sobór Watykański II)¹⁵⁴.

W *Lumen gentium* (art. 29) znajduje się stwierdzenie bezpośrednio odnoszące się do sakramentalności diakonatu: „*Gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communionem cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt*” a także w *Ad gentes* (art. 16): „Ut

¹⁴⁸ Tekst oryginalny mówił o *in ministerio episcopi*. O genezie i przemianach formuły por. A. Kerkvoorde. *Esquisse d'une théologie du diaconat*. W: *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*. Ed. P. Winniger, Y. Congar. Paris 1966 s. 163-171, który zauważa: „Nie miałyby się racji (...) gdyby uznało się go za podstawę przyszłej teologii diakonatu”.

¹⁴⁹ Dwuznaczne wyrażenie *nam sacerdotium est ministerium* (AS III/8 s. 101).

¹⁵⁰ Następująco interpretuje się słowa zawarte w *Statuta: Significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum sed ad servitium caritatis in Ecclesia* (tamże).

¹⁵¹ „Christus (...) consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes efficit, qui *munus ministerii sui*, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt” (KK 28).

¹⁵² „Sic *ministerium ecclesiasticum* divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur” (tamże).

¹⁵³ Por. DS 1765 i 1776.

¹⁵⁴ Por. różne odniesienia do Soboru Trydenckiego w debatach soborowych. Niektórzy utożsamiali *ministri* z *diaconi*, chociaż ich równoważność semantyczna nie uzasadnia ich szybkiego utożsamienia teologicznego; inni uznawali za zdefiniowane *dogmatycznie* przez Sobór Trydencki, że diakonat stanowi trzeci stopień hierarchii – ocena, która wydaje się przekraczać to, co tam stwierdzono. Por. wyżej: przypisy 137 i 144.

ministerium suum *per gratiam sacramentalem* diaconatus efficacius expleant". Wyrażenie *gratia sacramentalis* jest roztropne, o wiele bardziej stonowane niż formuła *ordinatione sacramentale*, użyte we wcześniejszym projekcie Konstytucji *Lumen gentium* z 1963 r. Dlaczego taka roztropność wyrażen użytych na końcu? Komisja doktrynalna odnosi się do tradycyjnej podstawy tego, co jest stwierdzone oraz stara się uniknąć wrażenia, że potępia się tych, którzy mieli wątpliwości w tej kwestii¹⁵⁵.

3. Posoborowe pogłębienie sakramentalności diakonatu

1. Trzeba najpierw wspomnieć tekst, który wprowadza w życie dokumenty soborowe, to znaczy motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* Pawła VI (1967 r.). Odnośnie do natury teologicznej diakonatu zostaje przedłużone to, co Sobór Watykański II powiedział o *gratia* diakonatu, nawiązując jednak do niezatartego „charakteru” (brakuje w dokumentach soborowych) oraz rozumie się go jako posługę „stałą”¹⁵⁶.

Jako stopień święceń uzdalnia do wypełniania zadań, które należą w większości do liturgii (osiem z jedenastu wymienionych). W niektórych wyrażeniach jawią się jako funkcje uzupełniające lub delegowane¹⁵⁷. Dlatego nie rozumie się w pełni, w jakim sensie „charakter” diakonatu uzdalnia do podjęcia niektórych kompetencji lub władz, które mogłyby być wypełniane tylko na podstawie wcześniejszych święceń. Rzeczywiście, można by mieć do nich dostęp, także w inny sposób (delegacja lub zastępstwo, a nie na mocy sakramentu święceń).

2. Kolejny etap, przebyty za pośrednictwem motu proprio *Ad pascendum* Pawła VI (1972 r.), dotyczy przywrócenia diakonatu stałego (nie wykluczając go jako etapu przejściowego) jako *ordine intermedio* między hierarchią wyższą i resztą ludu Bożego. Odnośnie do sakramentalności, oprócz traktowania tego *medius ordo* jako *signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare*, dokument zakłada jego sakramentalność i ogranicza się do powtórzenia już znanych wyrażen: *sacra ordinatio* lub *sacrum ordinem*¹⁵⁸.

3. Nawiązując do stanowiska zajmowanego już przed Soborem Watykańskim II, niektórzy autorzy także po Soborze wyrazili wyraźniej i w sposób uzasadniony swoje wątpliwości w odniesieniu do sakramentalności diakonatu. Ich racje są różne. J. Beyer (1980 r.) przedstawia swoją analizę tekstów soborowych, w których milczenie na temat rozróżnienia między władzą „święceń” i władzą

¹⁵⁵ Por. AS III/1 s. 260.

¹⁵⁶ Por. AAS 59:1967 s. 698.

¹⁵⁷ Por. tamże s. 702.

¹⁵⁸ Por. AAS 64:1972 s. 536, 534, 537.

„jurysdykcji” wydaje mu się raczej eliminować, niż rozwiązywać nierozwiązane problemy¹⁵⁹. Wynika to również z fluktuacji sensu, który można nadać pojęciu *ministerium* oraz kontrastowi między nim i *sacerdotium*. Ponadto, jego ocena roztropności soborowej oznacza nie tylko troskę o uniknięcie potępień, ale jest także rezultatem wahań doktrynalnych¹⁶⁰. Dlatego należy głębiej wyjaśnić ten problem: *Estne diaconatus pars sacerdotii sicut et episcopatus atque presbyteratus unum sacerdotium efficiunt?* Pytanie nie znajduje rozwiązania w odwołaniu się do „kapłaństwa powszechnego” wiernych oraz w wykluczeniu diakonów z kapłaństwa „ofiarniczego” (por. G. Philips). Według Tradycji, kapłaństwo urzędowe jest *unum* i *unum sacramentum*. Jeśli tylko kapłaństwo sakramentalne uzdalnia do działania *in persona Christi*, ze skutecznością *ex opere operato*, to wtedy będzie rzeczą trudną nazwać „sakramentem” diakonat, ponieważ nie jest on ustanowiony, by wypełniać jakiś czyn *in persona Christi* i ze skutecznością *ex opere operato*.

Trzeba również dokładnie przeanalizować to, co zostało powiedziane przez Sobór Trydencki, a także stopień normatywny jego odniesień do diakonatu.¹⁶¹ Należy na nowo z uwagą odczytać akta Soboru Watykańskiego II, ewolucję schematów, różne wypowiedzi oraz *relatio* odpowiedniej komisji. Z tej relacji można wywnioskować, że nie ma rzeczywście rozwiązania trudności dotyczących następujących punktów: a) podstawa egzegetyczna ustanowienia diakonów (odrzuca się Dz 1, 1-6, ponieważ jest przedmiotem dyskusji oraz ogranicza się do prostego wspomnienia diakonów w Flp 1, 1 i 1 Tm 3, 8-12); b) uzasadnienie teologiczne natury sakramentalnej diakonatu, z zamiarem przywrócenia jego stałej formy.

Podsumowując – jeśli Sobór Watykański II mówił roztropnie i *ex obliquo* o naturze sakramentalnej diakonatu, nie wynikało to tylko z troski o nie potępienie nikogo, ale raczej z powodu *incertitudo doctrinae*¹⁶². Aby zapewnić naturę sakramentalną, nie wystarczy ani większościowa opinia teologów (doty-

¹⁵⁹ Por. J. Beyer. *Nature et position du sacerdoce*. NRTTh 76:1954 s. 356-373; 469-480; tenże. *De diaconatu animadversiones*. „Periodica” 69:1980 s. 441-460.

¹⁶⁰ Przede wszystkim Beyer nie zgadza się z oceną roztropności soborowej, dokonaną przez G. Philipsa. Sobór chce działać *non dogmatice, sed pastoraliter*, dlatego bardziej bezpośrednio stwierdzenie nie zakładałoby *ipso facto* potępienia sentencji przeciwnej. Dlatego – według Beyera – racja roztropności wynikałaby z faktu, że faktycznie, jeśli chodzi o sakramentalność diakonatu, *haesitatio* jest *manifesta et doctrinalis quidem*.

¹⁶¹ Według Beyera, pojęcie *ministri* ma sens ogólny; nie chciano stwierdzić dogmatycznie niczego innego, jak to, co odrzucała reformacja protestancka. Sens, w którym następuje powoływanie się na Sobór Trydencki *ultra eius in Concilio Tridentino pondus et sensum*.

¹⁶² Największy powód tej niepewności wynika ze stwierdzenia, że *diaconum non ad sacerdotium sed ad ministerium ordinari, atque nihil in hoc ministerio agere diaconum quin et laicus idem facere non possit*.

czyła ona relatywnie także subdiakonatu), ani opisanie obrzędu święceń (który należy wyjaśnić w świetle innych źródeł), ani samo włożenie rąk (które może nie mieć natury sakramentalnej).

4. Nowy *Codex Iuris Canonici* z 1983 r. (KPK) mówi o diakonacie w perspektywie jego sakramentalności, wprowadzając pewien rozwój, który zasługuje na komentarz.

W kan. 1008-1009, diakonat jest jednym z trzech święceń oraz KPK wydaje się stosować do niego w sposób integralny ogólną teologię sakramentu święceń¹⁶³. Jeśli takie zastosowanie jest zasadne, to wynika z niego, że diakonat jest rzeczywistością sakramentalną, ustanowioną przez Boga, która czyni diakonów *ministri sacri* (w KPK ochrzczeni wyświęceni); wyciska na nich „nieusuwalny charakter” (podejmuje się to, co zostało powiedziane przez Pawła VI) oraz – na mocy ich konsekracji i przeznaczenia („consecrantur et deputantur”) – uzdalnia ich do działania *in persona Christi*, a także w stopniu, który im odpowiada („pro suo quisque gradu”) do wypełniania zadań nauczania, uświęcania i rządzenia, to znaczy funkcji właściwych dla tych, którzy są powołani do prowadzenia ludu Bożego.

Taka integracja diakonatu w ramach ogólnej teologii sakramentu święceń stawia pewne pytania. Czy można utrzymywać teologicznie, że diakon, nawet jeśli *pro gradu suo*, spełnia *munera docendi, sanctificandi et regendi in persona Christi*, tak jak biskup i prezbiter? Czy nie jest to coś specyficznego i wyłącznego dla tego, kto otrzymał święcenia sakramentalne i wynikającą z nich władzę, aby *conficere corpus et sanguinem Christi*, to znaczy, by konsekrować Eucharystię, która w żaden sposób nie należy do diakonatu? Czy należy rozumieć wyrażenie *in persona Christi Capitis* – według KPK – w szerszym sensie, aby można je było odnieść także do funkcji diakona? Jak wtedy interpretować stwierdzenie soborowe, według którego diakon jest *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*? Czy można uważać za skutek sakramentalności diakonatu zadanie *pascere populum Dei*? Czy dyskusowanie nad jego władzami nie prowadzi w ślepy zaulek?

Jest logiczne, że KPK szczególnie i wszechstronnie zajmuje się własnymi władzami diakonatu. Czyni to w wielu kanonach¹⁶⁴. W kan. 517 § 2 i 519 wspomina się diakonów w odniesieniu do współdziałania z proboszczem jako

¹⁶³ „Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charaktere indelebili suo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant” (KPK kan. 1008).

¹⁶⁴ W kan. 757, 764, 766 i 767 (homilia jest zarezerwowana *sacerdoti aut diacono*, podczas gdy *ad praedicandum* można dopuścić także świeckich); kan. 835, 861, 910, 911, 1003 (diakoni nie są szafarzami namaszczenia chorych, ponieważ *unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos*; zastosowanie zasady, która mówi o diakonie jako *non ad sacerdotium, sed*

pastor proprius oraz do możliwości przyznania im udziału w sprawowaniu *cura pastoralis* (kan. 517 § 2). Taka możliwość udziału w sprawowaniu *cura pastoralis paroeciae* (możliwa do przypisania na pierwszym miejscu diakonowi) stawia problem zdolności diakona do podjęcia zadań duszpasterskich wobec wspólnoty i z różnymi odcieniami nawiązuje do tego, co zostało już założone w *Ad genes* (nr 16) i w *Sacrum diaconatus* (V/22): jeśli tu mówiło się wprost o *regere*, to w kan. 517 § 2, mówi się w sposób bardziej wyważony o *participatio in exercitio curae pastoralis*. W każdym razie, w odniesieniu do możliwości otwartej przez kan. 517, przedstawia jako ostateczne rozwiązanie rzeczywisty udział diakona, na mocy jego święceń diakonatu, w *cura animarum* i zadaniu *pascere populum Dei*¹⁶⁵.

5. *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (KKK), w swojej ostatecznej redakcji z 1997 r., zdecydowanie traktuje o sakramentalności diakonatu.

Stwierdza, że *potestas sacra*, aby działać *in persona Christi*, przysługuje tylko biskupom i prezbiterom, podczas gdy diakoni posiadają tylko *vim populo Dei serviendi* w ich różnych funkcjach diakańskich (nr 875). Wspomina również o diakonach, gdy – w odniesieniu do sakramentu święceń – traktuje „święcenia” jako „akt sakramentalny”, który pozwala wypełniać „świętą władzę”, która pochodzi ostatecznie od samego Jezusa Chrystusa (nr 1538).

Wydaje się – z jednej strony – że, według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, także diakoni mogliby być w pewien sposób włączeni do ogólnego rozumienia sakramentu święceń odpowiednio do kategorii kapłańskich, ponieważ zostają wspomniani z tego punktu widzenia razem z biskupami i prezbiterami w numerach 1539-1543. Z drugiej zaś, w ostatecznej redakcji numeru 1554, *Katechizm* uzasadnia zacieśnienie pojęcia *sacerdos* do biskupów i prezbiterów, wykluczając diakonów, ale zachowując stwierdzenie, że także oni należą do sakramentu święceń (nr 1554).

Idea sakramentalności zostaje w końcu wzmocniona poprzez bezpośrednie przypisanie doktryny „charakteru” diakonom jako szczególnego upodobnienia do Chrystusa, diakona i sługi wszystkich (nr 1570).

6. W *Ratio fundamentalis* (1998 r.), w której uznaje się trudności w rozumieniu *germana natura* diakonatu, utrzymuje się jednak z mocą jasność ele-

ad ministerium?); kan. 1079, 1081, 1108, 1168, 1421, 14, 25, 1428, 1435 (mogą być „sędziami”, a to należy do władzy rządzenia i jurysdykcji).

¹⁶⁵ Jest konieczna refleksja, aby utrzymać zasadę, że *pastor proprius* i ostatecznym „moderatorem” z *plena cura animarum* może być tylko ten, kto otrzymał święcenia kapłańskie (*sacerdos*). Bylibyśmy w ten sposób wobec skrajnego przypadku, spowodowanego postacią kapłana (*sacerdos*) (który faktycznie nie jest *parochus*, chociaż posiada wszystkie przywileje) i postacią diakona (*diaconus*) (który jest *quasi-parochus*, ponieważ faktycznie ma odpowiedzialność związaną z *cura pastoralis*, chociaż nie całkowicie, ponieważ brakuje mu władz sakramentalnych w odniesieniu do Eucharystii i pokuty).

mentów doktrynalnych (*clarissime definita* nr 3 i 10), uwzględniając starożytną praktykę diakańską i to, co zostało ustalone przez Sobór Watykański II.

Nie ulega wątpliwości, że znajdujemy się tutaj wokół sposobu mówienia o odrębnej tożsamości diakona, która zawiera pewną nowość w odniesieniu do tego, co dotąd było zwyczajem – diakon posiada odrębne upodobnienie do Chrystusa, Pana i Sługi¹⁶⁶, któremu odpowiada duchowość naznaczona duchem służby, jako wyróżniający znak, który za pośrednictwem święceń czyni diakona żywą „ikoną” Chrystusa Sługi Kościoła (nr 11). Tak uzasadnia ograniczenie do kapłanów upodobnienia do Chrystusa, Głowy i Pasterza. Jednak upodobnienie do Chrystusa „Sługi” i „służba” jako cecha charakterystyczna posługi, wynikającej ze święceń, dotyczy także kapłanów. Nie dostrzega się tego, co jest „specyficznie diakańskie” w służbie wyrażającej się w funkcjach, czyli *munera* (por. nr 9), które przysługują wyłącznie diakonom z powodu ich uzdolnienia sakramentalnego.

Ratio jako całość potwierdza jasno sakramentalność diakonatu, jak również jego charakter sakramentalny, w perspektywie ogólnej teologii sakramentu święceń i odpowiedniego charakteru, który wyciska¹⁶⁷. Znajdujemy się zatem w specyficie określonego i bezpośredniego języka, chociaż nie rozumie się dobrze, jak mogłoby to odpowiadać spójnemu postępowi teologicznemu lub nowemu i lepszemu uzasadnieniu sakramentalności diakonatu.

Zakończenie

Stanowisko doktrynalne na rzecz sakramentalności diakonatu przedstawia się jako większościowa opinia teologów od XII w. aż do dzisiaj i zakłada się ją w praktyce Kościoła i w większości dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła; jest także przyjmowana przez tych, którzy bronią diakonatu stałego (w przypadku celibatariusza lub żonatego) oraz stanowi element, który integruje dużą część propozycji na rzecz diakonatu kobiet.

Mimo to, takie stanowisko doktrynalne napotyka problemy, które należy wyjaśnić, zarówno poprzez teologię sakramentalności diakonatu, jak również za pośrednictwem bardziej bezpośredniej i wyraźnej interwencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Droga, którą przebyła sakramentalność episkopatu, może być pouczającym i decydującym punktem odniesienia. Wśród problemów, które wymagają teologicznego pogłębienia lub dalszego rozwoju znaj-

¹⁶⁶ „Specificam configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium (...) specificam diaconi identitatem (...) is enim, prout unici ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi Servi” (*Ratio* 5).

¹⁶⁷ „Prout gradus ordinis sacri, diaconatus karakterem imprimat et specificam gratiam sacramentalem communicat (...) signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod (...) configurat Christo, qui diaconus, ideoque servus omnium, factus est” (*Ratio* 7).

dują się następujące: a) stopień normatywny sakramentalności diakonatu, jaki został ustalony poprzez interwencje doktrynalne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przede wszystkim na Soborze Trydenckim i Soborze Watykańskim II; b) „jedność” i „jedyność” sakramentu święceń w różnorodności jego stopni; c) znaczenie rozróżnienia *non ad sacerdotium, sed ad ministerium (episcopi)*; d) doktryna charakteru i odrębność diakonatu jako upodobnienie do Chrystusa; e) „władze”, których udziela diakonat jako sakrament.

Ujęciem zbyt redukcyjnym jest sprowadzenie sakramentalności do problemu *potestates*; eklezjologia dostarcza szerszych i bogatszych perspektyw. Jednak w przypadku sakramentu święceń nie można pominąć takiego problemu, uwzględniając przypomniane zawężenie. Dwa pozostałe stopnie święceń, episkopat i prezbiterat, udzielają władzy, na mocy święceń sakramentalnych, do spełniania zadań, których osoba niewyświęcona nie może (ważnie) wypełniać. Dlaczego inna sytuacja miałaby występować w przypadku diakonatu? Być może, różnica polega tym, *jak* wypełnia się *munera* lub na jakości osobowej tego, kto je spełnia? Ale jak to uwiarygodnić teologicznie? Jeśli takie funkcje mogą być spełniane przez świeckiego, to jak uzasadnić, że mają swoje źródło w nowych i odrębnych święceniach sakramentalnych?

W odniesieniu do władz diakona na nowo pojawiają się problemy o charakterze ogólnym: natura lub uwarunkowanie *potestas sacra* w Kościele, więź sakramentu święceń z *potestas conficiendi Eucharistiam*, konieczność poszerzenia perspektyw eklezjologicznych poza ścisłą wizję tej więzi.

Rozdział V

Przywrócenie diakonatu stałego na Soborze Watykańskim II

Sobór Watykański II w trzech miejscach stosuje różne pojęcia, aby opisać to, co zamierza uczynić, gdy mówi o diakonacie jako stałym stopniu hierarchii Kościoła. Konstytucja *Lumen gentium* (nr 29) stosuje pojęcie *restitutio*¹⁶⁸, dekret *Ad gentes* (nr 16) pojęcie *restauratio*¹⁶⁹, podczas gdy dekret *Orientalium Ecclesiarum* (nr 17) stosuje pojęcie *instauratio*.¹⁷⁰ Wszystkie trzy pojęcia łączą ideę wskrzeszenia, odnowienia, przywrócenia, reaktywacji. W tym rozdziale zajmiemy się dwoma kwestiami. Jest ważne poznanie racji, z powodu których

¹⁶⁸ „Diaconatus in futurum tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae restitui poterit” (KK 29).

¹⁶⁹ „Ordo diaconatus ut status vitae permanens restauretur ad normam constitutionis de Ecclesia” (DM 16).

¹⁷⁰ „Exoptat hec sancta Synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauretur” (DKW 17).

Sobór przywrócił diakonat stały, a na drugim miejscu – przeanalizowanie formy, którą zamierzał mu nadać.

I. Intencje soborowe

Idea przywrócenia diakonatu, jako trwałego stopnia hierarchii, nie narodziła się na Soborze Watykańskim II. Krążyła już przed II wojną światową, ale rozwinęła się jako projekt po 1945 r., przede wszystkim w krajach języka niemieckiego¹⁷¹. Potrzeba udzielenia odpowiedzi na wyzwania duszpasterskie wspólnot, gdy kapłani przebywali w więzieniach, zostali rozproszeni lub ponieśli śmierć doprowadziła do poważnego potraktowania takiej idei. Bardzo szybko różni specjaliści podjęli studia nad teologicznymi i historycznymi aspektami diakonatu¹⁷². Niektórzy mężczyźni, którzy myśleli o powołaniu do diakonatu, założyli nawet grupę nazwaną „Wspólnotą diakonatu”¹⁷³. Odnowiona teologia Kościoła, wyrosła na gruncie ruchu biblijnego, liturgicznego i ekumenicznego, szeroko otworzyła drogę do możliwości przywrócenia diakonatu jako stałego stanu hierarchii¹⁷⁴.

Na progu Soboru idea była więc bardzo żywa w niektórych znaczących obszarach Kościoła oraz wywarła wpływ na pewną liczbę biskupów i ekspertów w czasie jego obrad.

Motywy, które doprowadziły Sobór Watykański II do przywrócenia diakonatu stałego zostają wskazane głównie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* „*Lumen gentium*” i w *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* „*Ad gentes*”. Z powodu charakteru doktrynalnego Konstytucji *Lumen gentium*, przeanalizujemy najpierw genezę jej sformułowań dotyczących diakonatu stałego.

W czasie pierwszej sesji soborowej (1962 r.)¹⁷⁵, problem diakonatu nie zwrócił większej uwagi jako szczególny temat; doprowadziło to niektórych Ojców do wskazania na brak jakiegokolwiek wspomnienia diakonatu w rozdziale poświęconym episkopatowi i prezbiteratowi¹⁷⁶. Jednak w czasie pierwszej przerwy międ-

¹⁷¹ Por. J. Hornef, P. Winninger. *Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965)*. W: *Le diacre dans l'Église* s. 205-222.

¹⁷² Obszerna dokumentacja studiów teologicznych i historycznych została opublikowana w Niemczech: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diaconates*. Hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1962.

¹⁷³ Por. Hornef, Winninger. *juw.* s. 207-208.

¹⁷⁴ Y. Congar, na przykład, analizuje wpływ teologii ludu Bożego i ontologii łaski na odnowione rozumienie posług, które otwierałaby możliwość przywrócenia diakonatu. Por. Y. Congar. *Le diaconat dans le théologie des ministères*. W: *Le diacre dans l'Église* s. 126 n.

¹⁷⁵ Sobór dyskutował pierwszy schemat *De Ecclesia* począwszy od 31. pierwszej kongregacji ogólnej z 1 XII 1962 r., aż do 36. kongregacji ogólnej z 7 XII 1962 r.

¹⁷⁶ Kard. J. Bueno y Monreal (31 CG 1 grudnia 1962). AS I/4 s. 131. Z swej strony bp R. Rabban poprosił, aby schemat wspominał „de duobus gradibus ordinis, de episcopatu scilicet et de sa-

dzy sesjami (1962-1963), pewna liczba Ojców soborowych zaczęła wskazywać na możliwość przywrócenia diakonatu stałego. Niektórzy zwracali uwagę na jego korzyści na polu misyjnym lub ekumenicznym, a inni wzywali do roztropności. Jednak większość z nich interesowały raczej problemy praktyczne niż teoretyczne – podjęli przede wszystkim kwestię dopuszczenia mężczyzn żonatych i jego reperkusje w odniesieniu do celibatu kościelnego¹⁷⁷.

W stosunku do poziomu dyskusji z pierwszej sesji, dyskusja w czasie drugiej sesji (1963 r.) objęła szerszy zakres zagadnień i okazała się istotna dla wyjaśnienia intencji Soboru¹⁷⁸. Trzy interwencje na temat diakonatu stałego można uważać za „podstawowe”, ponieważ w jakiś sposób wyznaczyły kierunki i parametry, zarówno doktrynalne, jak i praktyczne. Autorami tych interwencji byli kardynałowie: Julius Döpfner¹⁷⁹, Joannes Landázuri Ricketts¹⁸⁰ i Leo Joseph Suenens¹⁸¹.

Zaczynając od Ojców soborowych, którzy opowiadali się za przywróceniem diakonatu stałego, powiedzmy, że kładli oni nacisk na fakt, iż Sobór analizował tylko *możliwość* przywrócenia diakonatu stałego w czasie i w miejscach, w których kompetentna władza kościelna uznałaby to za odpowiednie. Nie było żadnego wskazania, że przywrócenie diakonatu trwałego mogłoby być *obowiązkowe* dla wszystkich Kościołów lokalnych. Ojcowie, wypowiadający się na ten temat, wskazywali, z punktu widzenia praktycznego i duszpasterskiego, na korzyści, jakie decyzja przyniosłaby Kościołowi. Obecność diakonów stałych mogłaby pomóc Kościołowi w rozwiązaniu problemów duszpasterskich wynikających z braku kapłanów w krajach misyjnych i w regionach narażonych na prześladowania¹⁸². Promocja powołań do diakonatu mogłaby w ten sposób bardziej uwypuklić prezbiterat¹⁸³. Przyczyniłoby się także w polepszeniu relacji ekumenicznych Kościoła łacińskiego z innymi Kościołami, które zachowały diakonat stały¹⁸⁴. Ponadto, mężczyźni, którzy chcieliby zaan-

cerdotio”, a nie o diakonacie “qui ad ordinem pertinet” (tamże s. 236).

¹⁷⁷ Por. G. Caprile. *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo: 1962-1963*. Roma 1968 s. 337, 410, 413, 494, 498, 501, 536.

¹⁷⁸ Sobór dyskutował rozdział o strukturze hierarchicznej Kościoła od 4 do 30 października 1963 r.

¹⁷⁹ Kard. J. Döpfner (42 CG 7 października 1963 r.). AS II/2 s. 227-230.

¹⁸⁰ Kard. J. Landázuri Ricketts (43 CG 8 października 1963 r.). Tamże s. 314-317.

¹⁸¹ Kard. L.J. Suenens (43 CG 8 października 1963 r.). Tamże s. 317-320.

¹⁸² Por. bp F. Seper (44 CG 8 października 1963 r.). Tamże s. 359; bp B. Yago (45 CG 10 października 1963 r.). Tamże s. 406; bp J.C. Maurer (45 CG interwencja na piśmie). Tamże s. 412; bp P. Yü Pin (45 CG). Tamże s. 431.

¹⁸³ Por. kard. P. Richard (44 CG 9 października 1963 r.). Tamże s. 346-347; bp B. Yago. Tamże s. 406.

¹⁸⁴ Bp. F. Seper. Tamże s. 359.

gażować się w apostołat w sposób bardziej intensywny lub ci, którzy byłiby już zaangażowani w jakąś formę posługi, mogliby należeć do hierarchii¹⁸⁵. W końcu, dopuszczenie mężczyzn żonatych do diakonatu spowodowałoby, że celibat kapłański ukazałby się w większym stopniu jako charyzmat przyjmowany w duchu wolności¹⁸⁶.

Podjęte interwencje wskazały także na podstawę teologiczną przywrócenia diakonatu stałego. Niektórzy Ojcowie soborowi zwrócili uwagę na fakt, że problem diakonatu stałego nie jest zwykłą kwestią dyscyplinarną, ale ściśle problemem teologicznym¹⁸⁷. Będąc stopniem świętej hierarchii Kościoła, diakonat od początku stanowił część konstytucji Kościoła¹⁸⁸. Kard. J. Döpfner mocno stwierdził: *Schema nostrum, agens de hierarchica constitutione Ecclesiae, ordinem diaconatus nullo modo silere potest, quia tripartitio hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est juris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria*¹⁸⁹. Ożywiając diakonat stały, Sobór nie naruszałby konstytutywnych elementów Kościoła, ale wprowadziłby tylko to, co zostało porzucone. Często powoływano się na nauczanie Soboru Trydenckiego (23 sesja, kan. 17). Ojcowie utrzymywali, że diakonat jest sakramentem, który udziela łaskę i charakter¹⁹⁰. Nie należy traktować diakona tak, jak świeckiego, który służy Kościołowi, ponieważ diakonat udziela łaski do wypełniania szczególnego urzędu¹⁹¹. Diakon nie jest zatem świeckim podniesionym na wyższy stopień apostołatu świeckich, ale członkiem hierarchii z racji łaski sakramentalnej i charakteru otrzymanego w chwili święceń. Diakoni stali, ponieważ zakładano, że żyliby i pracowali pośród ludzi świeckich i w świecie świeckim, mogliby odgrywać rolę „pomostu lub pośredniczenia między hierarchią i wiernymi”¹⁹². Ojcowie soborowi mieli więc intencję przywrócenia diakonatu jako trwałego stopnia hierarchii przeznaczonego do przeniknięcia do społeczności świeckiej na sposób świeckich. Diakonaty stały nie były widziane jako powołanie do prezbiteratu, ale jako odrębna posługa, mają-

¹⁸⁵ Kard. J. Landázuri Ricketts. Tamże s. 315; kard. J. Döpfner. Tamże s. 229.

¹⁸⁶ Por. bp J. Mauer. Tamże s. 411; bp E. Talamás Camandari (46 CG 11 października 1963 r.). Tamże s. 450; bp G. Kémére (47 CG 14 października 1963 r.). Tamże s. 534.

¹⁸⁷ Por. kard. J. Döpfner. Tamże s. 227; kard. J. Landázuri Ricketts. Tamże s. 314.

¹⁸⁸ Por. kard. L.J. Suenens. Tamże s. 317; bp J. Slipyj (46 CG 10 października 1963 r.). Tamże s. 445.

¹⁸⁹ Kard. J. Döpfner. Tamże s. 227.

¹⁹⁰ Por. bp A. Fares (47 CG 14 października 1963 r.). Tamże s. 530-531; bp N. Jubany Arnau (48 CG 15 października 1963 r.). Tamże s. 580; bp J. Maurer. Tamże s. 411.

¹⁹¹ Kard. J. Landázuri Ricketts. Tamże s. 314-315; kard. L.J. Suenens. Tamże s. 318; bp F. Seper. Tamże s. 319.

¹⁹² Bp P. Yü Pin. AS II/2 s. 431.

ca służyć Kościołowi¹⁹³. Mógłby więc być dla Kościoła znakiem jego powołania do bycia sługą Chrystusa, sługą Boga¹⁹⁴. W konsekwencji, obecność diakonatu mogłaby odnawiać Kościół w ewangelicznym duchu pokory i służby.

Te opinie sprzyjające przywróceniu diakonatu stałego spotkały się z zastrzeżeniami. Niektórzy Ojcowie podkreślali nieużyteczność diakonatu trwałego dla rozwiązania problemu braku kapłanów, ponieważ diakoni nie mogą we wszystkim zastąpić kapłanów¹⁹⁵. Liczni Ojcowie obawiali się, że akceptacja mężczyzn żonatych jako diakonów może zagrozić celibatowi kapłanów¹⁹⁶. Tworzyłoby to grupę duchownych niższych w stosunku do członków instytucji świeckich ze ślubem czystości¹⁹⁷. Zaproponowali rozwiązania, które jawiły się jako mniej niebezpieczne, jak na przykład uczestniczenie w duszpasterstwie większej liczby mężczyzn i kobiet, zaangażowanych świeckich i członków instytucji świeckich¹⁹⁸.

Ostateczny tekst konstytucji *Lumen gentium*, promulgowany 21 XI 1964 r., wyraża niektóre cele uwzględnione przez Sobór, przywracając diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchii Kościoła łacińskiego¹⁹⁹.

Na pierwszym miejscu, według Konstytucji *Lumen gentium* (art. 28), Sobór Watykański II przywraca diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchii, uznając go za posługę kościelną, ustanowioną przez Boga, tak jak wyłonił się w historii. Motyw wiary, co więcej – uznanie daru Ducha Świętego w złożonej rzeczywistości świętych święceń, dostarcza więc ostatecznego uzasadnienia dla decyzji Soboru, przywracającej diakonat.

¹⁹³ Bp B. Yago. Tamże s. 497.

¹⁹⁴ Bp. J. Maurer. Tamże s. 410.

¹⁹⁵ O. A. Fernández OP (45 CG 10 października 1963 r.). Tamże s. 424; bp J. Drzazga (49 CG 16 października 1963 r.). Tamże s. 624.

¹⁹⁶ Bp F. Franic (44 CG 10 października 1963 r.). Tamże s. 378; bp D. Romoli (48 CG 15 października 1963 r.). Tamże s. 598; bp P. Cule (47 CG, 14 października 1963 r.), tamże, s. 518.

¹⁹⁷ Bp. J. Carraro. Tamże s. 526-526.

¹⁹⁸ Kard. F. Spellman. Tamże s. 83; o. A. Fernández OP. Tamże s. 424; bp. V. Costantini. Tamże s. 447.

¹⁹⁹ 15 IX 1964 r., bp A.E. Henriquez Jimenez czytał *relatio*, wyjaśniając tekst komisji doktrynalnej na temat prezbiteratu i diakonatu, zanim Ojcowie przystąpili do głosowania nad rozdziałem konstytucji *Lumen gentium* poświęconym hierarchii. Wyjaśniając stanowisko, wyrażone w tekście, stwierdził, że we władzy Kościoła uczestniczą w różny sposób i na różnych stopniach biskupi, prezbiterzy i diakoni. Jak na Soborze Trydenckim, tekst nauczał, że diakonat należy do świętej hierarchii, zajmując w niej niższy stopień. Diakoni, wyświęceni do posługi, a nie do kapłaństwa, otrzymali łaskę sakramentalną i zostali obdarzeni potrójną posługą: liturgii, słowa i miłości. Diakoniat mógłby być udzielany mężczyznom żonatym. Por. AS III/2 s. 211-218; Bp. F. Franic przedstawił opinie przeciwne (tamże s. 193-201).

Konstytucja *Lumen gentium* (nr 29) przedstawia jednak to, co można by nazwać „racją okolicznościową” dla przywrócenia diakonatu stałego²⁰⁰. Sobór Watykański II przewiduje, że diakoni powinni podjąć zadania (*munera*) w najwyższym stopniu konieczne dla życia Kościoła (*ad vitam Ecclesiae summopere necessaria*), które jednak w niektórych miejscach byłyby trudne do przyjęcia z powodu aktualnej dyscypliny Kościoła łacińskiego. Trudności obecnej sytuacji, spowodowane brakiem kapłanów, wymagają odpowiedzi. Troska o wierznych (*pro cura animarum*) jest decydującym czynnikiem dla przywrócenia diakonatu stałego w Kościele lokalnym. Przywrócenie diakonatu stałego jest więc uważane za odpowiedź na poważne potrzeby duszpasterskie. Częściowo wyjaśnia to, dlaczego spoczywa na terytorialnych konferencjach episkopatu, a nie na papieżu, odpowiedzialność za uznanie, czy jest odpowiednie wyświęcanie takich diakonów, ponieważ mają one bardziej bezpośrednią znajomość potrzeb Kościołów lokalnych.

Pośrednio Sobór Watykański II wskazuje na potrzebę podjęcia wyjaśnień dotyczących tożsamości kapłana, który nie musi spełniać wszystkich zadań koniecznych ze względu na życie Kościoła. W konsekwencji, Kościół mógłby doświadczyć bogactwa świętych święceń na różnych stopniach. W taki sam sposób Sobór pozwala Kościołowi przekroczyć ściśle kapłańskie rozumienie posługi konsekrowanej²⁰¹. Diakoni są wyświęceni *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*, dlatego jest możliwe takie ujęcie życia duchownego, świętej hierarchii i posługi w Kościele, które wykracza poza kategorię kapłaństwa.

Warto ponadto odnotować, że diakonat stały może być udzielany mężczyznom w wieku dojrzałym (*viris maturioris aetatis*), także tym, którzy żyją w stanie małżeńskim, ale prawo celibatu pozostaje obowiązujące dla młodszych kandydatów. Konstytucja *Lumen gentium* nie uzasadnia takiej decyzji. Jednak debaty soborowe wskazują, że Ojcowie pragną uczynić z diakonatu stałego stan, który ściślej łączyłby świętą hierarchię i życie świeckich w świecie.

Nowe motywy wyłaniają się z Dekretu *Ad gentes* (art. 16). Tutaj Sobór nie przywraca diakonatu stałego tylko z powodu braku kapłanów. Są mężczyźni, którzy faktycznie spełniają już posługę diakańską. Dzięki włożeniu rąk, powinni być „wzmocnieni (...) i ściślej połączeni z ołtarzem” (*corroborari et altari arctius conjungi*). Łaska sakramentalna diakonatu uzdolni ich do skutecznego wypełniania ich posługi. W tym przypadku Sobór Watykański II nie jest motywowany tylko obecnymi trudnościami duszpasterskimi, ale koniecznością uznania istnienia posługi diakańskiej w niektórych wspólnotach.

²⁰⁰ K. Rahner. *L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration*. W: *Le diacre dans l'Église* s. 227.

²⁰¹ Por. A. Borras, B. Pottier. *La grâce du diaconat*. Bruxelles 1998 s. 22-40.

Pragnie umocnić łaską sakramentalną tych, którzy spełniają posługę diakońską lub wyrażają jej charyzmat.

Od Konstytucji *Lumen gentium* do Dekretu *Ad gentes* nastąpiło przesunięcie intencji soborowych. Mogą one nabrać wielkiego znaczenia dla rozumienia nie tylko diakonatu, ale prawdziwej natury sakramentu. Możemy wyróżnić trzy główne racje na rzecz przywrócenia diakonatu stałego. Na pierwszym miejscu, przywrócenie diakonatu stałego jako właściwego stopnia święceń pozwala uznać konstytutywne elementy świętej hierarchii chcianej przez Boga. Na drugim miejscu stanowi odpowiedź na potrzebę zapewnienia nieodzownej opieki duszpasterskiej wspólnotom, które są jej pozbawione z powodu braku kapłanów. W końcu, jest potwierdzeniem, wzmocnieniem i pełniejszym wcieleniem do posługi Kościoła tych, którzy już *de facto* spełniają posługę diakońską.

II. Forma diakonatu stałego przywróconego przez Sobór Watykański II

Sześć dokumentów, promulgowanych przez Sobór Watykański II, zawiera elementy nauczania na temat diakonatu: *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Orientalium Ecclesiarum* i *Christus Dominus*. W kolejnych paragrafach zostaną podjęte kluczowe elementy nauczania Soboru Watykańskiego II, w celu sprecyzowania formy lub „postaci” przywróconego diakonatu stałego.

1. Sobór Watykański II uznaje diakonat za jedno ze świętych święceń. Konstytucja *Lumen gentium* (art. 29) ustala, że diakoni należą na niższym stopniu do hierarchii (*in gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi*). Są „umocnieni przez łaskę sakramentalną” (*gratia sacramentali roborati*) oraz otrzymują włożenie rąk *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*. Nigdzie jednak w dokumentach soborowych nie wyjaśnia się tego ważnego wyrażenia, zachowanego ze *Statuta Ecclesiae antiqua*, będącego wariantem ważnego wyrażenia zaczerpniętego z *Traditio apostolica* Hipolita²⁰².

Sobór Watykański II naucza, że Chrystus ustanowił święte posługi ze względu na ożywianie i wzrost ludu Bożego. Święta władza jest udzielana pełniącym posługę ze względu na służbę Ciału Chrystusa, aby wszyscy mogli dostąpić zbawienia (por. KK 18). Naśladując innych pełniących święte posługi, diakoni mogą więc poświęcić się wzrostowi Kościoła i wypełnianiu jego zamysłu zbawienia.

W ramach organizmu posług, biskupi, którzy posiadają pełnię kapłaństwa (*communitatis ministerium*) prowadzą owczarnię w zastępstwie Boga jako nauczyciele, kapłani i pasterze. Diakoni, wraz z prezbiterami, pomagają bisku-

²⁰² Por. A. Kerkvoorde. *Esquisse d'une théologie du diaconat*. W: *Le diacre dans l'Église* s. 157-171.

pom w ich posłudze (por. KK 20). Należąc do niższego stanu posługi, diakoni wzrastają w świętości przez wierne wypełnianie swojej posługi jako uczestniczenia w posłaniu Chrystusa, najwyższego Kapłana. „*Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi, qui misterii Christi et Ecclesiae servientes*” (KK 41). Chociaż zajmują różne stopnie w ramach hierarchii, wszystkie trzy święcenia zasługują na nazwę posług zbawienia (DM 16), spełniając w komunii hierarchicznej jedyny urząd kościelny. Diakoni uczestniczą w posłaniu Chrystusa, ale nie w posłaniu biskupa lub prezbitera. Będąc daleką od degradowania święceń kapłańskich i diakońskich w ramach hierarchii, komunii hierarchicznej sytuuje ich w ramach jedynego posłania Chrystusa, w którym różne święcenia uczestniczą w różnym stopniu.

2. Funkcje przydzielone przez Sobór diakonowi dostarczają również wskazówek odnośnie do sposobu, w jaki widzi święcenia diakonatu. Trzeba przypomnieć, że – według Soboru Watykańskiego II – podstawową funkcją wszystkich świętych posług jest karmienie ludu Bożego i prowadzenie go do zbawienia. Dlatego Konstytucja *Lumen gentium* (art. 29) deklaruje, że diakonat stały może być przywrócony, jeśli kompetentna władza uzna za odpowiednie wybieranie diakonów, także spośród mężczyzn żonatych, *pro cura animarum*. Wszystkie zadania, które diakoni mogą podejmować służą podstawowemu zadaniu budowania Kościoła i troszczenia się o wiernych.

Jeśli chodzi o specyficzne zadania, to Konstytucja *Lumen gentium* (art. 29) ukazuje służbę, którą diakon spełnia na rzecz ludu Bożego, odwołując się do potrójnej posługi: liturgia, słowo i miłość. Poszczególne zadania diakona wchodzi prawdopodobnie w zakres jednej czy drugiej z tych posług. Posługa liturgii, czyli uświęcania, jest szeroko rozwinięta w Konstytucji *Lumen gentium*. Obejmuje władzę uroczystego udzielania chrztu (por. KL 68), strzeżenia i rozdzielania Eucharystii, asystowania przy zawieraniu małżeństwa i błogosławienia go w imieniu Kościoła, zanoszenia Wiatyku do umierających, przewodniczenia kultowi i modlitwie wiernych, udzielania sakramentaliów, a w końcu spełniania obrzędów pogrzebowych. Funkcja nauczania obejmuje czytanie Pisma Świętego wiernym, nauczanie i zachęcanie ludu. Konstytucja *Dei Verbum* (art. 25) i *Sacrosanctum Concilium* (art. 35) zaliczają diakonów do tych, którzy są oficjalnie zaangażowani w posługę słowa. Urząd „rządzenia” jako taki nie jest wspomniany, ale przybiera raczej formę posługi miłości. Co najwyżej wspomina się administrację.

Jest jasne, że funkcja diakona, według Konstytucji *Lumen gentium*, ma przede wszystkim charakter liturgiczny i sakramentalny. Nie można uniknąć pytania o specyficzną kwalifikację święceń diakonatu *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*. Forma posługi diakońskiej oparta na Konstytucji *Lumen gentium*

zachęca do głębszej analizy sensu w odniesieniu do *sacerdotium* i *ministerium*.

Dekret *Ad gentes* podaje inną konfigurację diakonatu stałego, jak można wnioskować z funkcji, które mu przyznaje, prawdopodobnie dlatego, że wychodzi od doświadczenia terenów misyjnych. Niewiele mówi się tu o posłudze liturgicznej diakona. Przepowiadanie słowa Bożego jawi się poprzez wspomnienie katechizmu. To, co jest nazywane posługą „rządzenia”, jest opracowane szerzej w Dekrecie *Ad gentes* (art. 16). Diakoni rządzą w imieniu proboszcza i biskupa odległymi wspólnotami chrześcijańskimi. Urzeczywistniają także miłość w dziełach społecznych lub charytatywnych.

Sobór Watykański II wyraża wahanie w swoim opisie diakonatu stałego, który przywraca. Wychodząc od perspektywy bardziej doktrynalnej w konstytucji *Lumen gentium*, dąży do wyeksponowania liturgicznego obrazu diakona i jego posługi uświęcania. Wychodząc z perspektywy misyjnej w dekrecie *Ad gentes*, centrum zostaje przesunięte na aspekt administracyjny i charytatywny postaci diakona oraz na jego posługę rządzenia. Warto odnotować, że Sobór nigdzie nie domaga się, aby forma diakonatu stałego, którą proponuje, była przywróceniem formy wcześniejszej. To wyjaśnia, dlaczego niektórzy teologowie unikają pojęcia „przywrócenie”, gdyż może łatwo sugerować odniesienie do rzeczywistości w jej stanie pierwotnym. Jednak Sobór Watykański II nigdy nie zamierza tego uczynić. Tym, co przywraca, jest *zasada stałego wypełniania diakonatu*, a nie jakaś szczególna forma, którą miał w przeszłości²⁰³. Ustaliwszy możliwość przywrócenia diakonatu stałego, Sobór wydaje się być otwarty na formy, które mógłby on przybrać w przyszłości w zależności od potrzeb duszpasterskich i praktyki kościelnej, ale zawsze zachowując wierność Tradycji. Nie można było oczekiwać od Soboru Watykańskiego II, że ukaże jasno określoną postać diakona stałego, ponieważ znajdował się wobec próżni w życiu duszpasterskim swojego czasu, przeciwnie niż w przypadku episkopatu i prezbiteratu. Tym, co można było uczynić, było otwarcie możliwości przywrócenia diakonatu jako właściwego i stałego stopnia w hierarchii i jako stałego sposobu życia, podanie niektórych ogólnych zasad teologicznych, które wydają się nieśmiałe oraz ustalenie niektórych ogólnych norm praktycznych. Nie mógł uczynić niczego więcej, niż oczekiwać na ewolucję współczesnej formy diakonatu stałego. Kończąc, pozorne niezdecydowanie i wahanie soboru okazuje się zaproszeniem skierowanym do Kościoła, aby nadal szukał typu posługi dostosowanej do diakonatu za pośrednictwem praktyki kościelnej, prawodawstwa kanonicznego i refleksji teologicznej²⁰⁴.

²⁰³ Por. Borras, Pottier. jw. s. 20.

²⁰⁴ Por. Kerkvoorde. *Esquisse d'une théologie du diaconat* s. 155 n.

Rozdział VI

Rzeczywistość diakonatu stałego dzisiaj

Jak dzisiaj, ponad 35 lat po Soborze Watykańskim II, przedstawia się rzeczywistość diakonatu stałego?

Gdy analizuje się statystyki, okazuje się, że zachodzi znaczna nierównomierność w rozmieszczeniu diakonów w świecie²⁰⁵. Na ogólną liczbę 25 122 diakonów w 1998 r., sama Ameryka Północna liczyła ich więcej niż połowę, a mianowicie 12 801 (50, 9 %), podczas gdy Europa – 7 864 (31, 3 %). Oznacza to, że na kraje uprzemysłowione Północy przypada liczba 20 665 diakonów (82, 2 %). Pozostałe 17, 8 % rozkłada się następująco: Ameryka Południowa: 2 370 (9,4%); Ameryka Środkowa i Antyle: 1 387 (5, 5 %); Afryka: 307 (1, 22 %); Azja: 219 (0, 87 %). Oceania zamyka wykaz z 174 diakonami (0, 69 % całości)²⁰⁶.

Jeden fakt jest uderzający – diakonat rozwinął się głównie w rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych Północy²⁰⁷. Nie zostało to w ogóle przewidziane przez Ojców soborowych, gdy domagali się „reaktywacji” diakonatu stałego. Oczekiwali raczej szybkiego rozwoju w młodych Kościołach w Afryce i w Azji, w których duszpasterstwo opierało się na dużej liczbie katechetów świeckich²⁰⁸. Jednak postanowili, że „do kompetencji rozmaitego rodzaju terytorialnych konferencji biskupów, za aprobatą samego papieża, należy rozstrzygnięcie, czy i gdzie jest potrzebne ustanowienie tego rodzaju diakonów celem sprawowania opieki duszpasterskiej” (KK 29). Jest więc naturalne, że diakonat nie rozwinął się równomiernie w całym Kościele, ponieważ ocena potrzeb ludu Bożego ze strony rozmaitych episkopatów mogła zmieniać się zależnie od konkretnych sytuacji Kościołów i sposobów ich organizacji.

²⁰⁵ Te informacje i ich analiza zostały przekazane MKT z okazji sesji jesiennej w 1999 r. przez prof. Enrico Nenna z Centralnego Urzędu Statystycznego Kościoła (Sekretariat Stanu). Zob. ostatnie dane statystyczne zamieszczone w tym numerze rocznika „Diakon” (red.).

²⁰⁶ Jeśli teraz zestawi się liczbę kapłanów z diakonami na różnych kontynentach, pojawiają się takie same różnice. Podczas gdy w Ameryce jest 7, 4 kapłana na każdego diakona (przede wszystkim z powodu wielkiej liczby diakonów w Ameryce Północnej), w Azji przypada 336 kapłanów na każdego diakona. W Afryce jest 87 kapłanów na każdego diakona stałego, w Europie 27, a w Oceanii 31. Liczba diakonów w stosunku do wszystkich wyświęconych zmienia się więc bardzo w zależności od regionu.

²⁰⁷ Inne źródło informacji podaje nam wykaz krajów, w których diakoni stali się najliczniejsi: Stany Zjednoczone (11 589), Niemcy (1 918), Włochy (1 845), Francja (1 222), Kanada (824), Brazylia (826).

²⁰⁸ Por. H. Legrand *Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et aux ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II*. W: *Diaconat, 21^e siècle*. Ed. A. Haquin, Ph. Weber. Bruxelles-Paris-Montréal 1997 s. 13-14.

Statystyki pozwalają wnioskować, że podjęto reakcje na dwie bardzo różne sytuacje. Z jednej strony, większość Kościołów w Europie Zachodniej i w Ameryce Północnej musiała po Soborze stawić czoło zmniejszeniu się liczby kapłanów oraz przystąpić do znaczącej reorganizacji posług. Z drugiej strony, Kościoły wyrosłe w większości starych terytoriów misyjnych od długiego czasu wypracowały strukturę, odwołując się do zaangażowania dużej liczby katechetów świeckich.

Konieczne jest przeanalizowanie tych dwóch typowych sytuacji, dobrze wiedząc, że należałoby uwzględnić liczne zmienne czynniki; będąc również świadomi, że – w jednym czy drugim przypadku – jest możliwe, iż pewna liczba biskupów chciała ustanowić diakonat stały w swoich diecezjach, nie tyle z racji duszpasterskich, a raczej z powodu teologicznego, przypomnianego także przez Sobór Watykański II, to znaczy – pozwolić posłudze opartej na święceniach wyrazić się jak najlepiej za pośrednictwem tradycyjnie uznanych trzech stopni.

Pierwsza typowa sytuacja – Kościoły z niewielką liczbą diakonów

Liczne Kościoły nie uwzględniły więc potrzeby rozwijania diakonatu stałego. Są to Kościoły przyzwyczajone do funkcjonowania z niewielką liczbą kapłanów i do odwoływania się do zaangażowania większej liczby świeckich, przede wszystkim jako katechetów. Przykład Afryki jest wzorcowy w tym względzie²⁰⁹. Niewątpliwie dotyczy to doświadczeń innych młodych Kościołów.

Należy przypomnieć, że w latach pięćdziesiątych liczni misjonarze i biskupi w Afryce prosili o przywrócenie diakonatu, myśląc szczególnie o katechetach z krajów misyjnych; widzieli w tym sposób udzielenia odpowiedzi na wymogi liturgiczne misji i brak kapłanów. Ci nowi diakoni mogliby więc zajmować się liturgią w miejscach drugorzędnych, kierować zgromadzeniami niedzielnymi w przypadku braku misjonarza, przewodniczyć pogrzebom, asystować przy zawieraniu małżeństwa, zapewniać katechezę i głoszenie słowa Bożego, zając się dziełem *caritas* i administracją Kościoła, udzielać inne sakramenty²¹⁰. Taką perspektywę prezentowali liczni Ojcowie Soboru Watykańskiego II, co przypomina Dekret *Ad gentes*, mówiąc o „grupie (katechetów) tak bardzo zaangażowanej w dziele misyjnym wśród narodów”²¹¹.

²⁰⁹ W odniesieniu do następnych punktów por. J. Kabasu Bamba. *Diacres permanents ou catechistes au Congo-Kinsbasa*. Ottawa 1999 (maszynopis) ss. 304.

²¹⁰ Autor cytuje tutaj biskupów: W. Van Bekkuma, E. D'Souza (Indie), J. F. Cornelisa (Elisabethville), a w czasie przygotowania Soboru ordynariuszy (w większości Europejczyków) z Kongo i Rwandy (tamże s. 190).

²¹¹ DM 17. Można tutaj wspomnieć interwencje biskupa B. Yago i P. Yü Pina, przypomniane w poprzednim rozdziale.

Jednak w latach posoborowych biskupi afrykańscy okazali się bardziej wstrzeźliwi i nie zaangażowali się w dzieło reaktywacji diakonatu. Uczestnik VIII Tygodnia Teologicznego w Kinszasie, który miał miejsce w 1973 r., stwierdza, że w Afryce propozycja przywrócenia diakonatu stałego wzbudziła o wiele większy sprzeciw niż entuzjazm. Podniesione zastrzeżenia powróciły w różnych miejscach. Dotyczą one stanu życia diakonów, sytuacji finansowej młodych Kościołów, konsekwencji dla powołań kapłańskich, zamieszania i niepewności dotyczącej natury powołania diakońskiego, klerykalizacji świeckich zaangażowanych w apostołstwo, konserwatyizmu i braku ducha krytycznego u niektórych kandydatów, małżeństwa duchowieństwa i dewaluacji celibatu, reakcji wiernych, którzy zadowolą się diakonatem jako półśrodkiem²¹².

Biskupi kongijscy zajmują więc roztropną postawę. Dlaczego wyświęcać katechetów jako diakonów, jeśli nie jest im dawana żadna nowa władza? Należy raczej zaangażować się w dowartościowanie świeckich i podjąć prace nad odnową roli katechetów. Inne kraje odwołują się do większego uczestniczenia świeckich jako „sług słowa” lub jako animatorów małych wspólnot. Można to czynić tym lepiej, gdyż Sobór mocno zwrócił uwagę na powołanie wszystkich ochrzczonych do uczestniczenia w misji Kościoła.

Pojawi się często zastrzeżenie: „Co może czynić diakon, czego nie mógłby czynić świecki?” Trzeba uznać, że węzeł sakramentalny, który łączy diakonów z biskupem, nakłada dla niego szczególne obowiązki, które trwają przez całe życie i mogą być trudne do wypełnienia, szczególnie w przypadku diakonów żonatych²¹³. Z drugiej strony, chodzi zazwyczaj o Kościoły, w których rola posługi opartej na święceniach jest dobrze określona oraz zachowuje swój głęboki sens, nawet jeśli kapłani nie są liczni.

Wziąwszy to pod uwagę, można również wspomnieć niektóre inicjatywy, jak na przykład inicjatywę biskupa Ruiza z tubylczej diecezji San Cristobal (Meksyk). Wobec faktu, że jego diecezja nigdy nie zdołała mieć powołań kapłańskich spośród tubylców, chciał dokonać intensywnej promocji diakonatu stałego; przeprowadził więc długi proces formacji mający doprowadzić aż do diakonatu mężczyzn żonatych, którzy zostaliby w ten sposób złączeni sakramentalnie z jego posługą biskupią, dając początek Kościołowi tubylczemu²¹⁴.

²¹² Por. Kabasu Bamba. *Diacres permanents* s. 195, który odwołuje się do: M. Singleton. *Les nouvelles formes de ministère en Afrique*. PMV 50:1974 s. 33.

²¹³ Arcybiskup Santiago de Chile tak referuje zastrzeżenia postawione przez niektórych kapłanów: „Dicen por ejemplo que el Diaconado es un compromiso innecesario, ya que sus funciones las pueden cumplir laicos y laicos ad tempus: si resulta se les proroga el mandato, de lo contrario, no se les renueva” (C. Oviedo Cavada. *La promoción del diaconado permanente*. „Iglesia de Santiago” (Chile) 1992 nr 24 s. 25).

²¹⁴ Por. długi tekst opublikowany przez diecezję San Cristobal de Las Casas *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* z 1999 (ss. 172).

Druuga typowa sytuacja – Kościoły z bardziej rozwiniętym diakonatem

Druuga typowa sytuacja ma miejsce w tych Kościołach, w których diakonat bardziej rozpowszechnił się. Są to Kościoły, które musiały stawić czoło znacznemu spadkowi liczby kapłanów: Stany Zjednoczone, Kanada, Niemcy, Włochy, Francja... Konieczność dokonania reorganizacji zadań duszpasterskich, aby odpowiedzieć na potrzeby wspólnot chrześcijańskich, przyzwyczajonych do szerokiej gamy posług i zadanie znalezienia nowych współpracowników stymulowały wyłonienie się nowych posług i wzrost liczby świeckich zaangażowanych w pełnym czasie w duszpasterstwo parafialne lub diecezjalne²¹⁵. Sprzyjało to także rozpowszechnieniu diakonatu. Jednak równocześnie wywarło bardzo silny nacisk na rodzaj zadań powierzonych diakonom. Zadania, które przez długi czas były bez problemów wykonywane przez kapłanów, z powodu ich dużej liczby, musiały teraz zostać powierzone innym współpracownikom, jedne wyświęconym (diakoni), a inne niewyświęconym (świeccy pracownicy duszpasterstwa). Z powodu takiego kontekstu diakonat często był postrzegany jako *posługa uzupełniająca prezbiterat*.

Taka dynamika jest udokumentowana w szerokich badaniach przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych²¹⁶, która jest reprezentatywna dla sytuacji istniejącej w wielu krajach. Wskazuje ona, że diakoni wykonują to, czym zajmowali się kapłani przed przywróceniem diakonatu. Wypełniają swoją posługę w parafii, w której przebywają, oraz spełniają głównie funkcje liturgiczne i sakramentalne. Ich proboszczowie widzą szczególnie ich użyteczność w działaniach sakramentalnych, jak: chrzty, małżeństwa i liturgia. To samo należy powiedzieć o opiece nad chorymi i o homiliach. W mniejszym stopniu podejmują posługę wśród więźniów i w dziedzinie promocji praw cywilnych i ludzkich. *Leaders* świeccy – ze swej strony – uważają, że diakoni lepiej sprawdzają się w bardziej rodzinnych i tradycyjnych zadaniach niż liturgia i sprawowanie sakramentów. Przewiduje się, że wzrośnie ich liczba z powodu spadku liczby kapłanów. Spełniając w ten sposób zadania tradycyjnie wykonywane przez kapłanów, diakoni są narażeni na niebezpieczeństwo jawienia się jako „niepełni kapłani” lub „bardziej zaawansowani świeccy”. Niebezpieczeństwo jest tym większe, że pierwsze pokolenia diakonów otrzymały mniej pogłębioną formację teologiczną niż formacja kapłanów oraz stałych pracowników duszpasterskich.

²¹⁵ W zależności od kraju, tym współpracownikom nadano różne określenia: „pozostający w duszpasterstwie”, „pracownicy lub animatorzy duszpasterstwa”, „pomocnicy duszpasterscy”, „pomocnicy parafialni”, „asystenci parafialni”, „asystenci duszpasterscy” (*Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen*). Por. A. Borrás. *Les laïcs en responsabilité pastorale?* Paris 1998.

²¹⁶ NCCB. *National Study of the Diaconate. Summary Report*. „Origins” 25:1996 nr 30.

Analogiczna ewolucja wyraża się także w innych regionach, w których nastąpił znaczny spadek liczby kapłanów²¹⁷. Chodzi tu o wysiłek udzielenia odpowiedzi na rzeczywiste potrzeby ludu Bożego. Pozwala ona tym Kościołom na zapewnienie szerszej obecności posługi opartej na święceniach we wspólnotach chrześcijańskich, które mogłyby być narażone na utratę poczucia właściwego znaczenia tej posługi. Wraz z biskupem i kapłanem diakon będzie im przypominał, że to Chrystus jest tym, który w każdym miejscu jest fundamentem Kościoła i że działa w nim przez Ducha Świętego.

W takim jednak kontekście tożsamość diakońska zmierza do przyjęcia za punkt odniesienia osobę kapłana. Diakon jest widziany jako ten, kto pomaga kapłanowi lub zastępuje go w działaniach, które kiedyś wypełniał on regularnie. Dla wielu taka ewolucja pozostaje problematyczna, ponieważ bardzo utrudnia wyłonienie się właściwej tożsamości posługi diakońskiej²¹⁸. Dlatego tu i tam usiłuje się zmodyfikować ewolucję, określając charyzmaty, które mogłyby być odrębne dla diakonatu oraz właściwe zadania, które mogłyby zostać mu zlecone na pierwszym miejscu.

Linie ewolucyjne

Najnowsze teksty kongregacji rzymskich wyliczają zadania, które mogą być powierzone diakonom, grupując je wokół trzech uznanych diakonii: liturgia, słowo i miłość²¹⁹. Nawet jeśli przewiduje się, że któraś z tych diakonii będzie mogła zająć większe miejsce w działaniu diakona, kładzie się nacisk na to, że całość tych trzech diakonii „stanowi jedność w służbie Bożego planu odkupienia: posługa słowa prowadzi do posługi ołtarza, która – z kolei – zmierza do konkretnego przełożenia liturgii na życie, które prowadzi do miłości”²²⁰. Jednak uznaje się, że w całości tych zadań „posługa miłości”²²¹ jawi się jako szczególnie charakterystyczna w posłudze diakonów.

²¹⁷ Por. np. P. Maskens. *Une enquête sur les diacres francophones de Belgique*. W: *Diaconat, 21^e siècle* s. 217-232.

²¹⁸ Por. B. Sesboué. *Quelle est l'identité ministérielle du diacre?, L'Eglise à venir*. Paris 1999 s. 255-257.

²¹⁹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (22 II 1998) art. 22.

²²⁰ Tamże art. 39. Tekst dodaje następujący paragraf: „Jest bardzo ważne, aby diakoni mogli wypełnić – odpowiednio do ich możliwości – w pełni swoją posługę: w przepowiadaniu, w liturgii i w miłości, oraz aby nie byli odsunięci do zadań marginesowych, do funkcji uzupełniających lub do zadań, które zazwyczaj mogą być podjęte przez wiernych niewyświęconych”.

²²¹ Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego. *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* 9: „W końcu *munus regendi* realizuje się w poświęceniu dziełom miłości i opieki oraz w animacji wspólnot lub sektorów życia kościelnego, szczególnie w tym, co dotyczy miłości. *Chodzi tutaj o najbardziej charakterystyczną posługę diakona*”.

W wielu regionach będzie się więc dążyć do wyznaczenia diakonom pewnej liczby zadań, łączących się w taki czy inny sposób z „posługą miłości”. Wykorzysta się szczególnie fakt, że większość z nich jest mężczyznami żonatymi, którzy troszczą się o swój byt włącznie w środowisko pracy, przeżywając ze swoją żoną pierwotne doświadczenie życiowe²²².

Na przykład tekst biskupów francuskich, opublikowany w 1970 r., okazuje pierwszeństwo „diakonom, którzy codziennie mając kontakty z ludźmi dzięki swojej sytuacji rodzinnej i zawodowej mogą swoim życiem świadczyć służbę, którą lud Boży powinien okazać ludziom na wzór Chrystusa (...). Diakoni stali będą w ten sposób uczestniczyć w sposób im właściwy w wysiłku Kościoła hierarchicznego, by wyjść na spotkanie niewierze i nędzy oraz by stać się bardziej obecnymi w świecie. Zachowają oni swoje wcześniejsze obowiązki zgodne z posługą diakońską”²²³. Powierzy się im więc misję, która często jest usytuowana „w środowisku zawodowym i w zadaniach w stowarzyszeniach lub związkach zawodowych (to znaczy w zadaniach politycznych, w szczególności w gminach i miastach). Jest ona ukierunkowana na pomoc ubogim i zepchniętym na margines, w tych miejscach, ale także w dzielnicach i w parafiach, począwszy od miejsca zamieszkania i życia rodzinnego”²²⁴.

Będzie się więc dążyć, tu i tam, do podjęcia szczególnego wysiłku, aby diakonat był „posługą graniczną”, która troszczy się o „Kościół w sytuacjach granicznych”: praca w środowiskach, gdzie kapłan nie jest obecny, a także w rodzinach z jednym rodzicem, wśród małżeństw, więźniów, młodzieży, narkomanów, chorych na AIDS, osób w podeszłym wieku, grupach przeżywających trudności... Ukierunkuje się zadania diakonów na działania o charakterze społecznym, charytatywnym lub administracyjnym, nie pomijając jednak koniecznej więzi z zadaniami liturgicznymi i nauczycielskimi. W Ameryce Łacińskiej będzie się mówić o rodzinach ewangelizujących w środowiskach domowych, znajdujących się w sytuacji konfliktowej; o obecności w sytuacjach granicznych, jak narkotyki, prostytutka i przemoc miejska; o czynnej obecności w sektorze edukacyjnym, w świecie pracy i w środowisku zawodowym;

²²² „Nie jest wyświęcana żona, a jednak misja powierzona diakonowi zobowiązuje małżonków do określenia się – w jakiś sposób – ze względu na tę posługę” (M. Cacoulet, B. Viole. *Les diâcres*, cytowane w dokumencie o roli żony diakona [Québec 1993]). Dlatego w wielu krajach żona jest złączona z mężem w czasie jego formacji początkowej i uczestniczy z nim w jego formacji stałej.

²²³ Informacja Komisji Episkopatu Francji ds. Duchowieństwa cytowana przez F. Deniau. *Mille diâcres en France*. „Etudes” 1995 nr 383 s. 526.

²²⁴ Tamże s. 527. Ten kierunek przyjęty przez biskupów został potwierdzony w 1996 r. z okazji ich zebrania w Lourdes, w czasie którego wyrażono życzenie, aby „wrażenie wywoływane przez diakonów nie odnosiło się do uzupełniania kapłanów, ale komunii z nimi w wypełnianiu sakramentu święceń” (DC 1996 nr 2149 s. 1012 n.).

o większej obecności na obszarach bardziej zaludnionych, jak również we wsiach; w końcu, przypomni się animację małych wspólnot²²⁵. Bardzo często będzie się kłaść nacisk, aby diakoni otrzymywali coraz poważniejszą formację teologiczną i duchową.

Wychodząc od tych bardzo różnych doświadczeń, okazuje się, że nie ma nadziei na scharakteryzowanie całości posługi diakańskiej za pośrednictwem zadań, które byłyby wyłącznie zadaniami diakona z powodu tradycji eklezjalnej – która jest całkowicie niejasna – lub z powodu ścisłego rozdziału między różnymi posługami²²⁶. Wydaje się, że tekst Soboru Watykańskiego II to prze-czuł, ponieważ jedną z racji, którą przywołuje, na rzecz przywrócenia „diakonatu jako stałego stanu życia” jest wzmocnienie „przez przekazane w tradycji od apostołów nałożenie rąk” i ścisłejsze połączenie z ołtarzem „ludzi, którzy *spełniają prawdziwie diakańską posługę*, głosząc słowo Boże jako kate-chiści, kierując w imieniu proboszcza i biskupa rozproszonymi wspólnotami chrześcijańskimi albo praktykując miłosierdzie w działalności społecznej czy charytatywnej” (DM 16)²²⁷. Skłoni to niektórych do zaproponowania, że dla scharakteryzowania diakona należy rozważać głównie aspekt *bytowy* diakona. „Zwracając się do *bytu* należy szukać specyfiki diakonatu stałego, a nie w aspekcie *działania*. To, czym oni są, decyduje o oryginalności tego, co robią”²²⁸.

W takiej perspektywie upodobnienia do Chrystusa-Sługi podejmuje się obecnie refleksję teologiczną i duszpasterską dotyczącą linii ewolucji diakonatu stałego. Dostrzega się w tej racji teologicznej miejsce pogłębienia duchowe-go bardzo dostosowanego do naszych czasów. Może ona prowadzić pasterzy do wyboru zadań powierzonych diakonowi. Wyróżnia się więc te zadania, które lepiej uwypuklają tę cechę charakterystyczną diakonatu. Niewątpliwie służba ubogim i uciskanym, służba, która nie jest zwykłą asystencją, ale która – na wzór Chrystusa – jest dzieleniem życia z ubogimi, aby wędrować z nimi w kierunku pełnego wyzwolenia²²⁹. Służba tym, którzy są na progu Kościoła i których trzeba prowadzić do Eucharystii. W wielu krajach, taka perspekty-

²²⁵ Por. J.G. Mesa Angulo. *Aportes para visualizar un horizonte pastoral para el diaconado permanente en América Latina, hacia el tercer milenio*. W: CELAM. *I Congreso de diaconado permanente*. Lima, sierpień 1998. Dokument roboczy.

²²⁶ Pewna liczba zadań zostanie, oczywiście, zarezerwowana diakonowi przez prawo kanoniczne, ale one nie wyczerpują całej działalności diakona.

²²⁷ Kursywa nasza.

²²⁸ R. Pagé. *Diaconat permanent et diversité des ministères. Perspectives du droit canonique*. Montréal 1998 s. 61.

²²⁹ Por. V. Gerardi. *El diaconado en la Iglesia*. W: CELAM. *I Congreso de diaconado permanente* s. 8, który nawiązuje do pierwszego międzynarodowego kongresu odbytego w Turynie w 1977 r.

wa jest bardzo obecna w refleksji odpowiedzialnych za formację diakonów oraz widzi się rozwój wśród diakonów duchowości i duszpasterstwa „służby miłości”. Właściwa postać diakona powinna w ten sposób powoli wyłonić się spośród różnych posług i wyrazić się za pośrednictwem pewnego sposobu działania – w duchu służby – sposobu, który wszyscy mają urzeczywistniać, ale także przez przyjęcie naznaczone przez niektóre zadania lub szczególne funkcje, które bardziej uwidaczniają Chrystusa-Sługę.

Wydaje się jednak, że zostało już uznane, iż ewolucja posługi diakonatu powinna być ujmowana zawsze w łączności z konkretnymi potrzebami wspólnoty chrześcijańskiej. Niektóre Kościoły zdadzą sobie sprawę z potrzeby zapewnienia jej szerokiego rozwoju. Inne natomiast będą wymagać od diakonów wypełnienia innych zadań niż te wyżej wymienione – można pomyśleć o tych zadaniach, które przyczyniają się do animacji duszpasterskiej parafii i małych wspólnot chrześcijańskich. Istotnym celem pasterzy, natchnionym przez św. Pawła, jest to, „aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12-13). W służbie biskupa i jego prezbiterium diakon powinien, w sposób, który mu odpowiada, iść tam, gdzie wymaga tego troska duszpasterska.

Rozdział VII

Teologiczne ujęcie diakonatu w perspektywie Soboru Watykańskiego II

Teologiczne ujęcie diakonatu w perspektywie Soboru Watykańskiego II musi wyjść od tekstów soborowych, przeanalizować ich recepcję, a następnie jak zostały pogłębione w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, uwzględnić fakt, że przywrócenie diakonatu dokonało się w zróżnicowany sposób w okresie posoborowym, a przede wszystkim zwrócić szczególną uwagę na wahania o charakterze doktrynalnym, które jak uparty cień towarzyszyły różnym stanowiskom duszpasterskim. Różne i zróżnicowane aspekty wymagają dzisiaj podjęcia wysiłku wyjaśnienia teologicznego. W niniejszym rozdziale zamierzamy przyczynić się do tego wyjaśnienia w następujący sposób. Określimy najpierw źródła i racje, które czynią z teologicznej i eklezjalnej tożsamości diakonatu (stałego i przejściowego) autentyczną *quaestio disputata* w określonych aspektach; sprecyzujemy teologię posługi diaconońskiej, która może stanowić ogólną i pewną podstawę, zdolną do zainspirowania jego owocnej odnowy (*recreation*) we wspólnotach chrześcijańskich.

I. Teksty Soboru Watykańskiego II i nauczania posoborowego

W tekstach soborowych, w których wprost wspomina się o diakonacie (por. KL 35; KK 20, 28, 29, 41; DKW 17; DB 15; KO 25; DM 15, 16), Sobór Watykański II nie zamierzał rozstrzygnąć żadnego z problemów diskutowanych w auli soborowej, ani dostarczyć ściśle doktrynalnego usystematyzowania. Jego prawdziwe zainteresowanie dotyczyło przywrócenia diakonatu stałego w perspektywie otwartej na wielorakie zastosowania praktyczne. Być może, dlatego w tekstach zauważa się pewne fluktuacje teologiczne, zależnie od miejsca lub kontekstu, w którym mówi się o diakonacie. Zarówno na poziomie priorytetów duszpasterskich, jak również obiektywnych trudności doktrynalnych, teksty odzwierciedlają zróżnicowanie akcentów teologicznych, których nie da się łatwo zintegrować.

Diakonat był następnie przedmiotem rozwoju i nawiązań w innych dokumentach posoborowego nauczania Kościoła: Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (1967 r.), Konstytucja apostolska *Pontificalis romani recognitio* (1968 r.), Motu proprio *Ad pascendum* (1972 r.) Pawła VI; nowy *Codex Iuris Canonici* (1983 r.) i *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1992, 1997 r.)²³⁰. Te nowe dokumenty przedłużają podstawowe elementy określone przez Sobór Watykański II, a niekiedy dodają sprecyzowania o znaczeniu teologicznym, eklezjalnym lub duszpasterskim; jednak nie wszystkie mówią o nim w takiej samej perspektywie, ani nie posiadają takiego samego znaczenia doktrynalnego²³¹. Dlatego teologiczne ujęcie diakonatu w perspektywie Soboru Watykańskiego II domaga się uwzględnienia możliwej relacji między wahaniem doktrynalnymi oraz różnorodnością ujęć teologicznych diakonatu, które można spotkać w propozycjach posoborowych.

II. Konsekwencje sakramentalności diakonatu

Jak zostało wyżej powiedziane (rozdz. IV), traktowanie diakonatu jako rzeczywistości sakramentalnej jest doktryną najpewniejszą i najbardziej spójną z praktyką eklezjalną. Jeśli zakwestionowałoby się jego sakramentalność, to diakonat stanowiłby formę posługi opartą tylko na chrzcie; miałby charak-

²³⁰ Por. AAS 59:1967) s. 697-704; 60:1968) s. 369-373; 64:1973) s. 534-540; *Codex Iuris Canonici*. Città del Vaticano 1983 (= KPK); *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano 1997 (= KKK).

²³¹ Dotyczy to dwóch ostatnich dokumentów: Kongregacja Wychowania Katolickiego. *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* (22 II 1998 r.); Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (22 II 1998 r.). Według kard. P. Laghiego, *Ratio fundamentalis* jest dokumentem „o charakterze wyjątkowo pedagogicznym, a nie doktrynalnym”; według kard. D. Castrillóna, *Directorium* „zamierza ukazać linie praktyczne” (OsRom 1998 r. z 11 marca s. 6-7).

ter funkcjonalny, a Kościół mógłby swobodnie decydować o jego przywróceniu bądź zwieszeniu, jak również o jego konkretnej konfiguracji; posiadałby o wiele szerszą wolność działania niż ta, jaka jest mu przyznana w odniesieniu do sakramentów ustanowionych przez Chrystusa²³². Odrzucając zatem sakramentalność, doprowadziłoby się do zlikwidowania zasadniczych motywów, które czynią z diakonatu kwestię teologicznie dyskusyjną. Jednak takie odrzucenie spowodowałoby nas na margines linii wyznaczonej przez Sobór Watykański II. Uwzględniając sakramentalność diakonatu, trzeba będzie podjąć inne problemy dotyczące teologii diakonatu.

1. Włączenie diakonatu w Chrystusa

Diakon jest rzeczywistością sakramentalną, dlatego musi ostatecznie być zakorzeniony w Chrystusie. Kościół, zakorzeniony w samej darmości trynitarnej, nie posiada – sam z siebie – możliwości ustanowienia sakramentów, ani nadawania im skuteczności zbawczej²³³. Ten fundament chrystologiczny diakonatu stanowi konieczne stwierdzenie teologiczne dla jego sakramentalności. Ponadto, pozwala zrozumieć różne dążenia teologii, aby związać diakonat bezpośrednio z samym Chrystusem (zarówno w relacji z posłaniem apostołów²³⁴, jak i z umywaniem nóg w czasie Ostatniej Wieczerzy)²³⁵. Nie zakłada to, że trzeba utrzymywać, iż sam Chrystus „ustanowił” bezpośrednio diakonat jako stopień sakramentalny. W jego konkretnym i historycznym wyrażeniu Kościół

²³² „Christus, «sedens ad dexteram Patris» et Spiritum Sanctum in Suum effundens corpus, quod est Ecclesia, iam operatur per sacramenta a Se instituta ad Suam gratiam communicandam (...). Efficaciter gratiam efficiunt quam significant propter Christi actionem et per Spiritus Sancti virtutem” (KKK 1084).

²³³ „Sunt efficacia quia in eis Ipse Christus operatur: Ipse est qui baptizat, Ipse est qui in Suis agit sacramentis ut gratiam communicet quam sacramentum significat (...). Hic est sensus affirmationis Ecclesiae: sacramenta agunt ex opere operato (...) id est, virtute salvifici operis Christi, semel pro semper adimpleti” (KKK 1127-1128).

²³⁴ Por. KKK 1536: „Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius Apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: Episcopatum, presbyteratum et diaconatum”.

²³⁵ Jeśli chodzi o zastosowanie tekstu o umywaniu nóg do diakonów, por. *Didascalia* XVI 13; H. Wasserschleben. *Die irische Canonensammlung*. Leipzig 1885 s. 26: „Diaconus [fuit] Christus, quando lavit pedes discipulorum”. Por. Rahner, Vorgrimler. *Diaconia in Christo* s. 104. Ostatnio W. Kasper zaproponował, aby widzieć w umywaniu nóg apostołom i słowach Jezusa w J 13, 15 „die Stiftung des Diakonats”. W: *Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft*. „Diaconia in Christo” 32:1997 H. 3-4 s. 22. Rzeczywiście, cały fragment Mk 10, 43-45 jest cytowany w *Didascalia* (III 13) odnośnie do diakonów. Ze swej strony, św. Ignacy Antiocheński uważa, że diakonom została powierzona „służba Jezusa Chrystusa” (Magn. 6, 1), a św. Polikarp zachęca ich do postępowania w prawdzie Pana, który stał się *diaconos* wszystkich (Fil. 5, 2).

odegrał decydującą rolę. Było to uznane pośrednio, dzisiaj w mniejszościowej opinii, która utożsamiała ustanowienie Siedmiu (Dz 6, 1-6) z pierwszymi diakonami²³⁶. Wykazały to studia egzegetyczne i teologiczne nad całością rozwoju historycznego oraz stopniowym procesem zróżnicowania posług i charyzmatów aż do utrwalenia się trójpodziału: biskup, prezbiter i diakon.²³⁷ Roztropny język Soboru Trydenckiego (*divina ordinatione*) i Soboru Watykańskiego II (*divinitus institutum [...] iam ab antiquo [...]*)²³⁸ odzwierciedla niemożliwość całkowitego utożsamienia działania Chrystusa i Kościoła w relacji do sakramentów, jak również do złożoności faktów historycznych.

2. „Charakter” sakramentalny diakonatu i „upodobnienie” do Chrystusa

Sobór Watykański II nie stwierdza bezpośrednio niczego odnośnie do charakteru sakramentalnego diakonatu; czynią to natomiast dokumenty posoborowe. Mówią one o „nieusuwalnym charakterze” związanym z kondycją trwałej służby (*Sacrum diaconatus ordinem*, 1967 r.) lub o nieusuwalnej „pieczęci”, która upodabnia do Chrystusa „diakona” (KKK 1997 r.).²³⁹ Doktryna „charakte-

²³⁶ Aktualna dyskusja egzegetyczna na temat Dz 6, 1-6 jako początku diakonatu sięga tekstów patrystycznych: św. Ireneusz (II w.) (*Adversus haereses* I 26, 3; III 10) widzi w wyświęceniu „Siedmiu” początek diakonatu; św. Jan Chryzostom (ok. 400 r.) (*In Acta Apostolorum* 14, 3: PG 60, 115 n.) nie uważa „Siedmiu” za diakonów, chociaż interpretuje ich zadanie jako święcenia i uczestniczenie w posłaniu apostołskim. Ta druga opinia została przyjęta przez Synod *in Trullo* (692 r.), synod, który dla Kościoła prawosławnego ma wartość soboru powszechnego; por. *Concilium Quinisextum* kan. 16 (Mansi XI 949).

²³⁷ Rozróżnienie między trzema stopniami było jasne w epoce poapostolskiej; być może, po raz pierwszy dokonuje go św. Ignacy Antiocheński (Ad Trall. 3, 1). Na ten temat por. E. Dassmann. *Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden*. Bonn 1994; E. Cattaneo. *I ministeri della Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*. Milano 1997.

²³⁸ „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur” (KK 28 z odniesieniami do Soboru Trydenckiego: DS 1765: „(...) in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines (...) ab ipso Ecclesiae initio (...)” oraz DS 1776: „(...) hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris (...)”).

²³⁹ „Non tamquam merus ad sacerdotium gradus est existimandus, sed indelebile suo caractere ac precipua sua gratia insignis ita locupletatur, ut qui ad ipsum vocentur, si mysteriis Christi et Ecclesiae stabiliter inservire possunt” (Paweł VI. *Sacrum diaconatus ordinem*. AAS 59:1967 s. 698). „Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat sigillo (=charactere) quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est «diaconus», id est, omnium minister” (KKK 1570). „Prout gradus Ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat. Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum (...)” (*Ratio fundamentalis* 7. W takiej mierze, w jakiej kan. 1008 KPK, odnosi się także do diakonatu, może być również stwierdzony jego nieusuwalny charakter.

ru" diakońskiego jest spójna z sakramentalnością diakonatu i stanowi bezpośrednie zastosowanie tego, co Sobór Trydencki stwierdza na temat sakramentu święceń w jego całości.²⁴⁰ Opiera się na świadectwach tradycji teologicznej;²⁴¹ umacnia wierność Boga wobec Jego darów, zakłada niepowtarzalność sakramentu i trwałą stałość w służbie eklezjalnej.²⁴² Nadaje w końcu diakonatowi tę nośność teologiczną, która nie może być sprowadzona do rzeczywistości czysto funkcjonalnej. Jednak taka doktryna stawia pewne pytania, które wymagają dalszych wyjaśnień teologicznych: jak rozumieć zastosowanie do diakona rozróżnienia „essentia, non gradu tantum”, które konstytucja *Lumen gentium* (art. 10) wprowadza między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem urzędowym?²⁴³ Jak dalej sprecyzować, w ramach jedności sakramentu, specyfikę charakteru diakonatu w jego odrębnej relacji do charakteru prezbiteratu i episkopatu? Jakie środki zastosować w każdym przypadku w celu symbolicznego rozróżnienia odrębnego upodobnienia do Chrystusa?

Sobór Watykański II nie odwołuje się do terminologii upodobnienia, ale używa powściągliwych wyrażen, do których jest włączona sakramentalność²⁴⁴. Mówi także o szczególnym uczestnictwie w posłaniu i łasce najwyższego Kapłana²⁴⁵. W motu proprio *Ad pascendum* (1972 r.) diakon stały jest uważany za znak lub sakrament samego Chrystusa²⁴⁶. *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się do klasycznej terminologii upodobnienia, łącząc ją z doktryną

²⁴⁰ „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest: merito sancta Synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, Novi Testamenti sacerdotes temporarium tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exercent” (Sobór Trydencki. DS 1767).

²⁴¹ Por. Tomasz z Akwinu. *In IV Sententiarum* d. 7 q. 2 ad 1; tenże. *Summa theologiae* III q. 63 a. 3.

²⁴² Chociaż nie wspomina bezpośrednio o doktrynie „charakteru” w odniesieniu do diakonatu, *Directorium* stwierdza: „Sacra Ordinatio, semel valide recepta, numquam evanescit. Amissio tamen status clericalis fit iuxta normas iure canonico statutas” (nr 21).

²⁴³ *Directorium* (nr 28) mówi o „istotnej różnicy”, jaka zachodzi między posługą diakona przy ołtarzu i każdą inną posługą liturgiczną. Nie odsyła jednak do KK 10, ale do KK 29: „Constat eius diaconiam apud altare, quatenus a sacramento ordinis effectam, essentialiter differre a quolibet ministerio liturgico, quod pastores committere possint christifidelibus non ordinatis. Ministerium liturgicum diaconi pariter differt ab ipso ministerio sacerdotali”.

²⁴⁴ „ (...) gratia sacramentali roborati” (KK 29); „ (...) gratiam sacramentalem diaconatus (...)” (DM 16).

²⁴⁵ „Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo particeps sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi, qui misterii Christi et Ecclesiae servientes (...)” (KK 41).

²⁴⁶ „Daconatus permanens (...) signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare” (Paweł VI. *Ad pascendum*. AAS 64:1972 s. 536).

charakteru²⁴⁷. Jesteśmy więc wobec dalszego rozwoju tekstów soborowych, konsekwencji bezpośredniej relacji diakona z Chrystusem na mocy sakramentu święceń. Pozostaje do sprecyzowania, jakie jest jego znaczenie.

3. Działanie diakoniskie „in persona Christi (Capitis)”?

Techniczne wyrażenie „in persona Christi (Capitis)” jest używane w różnym znaczeniu w tekstach Soboru Watykańskiego II. Stosuje się je w odniesieniu do posługi biskupiej, traktowanej zarówno w jej całości, jak i w jednej z jego własnych funkcji²⁴⁸; szczególnie znaczące jest zastosowanie go do posługi eucharystycznej ze strony kapłaństwa urzędowego (prezbiteratu) jako najwyższego wyrażenia tej posługi²⁴⁹, ponieważ przewodniczenie i konsekrowanie Eucharystii należy do jego wyłącznej kompetencji²⁵⁰. Perspektywa jest o wiele szersza w innych tekstach, w których wyrażenie może objąć całe działanie

²⁴⁷ W relacji do KK (art. 41) i DM (art. 16) KKK mówi: „Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat sigillo («charactere») quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est «diaconus», id est, omnium minister” (nr 1570). *Ratio fundamentalis* łączy upodobnienie z wylaniem Ducha i określa je poprzez upodobnienie go do kondycji Chrystusa jako Sługi wszystkich: „Diaconatus confertur per peculiarem effusionem Spiritus (ordinationis), quae in recipientis persona specificam efficit configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium (...) is [diaconus] enim, prout unicus ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi (...). Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod sacro ordine auctos configurat Christo (...)” (nr 5, 7).

²⁴⁸ Sakramentalność episkopatu zakłada, że „Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant” (KK 21). W innych miejscach używa się formuł analogicznych jak: „Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam” (KK 25); „potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur” (KK 27); „munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi” (DA 2); „oves suas in nomine Domini pascunt” (DB 11).

²⁴⁹ W KK, odnośnie do istotnego rozróżnienia między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem urzędowym, mówi się o tym ostatnim, że „potestate sacra, qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert” (art. 10); dalej KK stwierdza odnośnie do kapłanów, że „suum verum munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes (...) unicum sacrificium (...) repraesentant” (art. 28). W równoważny sposób DP stwierdza, że „praesertim in sacrificio Misse, presbyterii personam specialiter gerunt Christi” (art. 13).

²⁵⁰ Wiążąc *in persona Christi* z wyłącznością kapłańską konsekrowania Eucharystii została uwypuklona w dokumentach posoborowych. Synod Biskupów z 1971 r. stwierdza, że „solus sacerdos in persona Christi agere valet ad praesidendum et perficiendum sacrificale convivium”; List Kongregacji Nauki Wiary *Sacerdotium ministeriale* z 1983 r. kładzie nacisk, aby „munus tam grave conficiendi mysterium eucharisticum adimplere valeant [episcopi et presbyteri] (...) ut ipsi (...) non communitatis mandato, sed agant in persona Christi” (AAS 75:1983 s. 1006). Zostało

urzędowe kapłana jako personifikację Chrystusa Głowy lub czynić aluzję do innych konkretnych, odrębnych funkcji²⁵¹. Jednak nigdy w tekstach soborowych nie stosuje się tego wyrażenia do funkcji związanych z posługą diakonańską. Ten sposób wyrażania się pójdzie jednak dalej w dokumentach posoborowych²⁵². Stanowi to dzisiaj motyw rozbieżności między teologami (szczególnie w tym, co dotyczy reprezentowania Chrystusa „Głowy”), z powodu różnego znaczenia, jakie wyrażenie ma w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i w propozycjach teologicznych.

to przypomniane w KPK z 1983 r.: „minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus” (kan. 900 § 1).

²⁵¹ „Presbyteri, unctione Spiritus Sancti, sepeciali caractere signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant” (DP 2). Wyrażenie równoważne z DP (nr 12) idzie w tym samym kierunku: „ (...) omnis sacerdos, suo modo, ipsius Christi personam gerat”. Całość posługi prezbitera jest objęta odniesieniami w DM 39 („Presbyteri personam Christi gerunt (...) in triplici sacro munere”) i w KK 37 („illos, qui ratione sacri sui muneris personam Christi gerunt”). W KL konkretyzuje się ono w przewodniczeniu celebracji eucharystycznej: „Immo preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest (...), dicuntur” (nr 33). Jeśli chodzi o dokumenty posoborowe, to w adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI stosuje formułę do posługi ewangelizacji: „Cum episcopis in ministerium evangelizationis consociantur [...], ii qui per sacerdotalem ordinationem personam Christi gerunt” (nr 67). Jan Paweł II stosuje to wyrażenie, odnosząc się do specyficznej posługi pojednania w sakramencie pokuty: „Sacerdos, paenitentiae minister (...) agit in persona Christi” (*Reconciliatio et paenitentia* art. 29); według adhortacji *Pastores dabo vobis* (1992 r.), kapłan reprezentuje Chrystusa Głowę, Pasterza i Oblubienicę Kościoła: „ (...) connectuntur cum «consecratione», quae eorum propria est eosque ad Christum, Ecclesiae Caput et Pastorem configurat; vel cum «missione» vel ministerium presbyterorum proprio, quod eos habiles efficit et instruit ut fiant «Christi Sacerdotis aeterni viva instrumenta» et ad agendum provehit «Ipsius Christi nomine et persona» (...)” (nr 20); „Presbyter, per sacramentalem hanc consecrationem, configurantur Christo Iesu quatenus Capiti et Pastori Ecclesiae (...)” (nr 21); „sacerdos ergo advocatur ut sit imago vivens Iesu Christi, Ecclesiae sponsi: remanet ipse quidem semper communitatis pars (...), sed vi eiusdem configurationis ad Christum Caput et Pastorem, ipse presbyter positus est in eiusmodi relatione sponsali erga propriam communitatem” (nr 22).

²⁵² KPK stosuje formułę do całego sakramentu święceń, a więc i do diakonatu: „Sacramento ordinis (...) consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplendi, Dei populum pascant. Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus” (kan. 1008-1009. W wypowiedzi Jana Pawła II znajduje się idea personifikacji zastosowana do Chrystusa Sługi (por. przypis 256). *Directorium* z 1998 r. woli formułę „w imieniu Chrystusa” w odniesieniu do posługi eucharystycznej diakona („nomine ipsius Christi, inservit ad Ecclesiam participem reddendam fructuum sacrificii sui” – nr 28) i w relacji do diakonii miłości („Vi sacramenti ordinis diaconus (...) munera pastoralia participat (...) quae participatio, utpote per sacramentum peracta, efficit ut diaconi populum Dei inserviant nomine Christi” – nr 37).

Jeśli to wyrażenie stosuje się do całości sakramentu święceń, jako specyficznego uczestniczenia w potrójnym *munus* Chrystusa, to wtedy można by powiedzieć, że diakon działa *in persona Christi (Capitis)* (lub inne określenia równoważne specyficznemu „reprezentowaniu” Chrystusa w posłudze diakońskiej), aby ukonstytuować stopień tego sakramentu. Dzisiaj wielu teologów idzie w tym kierunku, który – jako spójny z sakramentalnością – znajdowałby oparcie w niektórych dokumentach Urzędu Nauczycielskiego i w niektórych kierunkach teologicznych. Ci natomiast, którzy ograniczają wyrażenie do samych funkcji „kapłańskich”, szczególnie funkcji przewodniczenia i konsekrowania Eucharystii, nie stosują go do diakona i uważają taką opinię za wzmocnioną przez ostatnią redakcję *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1997 r.).

Rzeczywiście, w ostatecznej redakcji numeru 875 w *Katechizmie* wyrażenie *in persona Christi Capitis* nie jest stosowane do diakońskich funkcji służby²⁵³. W tym przypadku zdolność działania *in persona Christi Capitis* wydaje się być zarezerwowana biskupom i prezbiterom. Czy to oznacza definitywne wykluczenie? Opinie teologiczne nie są zgodne w tym względzie. W pewien sposób, w numerze 875 *Katechizmu* powraca się do języka Konstytucji *Lumen gentium* (nr 28), Dekretu *Presbyterorum ordinis* (nr 2 – posługa prezbitera) oraz *Lumen gentium* (nr 29 – potrójna diakonia). Z drugiej strony, inne teksty *Katechizmu Kościoła Katolickiego* zdają się stosować wyrażenie do całości sakramentu święceń²⁵⁴, uznając najważniejszą rolę biskupów i prezbiterów²⁵⁵. Znajdujemy się zatem wobec różnych tendencji, trudnych do zharmonizowania, które ściśle odzwierciedlają się w różnych koncepcjach diakonatu. Także zakładając, że jest teologicznie poprawne rozumienie posługi diakońskiej jako działania *in persona Christi (Capitis)*, pozostaje jeszcze do sprecyzowania to, co charakteryzuje jego własny sposób uobecniania Chrystusa (*specificum*), różny od posługi biskupa i posługi prezbitera.

4. „*In persona Christi Servi*” jako specyfika diakonatu?

Takie ujęcie polega na zaakcentowaniu aspektu „służby” w spojrzeniu na reprezentowanie Chrystusa „Sługi” jako na właściwą charakterystykę lub szczególnie wyróżniający element diakonatu. Takie spojrzenie pojawia się w naj-

²⁵³ „Ab Eo [Christo] episcopi et presbyteri missionem et facultatem («sacram potestatem») agendi *in persona Christi Capitis* accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in «diaconia» liturgiae, verbi et caritatis (...)» (KKK 875).

²⁵⁴ „Per ordinationem recipitur capacitas agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae (...)» (KKK 1581); „Sacramento ordinis, cuius munus est, nomine et in persona Christi Capitis, in communitate servire” (KKK 1591); „In ecclesiali ministri ordinati servitio, Ipse Christus, Ecclesiae Suae est praesens, quatenus Caput Sui corporis (...)» (KKK 1548).

²⁵⁵ „Per ministerium ordinatum, praesertim Episcoporum et presbyterorum, praesentia Christi, tamquam Capitis Ecclesiae, in communitate credentium, visibilis fit” (KKK 1549).

nowszych dokumentach²⁵⁶ i w niektórych studiach teologicznych. Jednak trudności nie wynikają z podstawowego znaczenia kategorii służby w odniesieniu do każdej posługi wynikającej ze święceń, ale z tego, że czyni się z niej kryterium specyficzne posługi diakańskiej. Czy można rozdzielić „bycie głową” i „służbę” w reprezentowaniu Chrystusa, aby z każdej z tych dwóch funkcji uczynić zasadę specyficznego rozróżnienia. Chrystus, Pan, jest równocześnie Sługą najwyższym i Sługą wszystkich²⁵⁷. Posługi biskupa²⁵⁸ i prezbitera, właśnie w ich funkcji przewodniczenia i reprezentowania Chrystusa Głowy, Pasterza i Oblubieńca Kościoła, ukazują także Chrystusa Sługę²⁵⁹ oraz wymagają tego, by były spełniane jako służba. Dlatego okazuje się problematyczne rozdzielenie, które ustala jako kryterium wyróżniające diakonatu jego wyłączne reprezentowanie Chrystusa jako Sługi. Każda posługa, oparta na święceniach, musi być traktowana jako służba²⁶⁰, dlatego chodzi o to, by zaznaczyć, iż w diakonacie osiąga dominujące znaczenie i szczególną nośność. Aby uniknąć tutaj pozbawionych równowagi zastosowań teologicznych, trzeba uwzględnić zarazem jedność osoby Chrystusa, jedność sakramentu święceń oraz symboliczny charakter reprezentatywnych pojęć (głowa, sługa, pasterz, oblubieniec).

²⁵⁶ Na przykład *Ratio fundamentalis* kładzie nacisk na równoczesne upodobnienie diakona „cum Christo, Domino et Servo omnium” i uważa je za „specificum sacramentale Christi Servi” (nr 5). Jan Paweł II stwierdził: „Diakon na swoim stopniu uosabia Chrystusa Sługę Ojca, uczestnicząc w potrójnej funkcji sakramentu święceń” (16 marca 1985 r.; *Insegnamenti* VIII/1, s. 649).

²⁵⁷ Ten sam tekst św. Polikarpa (Ad Phil. 5, 2: Funk I, 300), który LG (nr 29) i *Ratio fundamentalis* (nr 5) stosują do diakonów, traktuje Chrystusa jako Pana i Sługę (*minister*): „Misericordes, seduli, incedentes iuxta veritatem Domini, qui omnium minister factus est”.

²⁵⁸ W odniesieniu do biskupów LG (nr 24) deklaruje: „Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris *diakonia* seu ministerium significanter nuncpatur” (por. Dz 1, 17,25; 21, 19; Rz 11,13; 1 Tm 1, 12).

²⁵⁹ Por. Adhort. apost. *Pastores dabo vobis*: „Christus est Ecclesiae Caput, sui scilicet Corporis. «Caput» est eo modo quidem novo et sibi proprio modo, «servum» scilicet significandi, prout ab Ipsius verbis evincitur (Mc 10, 45) (...). Quod servitium seu «ministerium» plenitudinem sui attingit per mortem in cruce acceptam, id est per totale sui donum, in humilitate et amore (Phil 2, 7-8) (...). Autoritas autem Christi Iesu Capitis eadem est ac Ipsius servitium, donum, totalis deditio, humilis atque dilectionis plena, erga Ecclesiam. Idque in perfecta erga Patrem obedientia. Ille enim, unicus veruque est afflicto et dolens Domini servus, idemque Sacerdos et Hostia seu Victima”.

²⁶⁰ KKK stwierdza: „Intrinsece coniuncta naturae sacramentali ministerii ecclesialis est *eius indoles servitii*. Ministri etenim, prorsus dependentes a Christo qui missionem praebet et auctoritatem, vere sunt «servi Christi» ad imaginem Christi qui libere propter nos «formam servi» (Phil 2,7) accepit. Quia verbum et gratia quorum sunt ministri, eorum non sunt, sed Christi qui illa eis pro aliis concredidit, ipsi libere omnium fient servi” (nr 876).

5. Specyficzne „funkcje” diakońskie?

Sobór Watykański II i dokumenty posoborowe przypisują diakonom różne i zróżnicowane funkcje w różnych środowiskach, czyli – jak stwierdza Konstytucja *Lumen gentium* (nr 29) – *in diaconia liturgiae, verbi et caritatis*. Nie zawierają one refleksji nad faktem, że wszystkie te zadania i funkcje mogą być spełniane (jak dzieje się dzisiaj w wielu wspólnotach) przez chrześcijan, którzy nie otrzymali żadnych święceń diakońskich. Tymczasem, według Dekretu *Ad gentes* (nr 16), zdaje się istnieć „posługa rzeczywiście diakońska” uprzednia w stosunku do święceń, które byłyby tylko umocnieniem, ścisłym złączeniem z ołtarzem i udzieleniem większej skuteczności sakramentalnej²⁶¹. Takie stwierdzenie potwierdza wątpliwości niektórych w odniesieniu do sakramentalności diakonatu. Jak uznać taką sakramentalność, jeśli nie łączy się z nią żadna specyficzna *potestas* podobna do tej, której udzielają prezbiterat i episkopat? To stwierdzenie staje się także motywem, dzięki któremu niektóre Kościoły lokalne uzasadniają swoją nieufność i swoją negatywną postawę w stosunku do ustanowienia diakonatu stałego – dlaczego wprowadzać takie święcenia, jeśli te same funkcje mogą być wypełniane przez świeckich i przez posługi świeckie, w sposób być może skuteczniejszy i sprawniejszy w swoim funkcjonowaniu? Jest to zatem problem teologiczny o reperkusjach praktycznych i duszpasterskich, którego Sobór Watykański II wprost nie podejmuje i który należy przeanalizować w perspektywie eklezjologii komunii (por. wyżej, część IV). Sobór dąży do tego, aby każda *potestas sacra* w Kościele miała oparcie sakramentalne; dlatego nie uznaje za nieodzowne odwołanie się do tradycyjnego rozróżnienia między „władzą święceń” i „władzą jurysdykcji”²⁶².

²⁶¹ „Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur (...) per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expellant” (DM 16).

²⁶² II Sobór Watykański nie używa wyrażenia *potestas iurisdictionis* i tylko Dekret *Presbyterorum ordinis* mówi o *sacra potestas ordinis* (nr 2). Jednak *Nota explicativa* do Konstytucji *Lumen gentium* stwierdza w odniesieniu do konsekracji biskupiej: „In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas suprema auctoritate adprobata. Huiusmodi ulterior norma ex natura rei requiritur, quia agitur de muneribus quae a pluribus subiectis, hierarchice ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent” (nr 2). Na temat różnych interpretacji dotyczących *potestas sacra*, por. P. Krämer. *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*. Trier 1973 s. 38 n.; A. Celeghin. *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*. Brescia 1987.

W każdym razie, nie przeszkodziło to, by pojawiło się ono w dokumentach posoborowych²⁶³. Te wahania może wyjaśniają przedłużanie się pytania: co „może robić” diakon, czego nie mógłby robić świecki?

II. Diakonat w perspektywie episkopatu jako „plenitudo sacramenti ordinis”

Sobór Watykański II stwierdził w jasny i autentyczny sposób sakramentalność episkopatu, traktując go jako „pełnię sakramentu święceń” (KK 21)²⁶⁴. Odwrócenie perspektywy, które zakłada takie stwierdzenie, nie czyni z „pełni” biskupiej motywu, aby pozbawić jego własnej spójności prezbiterat i diakonat, jakby ich sens ograniczał się tylko do bycia etapami przygotowawczymi do episkopatu. Uczestnicząc w jedynym kapłaństwie Chrystusa i w posłaniu zbawczym, prezbiterzy współdziałają z biskupami, zależąc od nich w duszpasterskim wypełnianiu posługi²⁶⁵. Chodzi o to, by następnie zobaczyć, jak powinno się rozumieć teologicznie diakonat w tej samej perspektywie.

1. Jedność sakramentu święceń

Stwierdzenie jedności sakramentu święceń może być uważane za należące do wspólnego dziedzictwa teologicznego; nastąpiło to w chwili (wiek XII i następane), w której postawiono problem sakramentalności różnych stopni święceń²⁶⁶. Ta jedność została utrzymana przez Sobór Watykański II, gdy mówi o różnych stanach, wśród nich o diakonacie, w których wypełnia się posługa kościelna²⁶⁷. Trudności nie wyłaniają się w odniesieniu do stwierdzenia takiej jedności, ale odnośnie do właściwej drogi teologicznej w celu jej uzasadnienia.

²⁶³ KPK, kan. 966, rozróżnia między *potestas ordinis* i *facultas eandem exercendi*.

²⁶⁴ „Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudine conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur” (KK 21). Relacja doktrynalna rozumie wyrażenie zastosowane w wersji końcowej (*plenitudo sacramenti*) jako „totalis omnis partes includens” (AS III/1 s. 238). KK uważa biskupów za „ad imaginem summi et aeterni Sacerdotis, Pastoris et Episcopi (...) ad plenitudinem sacerdotii electi” (nr 41).

²⁶⁵ „Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honore coniuncti sunt et vi sacramenti ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis (...) consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti. Muneris unici Mediatoris Christi (1 Tim 2, 5) participes in suo gradu ministerii (...) presbyteris, ordinis episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium (...)” (KK 28).

²⁶⁶ Liczne odniesienia w: L. Ott. *Das Weibesakrament*. Freiburg i. Br. 1969. Sobór Trydencki (por. DS 1763-1778) mówi o „sakramencie święceń”, wychodząc od założenia jego jedności, jak w przypadku chrztu i bierzmowania (por. DS 1767).

²⁶⁷ „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercentur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur” (KK 28).

Tradycyjnie ta jedność była uzasadniana na gruncie odniesienia do sakramentu Eucharystii, przy poszanowaniu różnych sposobów właściwych dla każdego stopnia²⁶⁸. Sobór Watykański II zmodyfikował perspektywy i sf rmułowania. Stąd konieczność szukania innej drogi uzasadnienia. Mogłaby ona polegać na przyjęciu za punkt odniesienia refleksji o episkopacie jako „pełni” sakramentu święceń i podstawy jego jedności.

2. „Profil” lub „spójność” diakonatu

Istnieje rozumienie teologiczne posługi konsekrowanej, pojętej jako „hierarchia”, które zostało zachowane na Soborze Watykańskim II i w późniejszych dokumentach²⁶⁹. Prowadzi ono do doktryny różnych „stopni” święceń. Tutaj diakoni stanowią stopień „niższy” w stosunku do biskupów i prezbiterów w ramach skali hierarchicznej²⁷⁰. Jedność wewnętrzna sakramentu święceń sprawia, że każdy stopień *suo modo* uczestniczy w potrójnym *munus* należącym do posługi, w schemacie zstępujących stopni, w którym stopień najwyższy obejmuje i przekracza całą rzeczywistość oraz funkcje stopnia niższego. „Uczestniczenie” hierarchiczne i stopniowe w tym samym sakramencie uzależnia posługę diakona od biskupa i prezbitera.

Trudność z nadaniem diakonatowi (stałemu) własnego profilu i spójności w tym schemacie hierarchicznym przyczyniła się do zaproponowania innych interpretacji. Oczywiście, nie wydaje się zgodne z tekstami soborowymi traktowanie episkopatu, prezbiteratu i diakonatu jako trzech rzeczywistości całkowicie autonomicznych, przeciwstawnych czy równoważnych. Jedność sakramentu święceń zostałaby poważnie naruszona, a to nie pozwoliłoby rozumieć diakonatu jako „pełni” sakramentu. Dlatego niektóre współczesne ujęcia teologiczne nawiązują do tradycji starożytnych źródeł i obrzędów święceń, w których diakonat jawił się *ad ministerium «episcopi»*. Bezpośrednie odniesienie diakonatu do posługi biskupiej²⁷¹ czyniłoby z diakonów naturalnych współpracowników

²⁶⁸ Por. Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*. Suppl. q. 37 a. 2: „ (...) distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum [...]”.

²⁶⁹ Por. KK: „Sacerdotium ministeriale seu hierarchicum” (nr 10). KKK umieszcza pod tytułem: „Hierarchica Ecclesiae constitutio” doktrynę na temat posługi kościelnej, którą wyklada w numerach: 874-896.

²⁷⁰ „In gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi” (LG 29). Wraz z zawieszeniem innych stopni za pośrednictwem listu apostolskiego *Ministeria quaedam* (1972 r.), diakonat staje się faktycznie ostatnim stopniem.

²⁷¹ W *Directorium* mówi się wprost o „uczestniczeniu” w posłudze biskupiej: „Fundamentum obligationis consistit in ipsa participatione ministerii episcopalis, quae sacramentum ordinis et missionem canonicam conferetur” (nr 8). Dalej przestrzega się przed możliwym pozbawieniem

biskupa; zakładałoby to u nich możliwość spełniania (a to jest najważniejsze) zadań w zakresie ponadparafialnym i diecezjalnym.

W takim przypadku pozostaje do jeszcze lepszego ukazania relacja diakonatu (stałego) z prezbiteratem. Według jednych, zarówno prezbiterzy, jak i diakoni, znajdowałoby się na poziomie symetrycznym w relacji do pełni sakramentu, którą konstituuje posługa biskupia. Wskazywałaby na to starożytna praktyka święceń (diakon mógł być wyświęcony na biskupa, nie przechodząc koniecznie przez prezbiterat, a świecki mógł stać się prezbiterem, nie przechodząc przez diakonat)²⁷². Chodzi o fakty historyczne, które należy uwzględnić w chwili opracowywania dzisiaj profilu eklezjologicznego diakonatu. Jednak nie wydaje się teologicznie uzasadnione wykluczanie diakonów od wszelkich funkcji polegających na pomocy kapłanom i współpracy z nimi²⁷³, szczególnie z całością „prezbiterium”²⁷⁴. W tym względzie hipoteza „kolegium diakańskiego”²⁷⁵, podobnego do „prezbiterium” i w komunii z nim, wymaga większego pogłębienia teologicznego. Teksty soborowe i posoborowe praktycznie nie mówią nic na temat takiej możliwości²⁷⁶. Natomiast niektóre współczesne re-

„relatio directa et immediata, quam quilibet diaconus cum proprio episcopo habere debet” (nr 11).

²⁷² Por. M. Andrieu. *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques de Moyen-Âge*. RSR 21: 1947 s. 90-120.

²⁷³ Odnośnie do relacji z biskupami, *Ratio fundamentalis* mówi o „zależności” w wypełnianiu funkcji; odnośnie do relacji z kapłanami, mówi o „szczególnej” relacji: „Diaconi, cum ecclesiasticum ministerium in inferiore gradu participant, in sua potestate exercenda necessario ex Episcopis pendent prout plenitudine sacramenti ordinis habentibus. Praeterea, necessitudine peculiarem cum presbyteris ineunt, quippe in communionem quorum ad populum Dei servendum sunt vocati” (nr 8).

²⁷⁴ „[Diaconii] populo Dei, in communionem cum episcopo eiusque presbyterio, inserviunt” (KK 29). Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (nr 23), które aplikuje decyzje soborowe kładzie akcent na podporządkowanie władzy biskupa i kapłana: „Quae omnia munera in perfecta cum episcopo eiusque presbyterio communionem exsequenda sunt, videlicet sub auctoritate episcopi et presbyteri, qui eo loci fidelium curae praesunt”. W *Caeremoniale Episcoporum* (1985, nr 24) mówi się w odniesieniu do diakonów: „Spiritus Sancti dono roborati, episcopo eiusque presbyterio adiumentum praestant in ministerio verbi, altaris et caritatis”.

²⁷⁵ Diakoni nie mogą być członkami rady kapłańskiej (por. KK 28; DB 27; DP 7; KPK, kan. 495 § 1). Zostało to potwierdzone w *Directorium*: „Nequeunt tamen esse membra consilii presbyterialis, quia ipsum exclusive presbyterium repraesentat” (nr 42).

²⁷⁶ *Directorium* (nr 8) przypomina „braterstwo sakramentalne”, które łączy diakonów, znaczenie więzi miłości, modlitwy, jedności, współdziałania, odpowiedzialność wspólnych spotkań, ale nie mówi o możliwości kolegialnego „ordo diaconorum” oraz przestrzega przed niebezpieczeństwem „korporacjonizmu”, który w przeszłości przyczynił się do zaniku diakonatu stałego: „Diaconi, vi ordinis accepti, fraternitate sacramentalis inter se uniti sunt (...). Praestat ut diaconi, consentiente episcopo et ipso episcopo praesente aut eius delegato, status temporibus congre-

fleksje teologiczno-duszpasterskie podkreślają, że perspektywa kolegium diakańskiego przyczyniłaby się do umocnienia profilu eklezjalnego wymaganego przez posługę, która zakłada wymóg stałości (diakonat stały)²⁷⁷.

3. Włożenie rąk „non ad sacerdotium (...)”

Według Konstytucji *Lumen gentium* (nr 29), diakoni otrzymują włożenie rąk *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*. W tym punkcie Sobór Watykański II odsyła do tekstu: *Statuta Ecclesiae antiqua*²⁷⁸, którego sformułowanie pozostało aż do dzisiaj w *Pontyfikale Rzymskim*²⁷⁹. Jednak sformułowanie wywodzi się z *Traditio apostolica* (II-III w.), gdzie jest obecna specyfikacja, której brakuje w tekstach soborowych (*in ministerio «episcopi»*)²⁸⁰. Jest ponadto kontrowersyjna interpretacja właściwego sensu takiej różnicy w obecnej teologii diakonatu²⁸¹. Najpierw zatrzymamy się nad tym, co wydaje się być wykluczone w takim sformułowaniu (*sacerdotium*). Następnie przedstawimy to, co wydaje się być w nim stwierdzone (w relacji do *ministerium*).

gentur (...). Ad Episcopum loci spectat inter diaconos in dioecesi operantes spiritum communionis alere, evitando ne ille «corporativismus» efformetur, qui praeteritis saeculis tantopere ad diaconatum permanentem evanesendum influxit”.

²⁷⁷ „Specifica vocatio diaconi permanentis stabilitatem in hoc ordine supponit. Fortuitus igitur transitus ad presbyteratum diaconorum permanentium, non uxorum vel viduorum, rarissima exceptio semper erit, quae admitti non poterit, nisi graves et speciales rationes id suadeant” (*Directorium* 5).

²⁷⁸ Konstytucja *Lumen gentium* (nr 29) odsyła do *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* III 2 (wyd. Funk, *Didaskalia* II 103); *Statuta Ecclesiae antiqua* 37-41 (Mansi 3, 954) (w rzeczywistości chodzi o *Statuta Ecclesiae antiqua* 4 [Mansi 3, 951]). Tekst ze *Statuta* 92 (4) (CCL 148, 181) mówi: „Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur”.

²⁷⁹ Por. *Pontyfikał rzymsko-germański* (950 r.). T. 1. Città del Vaticano 1963 s. 24. W aktualnym *Pontyfical Romanum* (Editio Tipica 1968, 1989) znajdują się następujące wyrażenia: „Misją diakona jest pomaganie biskupowi i jego kapłanom (episcopo eiusque presbyterio adiumentum) w służbie słowa, ołtarza i miłości”. Diakon jest wyświęcany „do służby Kościołowi (ad ministerium Ecclesiae)” i „dla okazania pomocy stanowi kapłańskiemu (in adiutorium ordinis sacerdotalis)”. W modlitwie konsekuracyjnej przypomina się, że apostołowie „wybrali siedmiu mężczyzn, aby pomogli im w codziennej służbie”. Trzeba zauważyć, że prezbiterowi stawia się następujące pytanie: „Czy chcesz stać się prezbiterem, współpracownikiem biskupów w kapłaństwie, aby służyć ludowi Bożemu i prowadzić go pod przewodnictwem Ducha Świętego”.

²⁸⁰ Wersja łacińska (L) mówi: „In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur” (Sch 11bis, 58).

²⁸¹ Jest kontrowersyjna także interpretacja dana przez komisję soborową: „Verba desumuntur ex Statutis Eccl. Ant. (...) et significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari” (AS III/8 s. 101).

Diakonat nie jest *ad sacerdotium*. Jak interpretować to wykluczenie? W sensie ścisłym *sacerdotium* urzędowe, tradycyjnie zostało połączone z władzą *conficiendi Eucharistiam*²⁸², *offerendi sacrificium in Ecclesia*²⁸³ lub *consacrandi verum corpus et sanguinem Domini*²⁸⁴. Na ścisłej więzi między kapłanem i Eucharystią opierała się w ciągu wieków równość sakramentalna biskupów i prezbiterów w ich kondycji „kapłańskiej”²⁸⁵ oraz przypisanie tylko pochodzeniu jurysdykcyjnemu rozróżnienia między nimi²⁸⁶. Ta sama racja sprawiałaby, że diakoni nie są wyświęceni *ad sacerdotium*, uwzględniając w odniesieniu do nich niemożliwość przewodniczenia i konsekrowania Eucharystii, gdyż ta władza jest zarezerwowana wyłącznie „kapłanom”. Czy takie zacieśnienie zakłada także, że diakonat jest wykluczony od *sacerdotium* rozumianego tym razem w sensie mniej ścisłym? Faktycznie, Sobór Watykański II usytuował relacje między kapłaństwem urzędowym i Eucharystią w szerszym kontekście, a mianowicie w kontekście eklezjologii skoncentrowanej na Eucharystii, widzianej jako *totius vitae christianae fons et culmen*²⁸⁷ oraz kapłaństwie urzędowym, którego konstytutywna relacja z Eucharystią opiera się na szerszej *potestas sacra*, także jeśli chodzi o inne *munera* urzędowe²⁸⁸. Jeśli całkowicie wykluczy się diakonat z „kapłaństwa” we wszystkich znaczeniach tego słowa, wtedy trzeba będzie przemyśleć na nowo jedność sakramentu święceń jako „kapłaństwa

²⁸² „Et utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus” (Sobór Laterański IV [1215 r.]. DS 802; por. *Traditio apostolica* 4).

²⁸³ „Forma sacerdotii talis est: «Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis»” (Sobór Florencki [1439 r.]. DS 1326).

²⁸⁴ „Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi” (Sobór Trydencki [1563 r.]. DS 1771; por. także 1764).

²⁸⁵ „ (...) distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo, sic est ordo sacerdotum. Et ideo, cum ordinatur, accipiunt calicem cum vino et patenam cum pane, potestatem accipientes consecrandi corpus et sanguinem Christi” (Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*. Suppl. q. 37 a. 2).

²⁸⁶ „ (...) episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum (...) ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum; unde, cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo” (Tomasz z Akwinu. *In IV Sententiarum* d. 24 q. 3 a. 2 sol. II).

²⁸⁷ KK 11. Stwierdzenie o centralnym znaczeniu Eucharystii powraca wielokrotnie: „In sanctissima [...] Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continentur” (DP 5); „Celebrationem eucharisticam, fontem vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae” (DE 15); „Ut celebratio Eucharistici Sacrificii centrum sit et culmen totius vitae communitatis christianae” (DB 30).

²⁸⁸ „Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert” (KK 10).

urzędowego, czyli hierarchicznego" (por. KK 10), jak również użycie kategorii „kapłańskich” dla spójnego i całościowego określenia sakramentu. Tutaj można zauważyć różne tendencje w tekstach soborowych, w późniejszym rozwoju i w wysiłkach teologicznego rozumienia diakonatu.

Z jednej strony, teksty Soboru Watykańskiego II, które bezpośrednio nawiązują do diakonatu, nie stosują do niego kategorii kapłańskich, ale raczej kategorie służebne²⁸⁹. Na tej samej linii sytuują się sprecyzowania, wprowadzone w ostatniej redakcji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, która jasno rozróżnia – w ramach jedyne go sakramentu święceń – stopień uczestniczenia kapłańskiego (episkopat i prezbiterat) oraz stopień służby (diakonat), który wyklucza stosowanie pojęcia *sacerdos* do diakonów²⁹⁰. Jednak, gdy Sobór Watykański II mówi w perspektywie jedyne go sakramentu święceń, wtedy wydaje się traktować kategorie „kapłańskie” jako powszechne i rozciągać je ponad rozróżnienie między *sacerdotium* i *ministerium*. Dzieje się tak w przypadku Konstytucji *Lumen gentium* (ur. 10), która stwierdza różnicę istoty, a nie tylko stopnia między powszechnym kapłaństwem wiernych i kapłaństwem urzędowym, czyli hierarchicznym²⁹¹. W takim samym znaczeniu, gdy mówi o duchowości różnych stanów życia w Konstytucji *Lumen gentium* (art. 41), Sobór wydaje się przypisywać bezpośrednią rolę diakonom w całości różnych posług (należy odnotować, że w tym czasie święcenia niższe nie zostały jeszcze zlikwidowane), przypisując im szczególne uczestniczenie w posłaniu i łasce najwyższego

²⁸⁹ Por. KL 35 (szafarz kompetentny – wyrażenie, które obejmuje także diakonów); KK 20 („auditoribus (...) diaconis”); KK 28 („ministerium ecclesiasticum (...) diaconi”); KK 29 („ad ministerium”); KK 41 („ministri, imprimis diaconi”); DKW 17 („institutum diaconatus”); DB 15 („diaconi, qui ad ministerium ordinati”); KO 25 („clericos omnes (...) qui ut diaconi”); DM 15 („munera (...) diaconorum”); DM 16 („salutis ministros in ordine (...) diconorum (...) ordo diaconatus”).

²⁹⁰ „Doctrina catholica, in liturgia, Magisterio et constanti Ecclesiae explicita praxi, agnoscit, duos gradus participationis ministerialis existere sacerdotii Christi: episcopatum et presbyteratum. Diaconatus ad illos adiuuandos atque ad illis seruiendum destinatur. Propterea verbum *sacerdos* designat, in usu hodierno, Episcopos et presbyteros, sed non diaconos. Tamen doctrina catholica docet, gradus participationis sacerdotalis (Episcopatum et presbyteratum) et gradum servitii (diaconatum) conferri, hos omnes tres, actu sacramentali qui «ordinatio» appellatur, id est, sacramento ordinis” (KKK 1554). *Ratio fundamentalis* także unika stosowania do diakonatu terminologii kapłańskiej: „Ad eius plenam veritatem pertinet esse participatio specifica et repraesentatio ministerii Christi (...) manuum impositio diacono non est «ad sacerdotium sed ad ministerium», id est non ad celebrationem eucharisticam sed ad servitium (...) is [diaconus] enim, prout unici ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi” (nr 4-5).

²⁹¹ „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant” (KK 10).

Kapłana²⁹². *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r., w kan. 1008-1009, włącza diakonów do *sacri ministri*, którzy są uzdalniani przez swoją konsekrację do wypełniania funkcji pasterskiej wobec ludu Bożego i spełniania *pro suo quisque gradu* funkcji nauczania, uświęcania i rządzenia *in persona Christi Capitis*²⁹³.

Uwzględniając to, nie należy się dziwić, widząc, że wysiłki posoborowe zmierzające do teologicznego zrozumienia diakonatu są naznaczone napięciami wywołanymi faktem objęcia diakonatu kategoriami kapłańskimi bądź wykluczenia z nich. Dopóki diakonat był prostym stopniem, aby przystąpić do kapłaństwa, takie napięcia wydawały się do przyjęcia. Od chwili, w której stał się diakonatem stałym i skonsolidował się jako rzeczywistość rozwijająca się w wielu Kościołach²⁹⁴, napięcia teologiczne bardziej zaznaczyły się i rozwinęły w różnych kierunkach.

Opierając się na jedności sakramentu święceń i na przekonaniu o wierności tekstom soborowym i posoborowym, niektórzy kładą nacisk na jedność sakramentu i stosują do diakonatu zasady teologiczne, które w odpowiedniej proporcji odnosiłyby się do trzech stopni sakramentu; zachowują – z pewnymi odcieniami – jego rozumienie i ogólną nazwę jako *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum* (KK 10); byłoby to poręczone przez użycie lingwistyczne starożytnej tradycji kościelnej²⁹⁵. W tej logice argumentacyjnej, diakonat jest rzeczywistością sakramentalną, która zakłada różnicę *essentia, non gradu*

²⁹² „Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi” (KK 41). W odniesieniu do tego tekstu, KKK w miejsce „najwyższy Kapłan” stosuje „Chrystus”: „Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali participant” (nr 1570).

²⁹³ „Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant” (kan. 1008). „Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et dionatus” (kan. 1009). W języku KPK zostaje uprzywilejowane wyrażenie *sacri ministri*, aby oznaczyć wiernych, którzy otrzymali święcenia sakramentalne. Z jednej strony jego wyrażenia są bardziej lakoniczne niż wyrażenia Soboru Watykańskiego II i nie cytują KK 29; z drugiej, mimo zacieśnienia „pro suo gradu”, wykracza ono poza bezpośrednie teksty Soboru Watykańskiego II, gdy chodzi o zastosowanie pojęcia *in persona Christi Capitis*.

²⁹⁴ Por. dane zamieszczone w rozdz. VI.

²⁹⁵ Por. np. Tertulian. *De exhortatione castitatis* 7, 5 (CCL 319, 94), gdzie biskupi, kapłani i diakoni stanowią *ordo sacerdotalis* lub *sacerdotium*. Leon Wielki, *Epistula* 12, 5; 14, 3 n. (PL 54, 652, 672 n.), który dodaje także subdiakonów jako członków *ordo sacerdotalis*, Optat z Milevi, *Contra Parmen.* I 13 (Sch 412, 200), dla którego diakoni stanowią część „trzeciego kapłaństwa” („Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?”); Hieronim. *Epistula* 48, 21 (CSEL 54, 387) („Episcopi, presbyteri, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici”).

tantum (KK 10) w relacji do kapłaństwa powszechnego wiernych. Dlatego, stwierdzenie, według którego diakonat jest *non ad sacerdotium*, wykluczałoby tylko szczególne cechy dotyczące konsekracji eucharystycznej (i sakramentu pokuty)²⁹⁶. Jednak z powodu swojej integracji w jedynym sakramencie święceń, jego szczególnej relacji z posługą eucharystyczną, jego znaczenia „kapłańskiego”, rozumianego w sensie szerokim, dotyczącego *munera* nauczania i rządzenia, jak również jego specyficznego udziału w posłaniu i łasce najwyższego kapłana, diakonat powinien być włączony do „kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego”, różnego od „kapłaństwa powszechnego” wiernych.

Inne jeszcze tendencje kładą silny nacisk na rozróżnienie wyrażone w formule *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*. W logice argumentacyjnej przeciwnej w stosunku do poprzedniej, dąży się do wykluczenia z rozumienia diakonatu wszelkich sformułowań lub pojęć kapłańskich. Równocześnie do wartościowuje się takie rozróżnienie, uznając je za decydujący krok do przekroczenia ściśle „kapłańskiego” rozumienia sakramentu święceń. Zakładałby on trzy stopnie, z których dwa (episkopat i prezbiterat) należałyby do *sacerdotium*, a jeden (diakoniat) byłby tylko *ad ministerium*. W taki sposób unika się teologicznego rozumienia diakona jako kapłana (prezbitera), którego kompetencje byłyby – jeszcze – ograniczone. Pozwala to równocześnie na przyznanie mu bardziej spójnej tożsamości jako posługi Kościoła. Pozostaje jednak do sprecyzowania jego tożsamość w świetle Konstytucji *Lumen gentium* (nr 10), ponieważ – jako rzeczywistość sakramentalna – diakonat jest niesprowadzalny do funkcji, służb i posług wynikających z chrztu.

4. „(...) *sed ad ministerium (episcopi)*”

Niektóre studia teologiczno-duszpasterskie na temat diakonatu (stałego) dostrzegają w określeniu *in ministerio episcopi*²⁹⁷ uzasadniony motyw, aby wskazywać na jego bezpośrednią więź z posługą biskupią²⁹⁸. Zachowując tę więź²⁹⁹, Sobór Watykański II złagodził siłę, jaką miał on w *Traditio apostolica*, stwierdzając, że diakonat był tylko *ad ministerium*, to znaczy służbę na rzecz ludu, wypełnianą w środowisku liturgii, słowa i miłości, w komunii z bisku-

²⁹⁶ Por. Sobór Trydencki. DS 1764.

²⁹⁷ Por. wyżej, przypis 280.

²⁹⁸ Także KKK (nr 569), który cytuje formułę z *Traditio apostolica*, jak KK (nr 19), uwypukla fakt, że tylko biskup wkłada ręce na diakona w chwili święceń jako znak szczególnej więzi z nim: „Pro diacono ordinando, solus Episcopus manus imponit, ita significans diaconum in muneribus suae diaconiae Episcopo speciatim annecti”.

²⁹⁹ „ (...) episcopos, qui manus ministerii sui vario gradu, variis subjectis in Ecclesia legitime tradiderunt” (KK 28).

pem i z jego prezbiterium³⁰⁰. Jan Paweł II akcentuje ten wymiar służby ludowi Bożemu³⁰¹. Jednak, przystępując do sprecyzowania nośności teologicznej wyrażenia *ad ministerium [episcopii]* i możliwej integracji diakonatu z posługą sukcesji apostołowej, wracają oni w pewien sposób do już przypomnianych różnic. Także w tym przypadku teksty soborowe i posoborowe okazują się bardzo dwuznaczne.

W świetle Konstytucji *Lumen gentium* (art. 20 i 24), zostało potwierdzone, że biskupi są następcami apostołów w przedłużaniu pierwszego posłania apostołowego aż do końca czasów³⁰². Ze swej strony, Konstytucja *Lumen gentium* (nr 28) wydaje się obejmować także diakonów, idąc po linii sukcesji, która przedłuża posłanie Chrystusa w posłaniu apostołów, w posłaniu biskupów i w posłaniu urzędu kościelnego³⁰³. *Katechizm Kościoła Katolickiego* definiuje sakrament święceń w jego trzech stopniach jako „sakrament posługi apostołowej”³⁰⁴. Opierając się na takich tekstach, mimo ich wahań terminologicznych (posługa „kościelna”, „apostołowa”)³⁰⁵, można by traktować diakonat jako część integrującą posługi, opartej na sukcesji apostołowej. Byłoby to spójne z jednością sakramentu święceń, z jego ostatecznym fundamentem w Chrystusie i z własnym udziałem diakonów w posłaniu, który apostołowie i ich następcy otrzymali od Chrystusa³⁰⁶.

³⁰⁰ „Gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in comunione cum episcopo eiusque presbyterio, inserviunt” (KK 29). *Directorium* mówi o pomocy „biskupom” i „kapłanom”: „Sic diaconus auxiliatur et inservit episcopis et presbyteris, qui semper praesunt liturgiae, previgilant super doctrinam et moderantur Populum Dei” (nr 22).

³⁰¹ „W tym starożytnym tekście «posługa» jest sprecyzowana jako «służba na rzecz biskupa»; Sobór kładzie nacisk na służbę ludowi Bożemu” (Jan Paweł II. *Insegnamenti* XVII/2 s. 1000).

³⁰² „Inter varia illa ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, teste traditione, praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio recurrentem, apostolici seminis traduces habent (...). Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores” (KK 20); „Episcopi, utpote Apostolorum successores, a Domino [...] missionem accipiunt” (KK 24). W tym samym sensie por. DS 1768, 3061; KKK 1555.

³⁰³ „Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Jo 10, 36), consecrationis missionisque per apostolos suos, eorum successores, videlicet episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt. Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur” (KK 28).

³⁰⁴ „Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: episcopatum, presbyteratum et diaconatum” (KKK 1536).

³⁰⁵ Por. także wyrażenie „kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne” (KK 10).

³⁰⁶ „Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi” (DA 2; por. KK 19).

Ten wniosek nie jest jednak podzielany przez tych, którzy uważają, że jest różnicą jakościową rozróżnienie między *sacerdotium* i *ministerium* oraz przypisują decydujące znaczenie ostatnim modyfikacjom *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 1154) (gdzie pojęcie *sacerdos* zostaje zarezerwowane biskupom i prezbiterom), w których widzą przekroczenie tego, co zostało powiedziane wcześniej i kluczowe odniesienie dla przyszłego rozwoju. Posługa apostołska jest rozumiana jako kontynuacja „diakonii” Chrystusa, której nie można oddzielić od jego „kapłaństwa”: ofiara kapłańska, którą składa ze swego życia, rzeczywiście stanowi Jego służbę diakańską dla zbawienia świata. W tym sensie, „diakonia”, czyli służba, charakteryzuje *munus* pasterzy (biskupów) ludu Bożego³⁰⁷ i nie byłoby rzeczą odpowiednią przedstawiać diakonów jako szczególnych spadkobierców diakańskiego wymiaru posługi. Diakonat powinien zostać uznany za apostołski co do swojego fundamentu, a nie co do swojej natury teologicznej. Oznaczałoby to tyle samo, co powiedzieć, że posługa apostołska powinna być ograniczona do „kapłanów”³⁰⁸ (biskupów i prezbiterów), podczas gdy diakoni stanowiliby część posługi „kościelnej”³⁰⁹, a w konsekwencji powinni być uważani za pomocniczych współpracowników sukcesji apostołskiej, której – rygorystycznie biorąc – nie stanowiliby części.

5. Diakonat jako funkcja pośrednicząca lub „*medius ordo*”?

Przypisanie diakonatowi stałemu funkcji pośredniczącej, czy też pomostowej między hierarchią i ludem pojawiło się już w interwencjach wygłoszonych w auli soborowej i w wyjaśnieniu podanym przez komisję soborową³¹⁰. Choć nie została przyjęta przez teksty końcowe, taka idea jakoś odzwierciedlała się w sposobie dalszego postępowania w Konstytucji *Lumen gentium* (art. 29). Tekst mówi o diakonach na końcu III rozdziału, jako niższym stopniu hierarchii, zanim w IV rozdziale podejmie zagadnienie świeckich. Ten sam sposób postępowania jest obecny w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* (art. 16). Samo wyrażenie *medius ordo*, zastosowane wprost do diakonatu (stałego), znajdu-

³⁰⁷ „Munus autem illud quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris «diaconia» seu ministerium significanter nuncupatur” (KK 24).

³⁰⁸ Por. Sobór Trydencki: „Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi” (DS 1764); „sacerdotium visibile et externum” (DS 1771); „tam sancti sacerdotii ministerium (...) ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent” (DS 1765); „alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur” (DS 1772).

³⁰⁹ Por. KK 29.

³¹⁰ Na przykład, bp P. Yü Pin uważał, że diakoni stali mogliby spełniać funkcję „pontis seu mediationis inter hierarchiam et christifideles” (AS II/2 s. 431); w taki sam sposób komisja soborowa przyjęła ideę, że diakoni żonaci mogą stanowić „quasi pontem” między duchowieństwem i ludem (AS III/1 s. 267).

je się w tylko w motu proprio *Ad pascendum* (1972 r.) i jest przedstawione jako sposób zastosowania życzeń i intencji, które doprowadziły do Soboru Watykańskiego II³¹¹. Idea została szeroko rozpowszechniona w teologii współczesnej i zapoczątkowała różne sposoby ujmowania tej funkcji pośredniczącej: między duchowieństwem i świeckimi, między Kościołem i światem, między kultem i życiem codziennym, między zadaniami charytatywnymi i Eucharystią, między ośrodkiem i marginesem wspólnoty chrześcijańskiej. W każdym razie idea ta zasługuje na pewne sprecyzowanie teologiczne.

Byłoby błędem teologicznym utożsamienie diakonatu jako *medius ordo* z rodzajem pośredniej rzeczywistości (sakramentalnej?) między ochrzczonymi i wyświęconymi – jego przynależność do sakramentu święceń jest doktryną pewną. Teologicznie biorąc, diakon nie jest „świeckim”. Sobór Watykański II traktuje go jako członka hierarchii i *Kodeks Prawa Kanonicznego* traktuje go jako *sacer minister* lub *clericus*³¹². Jest pewne, że na diakonie spoczywa spełnianie pewnego zadania pośredniczenia, ale nie byłoby teologicznie poprawne uczynienie z tego zadania wyrazu jego natury teologicznej lub jego specyfiki. Nie można przy tym ignorować niebezpieczeństwa, że eklezjologiczne określenie diakonatu i jego instytucjonalizacja duszpasterska jako *medius ordo* doprowadzą do usankcjonowania i zaakcentowania, z powodu tej samej funkcji, rozbieżności, którą zamierzano zlikwidować.

Te sprecyzowania teologiczne nie zakładają całkowitego odrzucenia wszelkich funkcji pośredniczących diakonatu. Idea znajduje swoje oparcie w świadectwach tradycji kościelnej³¹³. W pewien sposób odzwierciedla się ona w stanowisku eklezjologicznym, którą obecne prawodawstwo kanoniczne (KPK z 1983 r.) przypisuje diakonom między misją świeckich i misją kapłanów. Z jednej strony, diakoni (stali) żyją w świecie ze swoim świeckim stylem życia (choć istnieje możliwość diakonatu stałego religijnego) i z niektórymi

³¹¹ „Concilium denique Vaticanum II optatis et precibus suffragatum est, ut diaconatus permanens, ubi id animarum bono conduceret, instaretur veluti medius ordo inter superiores ecclesiae hierarchiae gradus et reliquum populum Dei, quasi interpret necessitatum ac votorum christianorum communitatum, instimulator famulatus seu diaconiae Ecclesiae apud locales christianas communitates, signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare” (Paweł VI. *Ad pascendum*. AAS 64:1972 s. 536).

³¹² „Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel prelatore personali pro cuius servitio promotus est” (KPK kan. 266). por. także kan. 1008-1009, do których nawiązuje *Directorium* z 1998 r.: „Per impositionem manuum et consecrationis precem ipse minister sacer et hierarchiae membrum constituitur. Haec condicio ipsius statum theologicum et iuridicum in Ecclesia determinat” (nr 1).

³¹³ Por. Hipolit. *Traditio apostolica* 4, 8, 21, 24 (funkcja pomostu między popołem i ludem chrześcijańskiej); Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae* III q. 82 a. 3 ad 1 („diaconi sunt inter sacerdotes et populum”).

„przyzwoleniami”, które nie (zawsze) dotyczą wszystkich duchownych i kapłanów³¹⁴. Z drugiej zaś, są pewne funkcje, w których są połączeni razem diakoni i kapłani oraz w których mają takie samo pierwszeństwo w stosunku do świeckich³¹⁵. Nie oznacza to, że diakoni mogą wypełniać całkowicie wszystkie funkcje, które spoczywają na kapłanach (Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych). Jednak, poza niektórymi wyjątkowymi przypadkami, ogólnie rzecz biorąc stosuje się do diakonów to, co *Kodeks Prawa Kanonicznego* postanawia w odniesieniu do „duchownych” w ogólności (por. kan. 273 n.).

IV. Diakonat w „eklezjologii komunii”

Chociaż teksty Soboru Watykańskiego II stanowią jej podstawę, to począwszy od Synodu Biskupów z 1985 r. szerzej rozwinęła się tak zwana „eklezjologia komunii”³¹⁶. Dzięki takiej eklezjologii, następuje sprecyzowanie znaczenia Kościoła jako „powszechnego sakramentu zbawienia” (por. KK 1), który znajduje w komunii Boga trynitarnego źródło i wzór eklezjalny dla wszelkiego dynamizmu zbawczego. „Diakonia” stanowi jego historyczną realizację. Chodzi teraz o zintegrowanie w „diakonii”, która spoczywa na całym ludzie Bożym, konfiguracji sakramentalnej, którą ona przyjmuje w posłudze diakonatu.

1. „Munera” diakonatu – wielość funkcji i wabania co do pierwszeństwa

Konstytucja *Lumen gentium* (art. 29) wylicza i określa funkcje diakańskie w dziedzinie liturgii (gdzie przyznaje się diakonom funkcje przewodniczenia),

³¹⁴ Mogą więc żenić się (kan. 281 § 3), nie są zobowiązani do noszenia stroju kościelnego (kan. 284), ani wstrzymywać się od podjęcia funkcji publicznych w środowisku cywilnym (kan. 285, § 3) lub administrowania dobrami świeckimi (kan. 285 § 4); mogą poświęcić się interesom i handlowi (kan. 286) oraz czynnie należeć do partii politycznych i stowarzyszeń związkowych (kan. 287 § 2; por. kan. 288). Jeśli chodzi o sprecyzowania na ten temat, por. *Directorium* nr 7-14.

³¹⁵ Na przykład: zdolność wypełniania władzy rządzenia lub jurysdykcji z racji świętych święceń (kan. 129); otrzymania zadań, których wypełnienie wymaga władzy święceń lub władzy rządzenia (kan. 274 § 1), chociaż nie mogą być wikariuszami generalnymi ani biskupami (kan. 475); diakoni mogą być mianowani sędziami diecezjalnymi (kan. 1421 § 1), a także jedynym sędzią (kan. 1425 § 4); mogą także udzielać niektórych dyspens (kan. 89; kan. 1079 § 2) lub asystować na podstawie ogólnej władzy przy zawieraniu małżeństw (kan. 1111 n.); są zwyczajnymi szafarzami chrztu (kan. 861 § 1), Komunii (kan. 910 § 1) i wystawienia Najświętszego Sakramentu (kan. 943); mogą wszędzie przepowiadać (kan. 764), a homilia jest im zarezerwowana, tak jak kapłanom (kan. 767 § 1).

³¹⁶ Por. *Zukunft aus der Kraft des Konzil. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*. Freiburg i. Br. 1986; W. Kasper. *Theologie und Kirche*. Mainz 1987 s. 272-289 (rozdz. *Kirche als Communio*).

słowa i miłości, włączając do tej ostatniej zadania administracyjne³¹⁷. Dekret *Ad gentes* (art. 16) podaje inny porządek: posługa słowa, zarządzanie wspólnotami i miłością³¹⁸. Natomiast *Sacrum diaconatus ordinem* wskazuje na jedenaście zadań, z których osiem należy do dziedziny liturgicznej (która pozostaje uprzywilejowana), chociaż mają niekiedy charakter uzupełniający. Zadania charytatywne i społeczne są spełniane w imieniu hierarchii oraz obejmują także obowiązek wspierania apostołatu świeckich³¹⁹. *Kodeks Prawa Kanonicznego* zajmuje się szczegółowo władzami i zadaniami własnymi diakonów; zaznacza się tam możliwość udzielenia diakonom udziału w wypełnianiu *cura pastoralis* w parafii³²⁰. W odniesieniu do tekstów soborowych (KK 29; KL 35; DM 16), *Katechizm Kościoła Katolickiego* przedłuża znane już wyliczenie w relacji do życia liturgicznego (z bezpośrednim wspomnieniem asystencji biskupowi i prezbiterom), do życia duszpasterskiego oraz do zadań charytatywnych i społecznych³²¹. *Ratio fundamentalis* przedstawia posługę diakańską jako wypełnianie trzech *munera* w świetle specyficznej „diakonii”, wyliczając *munus*

³¹⁷ „In diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei (...) inserviunt (...) fidelium cultui et orationi praesidere (...) caritatis et administrationis officiis dediti” (KK 29). Komisja soborowa podaje następujące wyjaśnienie: „Indicantur officia diaconorum in primis modo generali, brevi sed gravi sententia, in triplici campo, scilicet «in diaconia liturgiae, verbi et caritatis»: quod deinde magis specificatur per «caritatis et administrationis officia»” (AS III/1 s. 260). Akcent położony na wymiar charytatywny pojawia się także w wyjaśnieniu, podanym przez tę samą komisję, odnośnie formuły *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*: „Significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerentes, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari” (AS III/8 s. 101).

³¹⁸ „Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur, vel verbum divinum tamquam catechistae praedicantes, vel nomine parochi et episcopi dissitas communitates christianas moderantes, vel caritatem exercentes in operibus socialibus seu caritativis, per impositionem manuum inde ad apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant” (DM 16).

³¹⁹ „Ubi sacerdos deest, Ecclesiae nomine matrimoniis celebrandis assistere et benedicere ex delegatione episcopi vel parochi (...) funeris ac sepulturae ritibus praesse (...) praesidere, ubi sacerdos non adest (...) caritatis et administrationis officiis atque socialis subsidii operibus, hierarchiae nomine, prefungi (...) apostolica laicorum opera fovere et adiuvaré” (Paweł VI. *Sacrum diaconatus ordinem* 22. AAS 59:1967 s. 701 n.).

³²⁰ Na temat przypisanych zadań i problemów, które stawia kan. 517 § 2 KPK. Por. wyżej rozdz. IV przypisy 279 i 280.

³²¹ Gdy mówi o diakonach, stwierdza po prostu: „Ad diaconos pertinent, inter alia, Episcopo et presbyteris in mysteriorum divinatorum celebratione assistere, maxime Eucharistiae, eamque distribuere, Matrimonio assistere idque benedicere, Evangelium proclamare et praedicare, exsequi praesidere atque se diversis caritatis consecrare servitiis” (KKK 1570). Gdy odnosi się bezpośrednio do diakonatu stałego, cytując Dekret *Ad gentes* (nr 16), stwierdza odpowiedniość i użyteczność święceń sakramentalnych: „Viros qui in Ecclesia ministerium vere diaconale expleant sive in vita liturgica et pastoralis sive in operibus socialibus et caritativis” (KKK 1571).

docendi, munus sanctificandi (z Eucharystią jako punktem wyjścia i punktem dojścia) oraz *munus regendi* (do którego jest włączone zadanie charytatywne jako najważniejsza cecha posługi diakonńskiej)³²². *Directorium* podejmuje potrójną diakonię, o której mówi Konstytucja *Lumen gentium* (nr 29), ale modyfikując jej kolejność (słowo, liturgia, miłość). W taki sposób zachowuje diakonię słowa jako najważniejszą funkcję diakona; dowartościowuje diakonię liturgii jako wewnętrzną i organiczną pomoc dla posługi kapłańskiej oraz traktuje diakonię miłości jako inny sposób uczestniczenia w zadaniach duszpasterskich biskupa i prezbiterów³²³.

Różne funkcje, przypisane diakonatowi (stałemu) w tekstach soborowych i posoborowych, dochodzą do nas na ogół ze starożytnej tradycji liturgicznej, z obrzędów święceń i z odpowiedniej refleksji teologicznej. Otwierają się one także na współczesne sytuacje i potrzeby duszpasterskie, chociaż w tym przypadku zaznacza się w dokumentach pewna rezerwa. Na ogół uznaje się potrójną diakonię lub potrójny *munus*, która określa podstawową strukturę całości funkcji diakonńskich. W dokumentach i licznych opracowaniach teologicznych, przyznaje się pewne pierwszeństwo zadaniom charytatywnym³²⁴; byłoby jednak problematyczne traktować je jako specyficzne dla diakonatu, ponieważ właściwie odpowiadają za nie także biskupi i kapłani, którym pomagają diakoni. Ponadto, świadectwa tradycji kościelnej zachęcają do połączenia trzech funkcji w jedną całość. W takiej perspektywie można postawić w posłudze diakonńskiej różne akcenty. Może ona bardziej wyrazić się w miłości, w liturgii, jak i w ewangelizacji. Może wypełniać się w służbie związanej bezpośrednio z biskupem lub środowiskiem parafialnym. Można także zachować równocześnie diakonat stały i diakonat przejściowy, bądź zdecydować się na rzecz

³²² „Ad munus docendi (...) quidem elucet ex libri Evangelii traditione, in ipso ordinationis ritu praescripta. Diaconi munus sanctificandi impletur (...) quo pacto apparet, quomodo ministerium diaconale ex Eucharistia procedat ad eandemque redeat, nec in mero servitio sociali exhaustum possit. Munus regendi denique exercetur per dedicationem operibus caritatis (...) peculiari habito ad caritatem, quae praeeminentem diaconalis ministerii notam constituit” (*Ratio fundamentalis* 9).

³²³ „Diaconi proprium officium est Evangelium proclamare et Verbum Dei praedicare (...). Quae facultas oritur e sacramento (...). Ministerio Episcopi et, subordinate, ministerio presbyterorum, diaconus praestat auxilium sacramentale, ac proinde intrinsecum, organicum, a confusione alienum (...). Opera caritatis, dioecesana vel paroecialia, quae sunt inter primaria officia Episcopi et presbyterorum, ab his transmittuntur, secundum testimonium Traditionis Ecclesiae, servis ministerii ecclesiastici, hoc est diaconis” (*Directorium*, 24, 28, 38).

³²⁴ Na przykład: „Itaque dionatus in Ecclesia mirabiliter effloruit aimulque insigne praebuit testimonium amoris erga Christum ac fratres in caritatis operibus exsequendis, in ritibus sacris celebrandis atque in pastoralibus perfungendis muneribus” (Paweł VI. *Ad pascendum*. AAS 64:1972 s. 535).

tylko jednej formy. W jakiej mierze ta różnorodność okaże się słuszna i do przyjęcia na dłuższą metę? Będzie to zależało nie tylko od osiągniętego rozumienia teologicznego diakonatu, ale także od rzeczywistej sytuacji różnych Kościołów lokalnych.

2. Komunia w wielości posług

Konkretne urzeczywistnianie diakonatu w różnych środowiskach przyczyni się także do określenia jego tożsamości urzędowej, modyfikując – jeśli to konieczne – ramy eklezjalne, w których jego węzeł z posługą biskupa jawi się w sposób ledwo dostrzegalny, a postać prezbitera jest utożsamiana z całością funkcji urzędowych. Do takiej ewolucji przyczyni się żywa świadomość, że Kościół jest „komunią”. Jednak pytania teologiczne, dotyczące specyficznych „władz” diakonatu z trudnością, będą mogły znaleźć rozwiązanie na podstawie samej praktyki. Nie wszyscy uważają ten problem za niemożliwy do rozwiązania. Można więc śledzić różne propozycje teologii współczesnej, które starają się nadać diakonatowi solidność teologiczną, akceptację kościelną i wiarygodność duszpasterską.

Niektórzy relatywizują znaczenie kwestii „władz”. Uczynienie z niej głównej kwestii byłoby raczej rozwiązaniem redukcyjnym i wynaturzałoby prawdziwy sens posługi opartej na święceniach. Z drugiej strony, już starożytne stwierdzenie, że świecki może wypełniać zadania diakona nie przeszkodziło, że w praktyce kościelnej ta posługa była rozważana z każdego punktu widzenia jako posługa sakramentalna. Ponadto, nie byłoby nawet możliwe zarezerwowanie w szczególności biskupom i prezbiterom wyłączności odnośnie do niektórych funkcji, z wyjątkiem przypadku *potestas conficiendi Eucharistiam*³²⁵, sakramentu pokuty³²⁶ i święceń biskupów³²⁷. Inni rozróżniają między tym, co jest lub powinno być normalnym lub zwyczajnym wypełnianiem całości funkcji przypisanych diakonom, a tym, co mogłoby być traktowane jako sprawowanie nadzwyczajne przez chrześcijan³²⁸, określone jako konieczności i potrzeby duszpasterskie, nawet o charakterze trwałym. Pewna analogia mogłaby nawiązać się z normalnymi i zwyczajnymi kompetencjami biskupa w stosunku do bierzmowania (którego może udzielać także prezbiter)³²⁹ i do

³²⁵ Por. przyp. 158, 282, 283.

³²⁶ Por. przyp. 282.

³²⁷ W zwięzły sposób Konstytucja *Lumen gentium* zaznacza: „Epsicoporum est per sacramentum ordinis novos electos in corpus episcopale assumere” (nr 21).

³²⁸ Na przykład: „Minister ordinarius sacrae communionis est episcopus, presbyter et diaconus. Extraordinarius sacrae communionis minister est acolythus necnon alius christifidelis ad normam can. 203, § 3 deputatus” (kan. 910 KPK).

³²⁹ „Confirmationis minister ordinarius est episcopus; valide hoc sacramentum confert presbyter quoque hac facultate vi iuris communis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis in-

święceń prezbiteratu (które – według niektórych bulli papieskich – wydają się być dokonywane także przez prezbiterów na drodze nadzwyczajnej)³³⁰.

Inni natomiast poddają w wątpliwość także fakt, że wierny niewyświęcony wypełnia poprawnie te same *munera*, w taki sam sposób i z taką samą skutecznością jak diakon wyświęcony. Wypełniałby on *munera* własne posługi święceń w specyficznym świetle „diakonii”³³¹. Chociaż pozornie chodzi o te same funkcje, które wypełnia wierny niewyświęcony, to tym, co pozostaje decydujące, byłoby raczej „bycie” niż „robienie”. W działaniu diakońskim urzeczywistniałaby się szczególnie obecność Chrystusa Głowy i Sługi, właściwa dla łaski sakramentalnej, upodobnienie do Niego oraz wymiar wspólnotowy i publiczny zadań, wypełnianych w imieniu Kościoła. Perspektywa oparta na wierze i rzeczywistości sakramentalnej diakonatu pozwalałaby odkryć i potwierdzić jego własną specyfikę, nie w relacji do jego funkcji, ale do jego natury teologicznej i jego symbolizmu.

Zakończenie

Posługa diakońska, z punktu widzenia jej znaczenia teologicznego i jej roli eklezjalnej, stanowi wyzwanie dla świadomości i praktyki Kościoła, przede wszystkim z powodu problemów, które jeszcze dzisiaj stawia. W odniesieniu do diakonatu liczni świadkowie Tradycji przypomnieli, że Pan wybrał gesty pokornej służby, aby wyrazić i uobecnić *morphe doulou* (Flp 2, 7), którą przyjął ze względu na posłanie zbawcze. Zatem diakonat narodził się jako pomoc apostołom i ich następcom uznanym za sługi pójścia za Chrystusem. Jeśli diakonat został ustanowiony przez Sobór Watykański II jako posługa stała, to po to, aby odpowiedzieć na konkretne potrzeby (por. KK 29) lub aby udzielić łaski sakramentalnej tym, którzy spełniają funkcje diakońskie (DM 16). Jednak właściwe określenie tych potrzeb i tych funkcji we wspólnotach chrześcijańskich pozostaje do wykonania, chociaż dysponuje się już bogatym doświadczeniem Kościołów partykularnych, które po Soborze uwzględniły w swoim duszpasterstwie trwałą posługę diakonatu.

structus” (kan. 882 KPK).

³³⁰ Jeśli Konstytucja *Lumen gentium* (nr 26) uważa biskupów za „*dispensatores scrorum ordinum*”, to *Kodeks Prawa Kanonicznego* stwierdza, że „*sacrae ordinationis minister est episcopus consecratus*” (kan. 1012). Por. w tym samym sensie: DS 1326 i 1777. Jednak problem, podniesiony przez niektóre dokumenty papieskie, które wydają się udzielać prezbiterowi władzy udzielania diakonatu (por. DS 1435), a także prezbiteratu (por. DS 1145, 1146, 1290), nie wydaje się być rozstrzygnięty doktrynalnie.

³³¹ *Ratio fundamentalis* stwierdza: „*Ministerium diaconale distinctum est exercitio trium munerum, ministerio ordinato propriorum, in specifica luce diaconiae*” (nr 9).

Aktualnie w Kościele istnieje jeden sakrament święceń. Podejmując nauczanie Piusa XII³³², Sobór Watykański II stwierdza tę jedność oraz uznaje za włączony do niej episkopat, prezbiterat i diakonat. Według decyzji Pawła VI, tylko te trzy posługi, oparte na święceniach, stanowią stan duchowny³³³. Jednak roztropnie, jeśli chodzi o diakonat, Sobór mówi tylko o „łasce sakramentalnej”. Po Soborze Watykańskim II, Paweł VI³³⁴ i *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1570) nauczają, że przez święcenia diakon otrzymuje charakter sakramentu święceń. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (kan. 1008) stwierdza, że trzy posługi oparte na święceniach są wypełniane *in persona Christi Capitis*³³⁵. Według Konstytucji *Lumen gentium* (ur. 29), która przypisuje diakonowi uroczyste udzielanie chrztu (por. KL 68), kan. 861 § 1, przedstawia każdego z trzech wyświęconych jako zwyczajnych szafarzy tego sakramentu; kan. 129 przyznaje wszystkim, którzy otrzymali święte święcenia *potestas regimini*³³⁶.

Podkreśla się także różnice między posługami kapłańskimi i posługą diakańską. Stwierdzenie soborowe, według którego diakon nie jest wyświęcany do kapłaństwa, ale do posługi, zostało przyjęte przez różne dokumenty. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraźnie rozróżnia w ramach tej samej *ordinatio* – *gradus participationis sacramentalis* episkopatu i prezbiteratu oraz *gradus servitii* diakonatu (nr 1554). Rzeczywiście, diakonat, ze względu na swój sposób uczestniczenia w jedynym posłaniu Chrystusa, urzeczywistnia sakramentalnie to posłanie jako służbę pomocniczą. Jest „*icona vivens Christi Servi in Ecclesia*”, ale zachowuje, właśnie jako taki, konstytutywną więź z posługą kapłańską, której okazuje swoją służbę (por. KK 41). Diakonowi nie przypisuje się w Kościele jakiejś ogólnej służby – jego służba należy do sakramentu święceń jako ścisła współpraca z biskupem i prezbiterami, w jedności tej samej aktualizacji urzędowej posłania Chrystusa. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1554) cytuje św. Ignacego Antiocheńskiego: „Niech wszyscy szanują diakonów jak samego Jezusa Chrystusa, a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i prezbiterów jako Radę Boga i zgromadzenie apostołów; bez nich nie można mówić o Kościele”³³⁷.

³³² Por. Pius XII. *Sacramentum ordinis* 4-5. DS 3857-3861. Na temat włożenia rąk i modlitwy konsekracyjnej, por. także Grzegorz IX. *Epistula Presbyter et diaconus ad episc. Olaf de Lund*. DS 826; por. DS 1326.

³³³ Por. Paweł VI. *Ministeria quaedam*. AAS 64:1972 s. 531.

³³⁴ Paweł VI. *Sacrum diaconatus ordine*. AAS 59:1967 s. 698.

³³⁵ MKT została poinformowana, że istnieje teraz projekt rewizji tego kanonu, który zamierza odróżnić posługi kapłańskie od posługi diakańskiej.

³³⁶ Por. P. Erdö. *Der ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen*. AKKR 166:1997 s. 79-80.

³³⁷ Ignacy Antiocheński. *Ad Trall.* 3, 1. Sch 10bis, 96.

Jeśli chodzi o święcenia kobiet do diakonatu, trzeba odnotować dwa ważne wskazania, które wynikają z tego, co zostało tu przedstawione: diakonisy, o których wspomina się w Tradycji pierwotnego Kościoła – zgodnie z tym, co sugeruje obrzęd ustanowienia i spełniane funkcje – nie mogą być zwyczajnie upodobnione do diakonów; jedność sakramentu święceń, przy jasnym rozróżnieniu między posługami biskupa i prezbitera – z jednej strony, a posługą diakańską – z drugiej, jest mocno podkreślona przez Tradycję kościelną, przede wszystkim w doktrynie Soboru Watykańskiego II i w posoborowych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego. W świetle tych elementów, wyraźnie wysuniętych na pierwszy plan przez aktualne badania historyczno-teologiczne, będzie spoczywać na posłudze rozeznania, którą Pan ustanowił w Kościele, autorytatywne wypowiedzenie się w tej kwestii.

Poza wszystkimi problemami, które stawia diakonat, warto przypomnieć, że po Soborze Watykańskim II czynna obecność tej posługi w życiu Kościoła budzi, przypominając przykład Chrystusa, bardziej ożywioną świadomość wartości służby w życiu chrześcijańskim.

Thum. ks. Janusz Królikowski

Posługa diakonów stałych w Kościele według Federacji Konferencji Biskupów Azji

I. „Wskreszenie” w Kościele posługi diakonów stałych

Jedną z bardzo ważnych decyzji podjętych przez Sobór Watykański II było „wskreszenie” w Kościele posługi diakonów stałych. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* stwierdziła, iż w Kościele łacińskim w przyszłości będzie można przywrócić diakonat jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny (KK 29). Wierny Chrystusa, któremu Kościół udziela święceń diakonatu, zostaje obdarowany łaską sakramentalną (KK 29). Sobór stwierdził, iż nie tylko w Kościele łacińskim, ale również w Kościele Wschodnim należy wznowić instytucję trwałego diakonatu. Decyzja wprowadzenia w życie ogólnokościelnego postanowienia, zależy, jak stwierdzono, od kierujących poszczególnymi Kościołami partykularnymi. Rozstrzygnięcie, czy i gdzie jest potrzebne ustanowienie diakonów stałych, według dokumentów *Vaticanum II* należy do kompetencji konferencji biskupów (KK 29, DM 16). Za zgodą Biskupa Rzymu – Papieża będzie można udzielać diakonatu, stwierdzili Ojcowie Soboru, dojrzałym mężczyznom, żyjącym również w stanie małżeńskim (KK 29).

Zwrócenie uwagi przez Ojców Soboru na diakonat w *Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”* wskazuje na istotną rolę tej posługi w kontekście pierwszej ewangelizacji. W rozdziale II Dekretu, zatytułowanym „Właściwe dzieło misyjne”, w artykule – „Kształtowanie wspólnoty chrześcijańskiej” na diakonat wskazano w jednym paragrafie w dwóch akapitach:

– „Kościół z wielką radością składa dzięki za nieoceniony dar powołania kapłańskiego, którego Bóg szczerze udzielił młodzieży w narodach niedawno nawróconych do Chrystusa. Kościół bowiem zapuszcza głębokie korzenie w grupie ludzkiej, gdy różne wspólnoty wiernych wyłonią spośród siebie pełniących posługę dla zbawienia, którzy jako biskupi, kapłani i diakoni służą swoim braciom, tak że młode Kościoły uzyskują stopniowo strukturę diecezjalną z własnym duchowieństwem” (DM 16);

– „Tam, gdzie konferencje biskupów uznają za właściwe, niech będzie przywrócony diakonat jako stały stan życia, zgodnie z nauką konstytucji o Kościele. Wskazane bowiem jest, aby ludzi, którzy spełniają prawdziwie diakańską posługę, głosząc słowo Boże jako katechiści, kierując w imieniu proboszcza i biskupa rozproszonymi wspólnotami chrześcijańskimi albo praktykując miłosierdzie w działalności społecznej czy charytatywnej, wzmocnić przez przekaza-

zane w tradycji od Apostołów nałożenie rąk i ściślejsze połączyć z ołtarzem, aby skuteczniej wypełniali oni swoją posługę dzięki sakramentalnej łasce diakonatu" (DM 16).

II. Azja – kontynentem „pierwszej ewangelizacji”

Kontynentem „pierwszej ewangelizacji”, na którym znajdują się niezliczone misyjne areopagi, jest bez wątpienia Azja. Katolicy zaznaczają tu zaledwie śladową obecność. Mimo prowadzonych od kilkuset lat misji, Kościół jest tu wciąż młody. Stawia „pierwsze kroki” pośród starożytnych, „dostojnych”, w większości starszych od chrześcijaństwa religii. Azja uchodzi za kolebkę wielu religii świata. Religie Azji, potocznie określane jako religie Dalekiego Wschodu (hinduizm, buddyzm, konfucjanizm, szintoizm) oraz jako religie Bliskiego Wschodu (judaizm i islam) stanowiły i wciąż stanowią duchową siłę nadającą kształt kulturom i cywilizacjom, głęboko przenikającym kreślone przestrzenie geograficzne tego kontynentu. Paradoksem jest, iż chrześcijaństwo, które zrodziło się w Azji i tu zaczęło rozwijać się, i stąd następnie ekspandować na cały świat, powszechnie wciąż jest „odbierane” jako religia obca Azji. Dzisiejszy Kościół Azji – owa ewangeliczna „mała trzódka” rodzi się z dużym bólem i cierpieniem w azjatyckiej rzeczywistości. Kościół łacińsko-bizantyjski powstawał i kształtował swoją tożsamość, oryginalność, wyjątkowość w kontekście religii biblijnego Izraela, w świecie kultury greckiej i rzymskiej oraz w realiach innych kultur ościennych. Uległ silnemu procesowi hellenizacji, a także „romanizacji”. Nie było to obojętne ani dla kształtu doktryny, jej „wyrazu”, ani dla dyscypliny, czyli prawa Kościoła. „Azjatycki Kościół pierwotny” powstaje dziś w świecie niechrześcijańskich blisko i dalekowschodnich tradycji religijnych.

III. Diakoni stali w Azji – dane statystyczne

Konferencje biskupów Azji wciąż jeszcze nie uznały za właściwe, by został przywrócony diakonat stały. Według *Annuario Statisticum Ecclesiae 2002* (Città del Vaticano 2004 s. 92-101) w 2002 r. w 20 krajach Azji było 143 diakonów stałych (w tym samym czasie w 131 krajach świata – 30 097 diakonów). W wybranych Kościołach lokalnych sytuacja wyglądała następująco: Indie – 38 diakonów, Indonezja – 15, Japonia – 13, Syria – 11, Wietnam – 21. W pozostałych Kościołach partykularnych – w 15 krajach działalność ewangelizacyjną prowadziło wówczas 45 diakonów.

IV. Federacja Konferencji Biskupów Azji

We współczesnej historii chrześcijaństwa w Azji wydarzeniem o szczególnej randze i znaczeniu eklezjalno-pastoralnym było powołanie *Federacji Konferencji Biskupów Azji* (*Federation of Asian Bishops' Conference* – FABC). Początek

FABC sięga listopada 1970 r., kiedy to w Manili na Filipinach zgromadziło się 180 biskupów Azji. Okolicznością sprzyjającą powołaniu Federacji była podróż apostolska papieża Pawła VI na ten kontynent. Nigdy wcześniej w dziejach Kościoła azjatyckiego nie było analogicznego zgromadzenia biskupów tego kontynentu, którzy zebraliby się, by podzielić się doświadczeniami i podjąć dyskusję na temat problemów dotyczących społeczności – plemion, ludów i narodów Azji. W czasie spotkania biskupi określili pryncypia teologiczno-pastoralne pracy Kościoła na kontynencie azjatyckim.

Społeczności Azji łączą liczne więzi związane z religijnością. Plemiona, ludy i narody tego kontynentu, mimo wielu różnic jednoczą się wokół spraw duchowych. Dzielą wiele wspólnych moralnych i religijnych wartości, chociaż ich tradycje religijne mają też swoją specyfikę, oryginalność. Oprócz tradycyjnych duchowych powiązań, państwa Azji doświadczają takich samych lub podobnych społeczno-politycznych problemów.

FABC nie tyle przedstawia geograficzną strukturę poszczególnych Kościołów Azji, ile wskazuje na istnienie wielu historycznych i współczesnych zależności, które istnieją pomiędzy mieszkańcami Azji Południowej i Azji Wschodniej. Od początku istnienia FABC odbyło się kilka spotkań w różnych państwach Azji, poświęconych żywotnym, aktualnym kwestiom eklesjalnym, pastoralnym i społecznym. Wśród rozlicznych problemów dyskutowanych znalazły się następujące: misyjność wspólnot kościelnych, kościelne posługi i służebność Kościoła, działalność na polu socjalnym, prowadzona przez laikat, apostolat dialogu, ewangelizacja i misja Kościoła, teologia dialogu. FABC powołała nadto kilka instytucji podejmujących specyficzne zadania apostolskie. Ogłosiła równocześnie dokumenty dotyczące danych tematów.

V. Diakonat stały w świetle dokumentu FABC *Asian Colloquium on Ministries in the Church*

Tylko w jednym dokumencie FABC został poruszony temat diakonatu stałego – posługi (*ministerium*) diakonów w Kościele. W marcu 1977 r. miało miejsce w Hong Kongu kolokwium biskupów Azji, gdzie zastanawiano się nad posługami w Kościele. W dniu 5 III 1977 r. biskupi ogłosili końcowy komunikat *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions*. Pierwsza część dokumentu przedstawia azjatyckie „tło” obecności Kościoła, czyli jego społeczno-religijny kontekst oraz teologiczne perspektywy. W tym fragmencie autorzy ukazali naturę Kościoła służebnego oraz „wizję” kapłaństwa wspólnego, a w nim – kapłaństwa hierarchicznego. Druga część dokumentu naświetla „kontekst” kapłaństwa wspólnego (kapłaństwa świeckich i kapłaństwa duchownych). Zwraca uwagę na chrześcijańskie wspólnoty podstawowe, rozwijające się w niektórych azjatyckich Kościołach parykularnych. Mówi o posłudze kobiet. Koncentruje się na posłudze: diakonów, prezbiterów, biskupów.

Sobór Watykański II – czytamy we wskazanym dokumencie *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions* – przywrócił diakonat, dotychczas postrzegany jedynie jako przejściowa pastoralna posługa, która stanowiła (prawie) wyłącznie stopień do prezbiteratu. Obecnie diakonat jest rozumiany jako permanentna posługa kierująca się własnym prawem. List apostolski Pawła VI *Ad Pascendum* przedstawił zasady wprowadzenia w życie soborowej reformy. Niektóre konferencje episkopatów przeprowadziły reformę, zgodnie z postulatem Konstytucji *Lumen gentium* (nr 29), zostawiając decyzję, co do czasu wprowadzenia stałego diakonatu poszczególnym episkopatom. Z podanej wcześniej statystyki diakonów (opracowanej trzydzieści lat po owym stwierdzeniu FABC) widzimy „powściągliwość” episkopatów Azji, a nawet ich „dystans” do diakonatu stałego.

Inne konferencje biskupów azjatyckich postanowiły wpierv prześledzić, czy diakonat okazał się zjawiskiem pozytywnym w tych Kościołach, które posługę tę ustanowiły. Od oceny sytuacji w innych Kościołach uzależniono własną decyzję. Wiele lat, które upłynęły od tego stwierdzenia, potwierdziło, iż ocena ta nie była chyba pozytywna. W przeciwnym razie w Azji byłoby tylu diakonów, co prezbiterów. Konsekwencją owej „metodologii” realizacji decyzji postanowień *Vaticanum II* jest stwierdzenie, iż przywrócenie diakonatu stałego nie stało się jeszcze rzeczywistością Kościołów Azji. Wprowadzenie diakonatu stałego w Azji byłoby świadectwem rodzenia się „azjatyckiego Kościoła pierwotnego”. Wydaje się jednak, iż azjatycki Kościół zdaje się wciąż być bardziej „zachodni” niż pierwotny.

Argumenty przeciwko przywróceniu posługi diakonów – czytamy w *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions* – są częściowo teologicznej, częściowo praktycznej natury. W niektórych Kościołach partykularnych Azji twierdzi się wprost, iż diakoni stali są niepotrzebni, ponieważ świeccy (bez sakramentu święceń!) mogą podejmować działania, które należą do posługi diakona, włącznie z przepowiadaniem słowa Bożego, asystowaniem w czasie sprawowania liturgii i dokonywaniem różnych dzieł miłosierdzia. W niektórych kręgach kościelnych, szczególnie wśród hierarchii, jest obecne przekonanie, według którego diakoni po prostu nie są przydatni, bowiem nie mogą w żaden sposób zastąpić prezbiterów w przewodniczeniu Eucharystii i w sprawowaniu sakramentu pojednania. Święcenie diakonów – ich „ordynacja” do posługi w Kościele jawi się jako bezpodstawna „klerykalizacja” posług wykonywanych przez świeckich.

Biskupi zrzeszeni w FABC twierdzili w 1977 r., iż nie można lekceważyć zasygnalizowanych wątpliwości i pytań. Odpowiedzi na trudne pytania należy szukać, idąc za następującymi wskazówkami:

1. Mężczyźni, spełniający *de facto* posługę diakona, a nie będący diakonami, powinni być uznani (i „rozpoznani”) jako tacy przez ich wspólnotę, czyli przez Kościół lokalny;

2. Powinna być im udzielona łaska sakramentalna przez święcenia, którą Kościół wiąże z tą specyficzną służbą.

Praktyczną trudnością – czytamy w dokumencie FABC – jest finansowe obciążenie, które byłoby nałożone na diecezje, gdyby do grupy duchowieństwa (kleru) zostali dodani diakoni stali. Ich praca winna być odpowiednio, godziwie wynagradzana. Z wypowiedzi dokumentu można wnioskować, iż diakoni stali nie są traktowani jako duchowni, lecz jako kategoria „diakonów stałych”, czyli świeckich, wykonujących „święte czynności”, z natury przypisane duchownym (klerowi). Trudności finansowe, twierdzą biskupi, mogą być rozwiązane poprzez kształtowanie we wspólnotach chrześcijańskich odpowiedzialności za utrzymaniem stałych diakonów – sług, którzy służą Kościołowi diecezjalnemu. „Komentarzem” do wypowiedzi dokumentu na temat trudności finansowych, związanych z utrzymaniem diakonów stałych, może być (retoryczne pytanie): Jak to jest możliwe, że nie ma takich trudności finansowych w przypadku prezbiterów diecezjalnych i zakonnych, a są w przypadku diakonów stałych?

Inną ważną przyczyną (a może nawet najważniejszą) braku entuzjazmu do przywrócenia diakonatu w Azji wydaje się być niezrozumienie natury i sensu posługi diakonów stałych w życiu azjatyckiego Kościoła. Diakon stały jawi się jako „obcy”. Kategoria „obcego” jest specyficzna w azjatyckim myśleniu. Wszystko, co przychodzi „z zewnątrz”, co jest „wprowadzane”, co jest „nowe” (choćby było stare – jak diakonat) wydaje się obce. Komentując powyższą argumentację dokumentu, należy stwierdzić, iż konieczna jest „inkulturacja” stałych diakonów w struktury Kościołów Azji. Biskupi azjatyccy widzą, mimo wskazanych trudności, potrzebę przemyślenia sensu i znaczenia posługi „trwałego” diakona w kontekście azjatyckiego Kościoła.

VI. Nadzieje i szanse

Kościół katolicki jest powołany i zobowiązany nie tylko do służenia chrześcijanom, ale również – wszystkim ludziom, bez względu na ich religijne przekonania, ich światopogląd. Ta niczym nieograniczona służebność jest wpisana szczególnie w urząd diakona. Wczesna tradycja odnajduje model sprawowanej przez diakona służby w „obsługiwaniu stołów”, wspomnianym w *Dziejach Apostolskich* (Dz 6, 3). Pamiętając o tej „intuicji” (wyczuciu i zauważeniu potrzeb pierwszych gmin chrześcijańskich), pielęgnowanej przez Kościół pierwotny, należy dziś dostrzec funkcję diakona jako wyraz służby Kościoła wobec społeczeństwa. Posługa diakona wyraża, co więcej – jest uosobieniem Jezusowej służby osobie ludzkiej i społeczeństwu. Tak, jak Jezus czynił wszystko, ażeby ludzie stawali się „jednym”, tak samo diakon stały ma poświęcić się

sprawie jedności i trosce o wolność osoby ludzkiej. Urząd diakona – twierdzą biskupi zrzeszeni w FABC – wyraża powołanie Kościoła do pełnienia trudnego zadania budowania nowego społeczeństwa. Służebna rola diakona znajduje wyraz w sferze chrześcijańskiej służby społeczeństwu. Udział diakona w życiu liturgicznym Kościoła, w życiu sakramentalnym inspiruje go do świadczenia dzieł miłosierdzia wobec różnych grup społecznych. Dlatego ważnym okazuje się znajomość przez diakona katolickiej nauki społecznej. To on winien być pragmatykiem społecznej nauki Kościoła, a kontynent azjatycki, nękany głodem, niesprawiedliwością społeczną, tęskniący za prawdziwą, a nie „zdeprawowaną” (*made in Western Europe*) demokracją, udostępnia wielkie pola do tejże pracy.

Zadaniem Kościoła Azji jest udzielanie odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące egzystencjalnych potrzeb człowieka, np. pragnienie sprawiedliwości i pokoju. Posługa diakona stałego w tym kontekście może jawić się jako ważne narzędzie w wypełnianiu misji Kościoła.

Biskupi Azji w dokumencie *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions* zwrócili uwagę na dwa rodzaje diakonów w zależności od potrzeb lokalnych wspólnot:

1. Diakoni jako „ministrowie jedności” Kościoła w jego społecznym zaangażowaniu. Powołani są do przewodniczenia społecznym dziełom. Podejmują czynną odpowiedzialność za wypełnianie na co dzień wskazań katolickiej nauki społecznej;

2. Diakoni jako liderzy kościelnych wspólnot podstawowych. Chociaż nie zastępują prezbiterów i nie są ich „substytutami”, to mogą doświadczać w tych wspólnotach duchowego przewodnictwa, zgodnie ze swoją tożsamością.

Diakonami – czytamy dalej w omawianym dokumencie – mogą być mężczyźni żonaci, pracujący w Kościele w pełnym wymiarze czasu pracy lub w niepełnym wymiarze. Jest bardzo ważne jasne określenie relacji diakonów do prezbiterów i do biskupów. Wczesna tradycja Kościoła ustaliła bliską więź pomiędzy diakonem a biskupem. Wiąż ta nie jest ekskluzywna, ponieważ diakon w wielu przypadkach może wypełniać swoją posługę w ścisłej relacji do prezbitera. Diakoni i prezbiterzy spełniają swoją posługę przy zachowaniu pełnej autonomii, właściwej ich stanowi. Autonomia ta zakłada współpracę między nimi dla dobra Kościoła. Duchowni ci, diakoni i prezbiterzy, tworzą „komunię” wyświęconych sług, a nad jej trwaniem i rozwojem mają czuwać biskupi – następcy apostołów.

Dokument FABC poświęca kilka zdań formacji diakonów. Skoro posługa diakona wyraża w sposób szczególny i wyjątkowy misję służby Kościoła wobec świata, to w czasie formacji intelektualnej, duchowej i ascetycznej przyszli diakoni stali winni być przygotowywani do pełnienia służebnych funkcji. Kandydatów do tego stanu należy wybierać spośród osób, które już dały

świadectwo swojego zaangażowania na polu służby drugiemu człowiekowi i którzy pełnili funkcje organizacyjno-kierownicze przy niesieniu pomocy innym ludziom. Przygotowanie do pełnienia posługi diakonatu stałego winno być dostosowane do statusu życia i pracy kandydatów, którą już wykonują. Ważne jest, by kandydaci do diakonatu nie byli oddzieleni na dłuższy okres czasu od wspólnot, w których pełnią funkcję liderów lub w których są w pełni zaangażowani w prowadzenie dzieł, zgodnie z duchem społecznej nauki Kościoła. Kształcenie przyszłych diakonów powinno być ukierunkowane na służbę, co już wyżej podkreślono. Winni oni przygotowywać się do kształtowania poprawnych relacji międzyludzkich. Ważne jest wykształcenie teologiczne. Na końcowym etapie przygotowania do święceń przyszli diakoni powinni przez pewien czas pogłębiać swoje teologiczno-pastoralne przygotowanie w odpowiednich centrach pastoralnych.

VII. Podsumowanie

Dokument FABC *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions* – próbuje obiektywnie naświetlić status diakona stałego w Azji. Wskazuje na „cienie” i „blaski” diakonatu. Sytuacje, stanowiące przeszkodę w wypełnianiu dyrektyw Soboru Watykańskiego II odnośnie do przywrócenia diakonatu stałego, ujawniają „obawy” hierarchii Kościoła w Azji wobec tej posługi. Jednak należy stwierdzić, odnosząc się od tychże „lęków”, iż posługa diakona stałego jest bardzo potrzebna właśnie w Azji, gdzie ogromne przestrzenie są pogrążone w wielkim ubóstwie. „Obsługiwanie stołów” z Nowego Testamentu to nic innego, jak działania na rzecz promocji ludzkiej, w której rolę wyjątkową odgrywać mogą i powinni diakoni stali. Kościołowi w Azji, biskupom i prezbiterom, a także wszystkim wiernym życzyć wypada, by odważnie zaprosili na stałe do swoich wspólnot diakonów stałych.

VIII. Nota bibliograficzna

Omawiany w niniejszym opracowaniu dokument *Asian Colloquium on Ministries in the Church. Conclusions* opublikowany został w dziele *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991* (Ed. G. B. Rosales, C. G. Arévalo. New York-Quezon City 1992 s. 67-96).

Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II. Red. J. Róžański. Warszawa 2004; E. Sakowicz. *Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka.* Tamże s. 181-202; E. Sakowicz. *Dialog jako posługa Kościoła w świetle adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Asia” Jana Pawła II.* W: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte*

piąte urodziny księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszcza. Red. C. Rogowski [et al.]. Olsztyn 2004 s. 261- 272.

Mała grupa w procesie urzeczywistniania się Kościoła w myśli ks. Franciszka Blachnickiego

Współczesna rzeczywistość Kościoła przejawia się nie w wielkiej bezimiennej masie, nie w świątecznie wypełnionych świątyniach, lecz w małych nieformalnych grupach. Tylko mała grupa stwarza możliwości powstawania wspólnoty chrześcijańskiej, której członkowie mogliby rozwijać bliskie, osobiste więzi, wzrastać duchowo, dzielić się doświadczeniem wiary. Ma to swoje głębokie uzasadnienie w naturze ludzkiej. Tylko we wspólnocie jest możliwa wzajemna komunikacja na wielu płaszczyznach: afektywno-uczuciowej, intelektualnej, psychicznej, werbalnej, duchowej czy w końcu religijnej¹. Różnorodne wspólnoty i ruchy religijne, których podstawowym narzędziem ewangelizacji jest mała grupa, są zatem nieocenioną pomocą dla katechezy tradycyjnej, jak również w całym dziele urzeczywistniania żywego Kościoła.

Soborowa myśl każe zrezygnować z wizji Kościoła ujętego w kategoriach socjologiczno-prawnych na rzecz Kościoła pojmowanego jako *communio*. Kościół na Soborze Watykańskim II dążąc do nabycia jaśniejszej i pełniejszej świadomości tego, czym on sam jest, ujmuje i wyraża swoją istotę przede wszystkim w pojęciu *koinōnia*, *communio*, *wspólnota*. Wspólnota jest obrazem przewodnim soborowej eklezjologii. Kościół jako wspólnota ukazywany jest w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Pierwszy z nich to wspólnota, *communio* człowieka z Bogiem, drugi – wspólnota międzyludzka. Obu tych wymiarów nie można pojmować jako dwóch odrębnych, niezależnych od siebie rzeczywistości. Są to bowiem tylko dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości; jeden wynika koniecznie z drugiego i w nim zawiera się. Wspólnota z Bogiem tworzy wspólnotę międzyludzką: człowiek o tyle wchodzi w jedność społeczną z innymi ludźmi, o ile jednoczy się w Duchu Świętym przez Chrystusa z Ojcem. Kościół zaś jest wspólnotą ludzi dlatego, że jest tajemnicą zjednoczenia człowieka z Bogiem².

Sobór ukazał Kościół jako rzeczywistość, która nieustannie dokonuje się. Jest w całości przedmiotem i podmiotem duszpasterstwa, a więc zarówno duchowierstwo, jak i świeccy formują Kościół i są przez niego formowani³. Nie

¹ T. Kotlewski. *Dynamika wspólnoty i rola lidera*. Kraków-Sandomierz 1997 s. 16.

² F. Blachnicki. *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie*. Krościenko [n. Dunajcem] 1987 s. 134-135.

³ *Przyszłością Kościoła są małe wspólnoty*. Wywiad z ks. abp. Bolesławem Pylakiem. „Pastores” 23:2004 s. 82.

jest to już przedsoborowy Kościół statyczny, podzielony na nauczający i słuchający. Dlatego tak jest ważne, by zarówno duchowni, jak i świeccy nie byli pozbawieni świadomości tej prawdy, że cały Kościół jest zarazem nauczający i słuchający.

Kościół ze swojej istoty jest wspólnotą. Kościół urzeczywistnia się, spełnia swoją misję wtedy, kiedy konkretnie wciela się we wspólnotę, kiedy tworzy wspólnotę. Tworzyć wspólnotę i być Kościołem – to są pojęcia równoznaczne. Kościół musi jednoczyć się, musi gromadzić się, musi tworzyć wspólnoty, bo istotą Kościoła jest miłość, która ze swej natury stanowi jednoczącą siłę. Wspólnota jest zatem jakimś przejawem życia Kościoła, jakimś sposobem urzeczywistniania się Kościoła.

Od czasu Soboru Watykańskiego II do Kościoła odnosi się określenie sakramentu. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* czytamy: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół urzeczywistnia się jako sakrament, kiedy Duch Święty przez swoje działanie doprowadzi do powstania widzialnej wspólnoty międzyludzkiej⁴.

Kościół musi stać się widzialny, jako wspólnota w konkretnej formie parafii. Wielkomijskie parafie, których życie ujawnia się jedynie w wielkich i anonimowych zgromadzeniach liturgicznych, przestają być znakiem wspólnoty, tracą rację bytu. Parafie muszą dążyć do tego, żeby stawały się „wspólnotami wspólnot”⁵.

W dyskusji nad modelem duszpasterskim nie stawia się już alternatywy: masa czy elita, ale: masa poprzez elitę. Jakikolwiek wpływ na masy w znaczeniu wychowawczym, podnoszącym poziom moralny, można wywierać w sposób skuteczny i owocny tylko poprzez małe grupy⁶.

Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987), opisując genezę Ruchu „Światło-Życie”, stwierdza, że wypracowany system formacyjny jest nie tyle rezultatem teoretycznych przemyśleń i studiów, ile raczej owocem jego własnych doświadczeń życiowych. Opisuje to następująco: „Moje życie cechowała zawsze próba ucieczki od sformalizowanych i bezowocnych systemów urzędowych, do środowisk nacechowanych autentyzmem i tętniących życiem (...). W latach szkoły średniej, była to ucieczka w ruch harcerski. Szkoła znajdowała się na drugim planie, jako pewna konieczność, której trzeba było się poddać i której program należało zaliczyć. W centrum zainteresowania zaś była fascynacja przygodą harcerską ze swoim programem wychowawczym, zawartym w przykazaniu

⁴ F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 440-444.

⁵ Blachnicki. *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie* s. 136.

⁶ P. Duksa. *Materiały do pracy z grupą młodzieżową*. Olsztyn 1997 s. 5.

harcerskim, ze swoją metodą wychowania rówieśniczego, systemem małej grupy – zastępu. W tych doświadczeniach już formalnie były obecne najważniejsze elementy pedagogii ruchu oazowego, odnalezione później w nim na płaszczyźnie o wiele głębszej (...). Wreszcie, już po wojnie, z doświadczeń pobytu w seminarium, trzeba wspomnieć to przeżycie, towarzyszące przez cały okres pobytu w seminarium, polegające na tym, że istotne dla wewnętrznego wzrostu okazywały się nie tyle oficjalne programy, co małe kółka zainteresowań, rozwijające własną aktywność i twórczość, takie jak Koło liturgiczne, Sodaliczka Mariańska, seminaria u niektórych profesorów⁷.

Wszelkie procesy odnowy, zawsze u swoich początków miały małe grupy. To one oddziaływały na szersze środowisko, na tzw. masy. Jakikolwiek oddziaływanie o charakterze masowym jest zazwyczaj powierzchowne, sloganowe. Proces formacji ze swej natury domaga się świadectwa. Niezbędna jest zatem sytuacja relacji dwojga osób. Trudno zatem mówić o możliwości urzeczywistnienia formacji bez istnienia małych grup.

Z punktu widzenia modelu duszpasterstwa rodzą się pytania: Jak rozłożyć akcent duszpasterskiego oddziaływania? Czy ważniejsze jest intensywne formowanie Kościoła w małych grupach? Czy raczej troszczyć się o masy, aby jak najwięcej ludzi ogarnąć?

Doświadczenie Kościoła obecnych czasów, wymownie ukazuje, że chrześcijaństwo niepełne, połowiczne w ogóle nie utrzyma się. *Niby-chrześcijaństwo*, oparte na zwyczajach, tradycji, na nacisku środowiska, nie wytrzymuje próby czasu, nie wytrzymuje przemian społecznych i w szybkim tempie dochodzi do całkowitej laicyzacji⁸.

Doświadczenie pierwszych wieków Kościoła dobitnie ukazuje, że utrzymać się może i mieć w sobie siłę rozwoju tylko autentyczne chrześcijaństwo. To, co nosi w sobie kompromis, połowiczność, nie jest w stanie przetrwać. Puste kościoły Zachodniej Europy to konsekwencja braku radykalizmu ewangelicznego. Z drugiej strony w ostatnich dziesięcioleciach obserwuje się ogromny rozwój ruchów i wspólnot, które nie boją się formułować konkretnych, często sprzecznych z duchem naszych czasów wymagań ewangelicznych.

Ruch eklezjalny musi wyrażać się w tworzeniu małych wspólnot, w których członkowie w bezpośrednich, międzyosobowych relacjach mogą mieć doświadczenie środowiska wiary i wspólnoty chrześcijańskiej. Istotnym elementem metody wychowawczej, proponowanej przez Ruch „Światło-Życie”, jest mała grupa, gromadząca się w regularnych, zasadniczo tygodniowych odstępach czasu w celu wspólnego pielęgnowania i rozwijania przyjętych wartości.

⁷ F. Blachnicki. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka*. Krościenko [n. Dunajcem] 1979 s. 4.

⁸ *Przyszłością Kościoła są małe wspólnoty* s. 83.

Ta mała wspólnota umożliwia wewnętrzny rozwój w warunkach codziennego życia. Rytm tygodniowy umożliwia ciągłość procesu wychowawczego⁹.

Ksiądz Blachnicki wymienia kryteria eklezjalności, elementy konstytutywne małej grupy, by można było powiedzieć, że to jest rzeczywiście mały Kościół¹⁰. Są to zarazem wszystkie elementy katechumenatu, które stanowią system formacyjny oazy: (a) słowo Boże, które musi stanowić normę działania dla członków tej grupy, (b) modlitwa jako odpowiedź na słowo Boże. Wtedy nawiązuje się dialog: Bóg – człowiek, (c) świadectwo życia – grupa musi reprezentować pewien styl życia chrześcijańskiego, pracować nad odnową, wypracowywać pewne formy życia w pełni odpowiadającego Ewangelii, (d) diakonia, posługa – każda wspólnota opiera się na wspólnocie służb i charyzmatów. Musi zatem istnieć podział funkcji i zadań, w ramach którego każdy wykorzystuje swój charyzmat dla budowania wspólnoty, (e) Eucharystia – niekoniecznie w tym znaczeniu, że się sprawuje Eucharystię we własnym gronie, Eucharystia pogłębia wspólnotę, (f) jedność – grupa musi być otwarta ku innym wspólnotom, żeby wejść w wielką jedność Kościoła Chrystusowego. Owo współtworzenie Kościoła parafialnego dokonuje się przez związek z kapłanem, a przez niego z biskupem. Mała grupa jest jak najbardziej otwarta do pielęgnowania więzi z innymi wspólnotami, ruchami. Wszystko musi służyć budowaniu wielkiej jedności Kościoła.

Eklezjalna wspólnota, jako wspólnota charyzmatów i służb, powstaje z aktów oddania siebie przez poszczególnych jej członków. Nie ma w niej miejsca na jednostki bierne, nastawione tylko receptywnie. Każdy z członków wspólnoty musi być zaangażowany w dobro, funkcjonowanie i wzrost całej wspólnoty przez właściwe sobie uzdolnienie i otrzymany dar. Dar ten w Nowym Testamencie jest nazywany charyzmatem. Jest on zarazem uzdolnieniem i zobowiązaniem do służby, czyli diakonii. Kościelna wspólnota realizuje się tym pełniej, im bardziej poszczególni jej członkowie aktualizują swój charyzmat w postawie diakonii. Budowanie wspólnoty to nie tylko służenie swoim charyzmatem, ale to również otwarcie się na charyzmat innych i współdziałanie z nimi w duchu koleżeńskim.

Tradycyjna teologia pastoralna, pojmowana jako nauka o pasterzu (duszpasterzu) i jego obowiązkach, była bezradna wobec problemu precyzyjnego określenia istoty i celu różnych działań i akcji duszpasterskich¹¹. Duszpasterstwo stało się zlepkiem różnych akcji, może pożytecznych, ale nie wbudowanych w żaden całościowy plan. Ksiądz Blachnicki, podejmując studium nad wypracowaniem koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa, opartego

⁹ Blachnicki. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka* s. 7.

¹⁰ F. Blachnicki. *Wartości wychowawcze ruchu oazowego*. W: *Katechumenat, wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*. Red. E. Matuszyńska, I. Chłopkowska. Krościenko [n. Dunajcem] 2002 s. 99-102.

¹¹ Blachnicki. *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie* s. 145.

w swej dynamice na małej grupie, odwołuje się do modelu i rozwoju gminy – wspólnoty pierwszych wieków chrześcijaństwa. Podstawową strukturę tej gminy wyznaczają następujące elementy: Duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana. Pierwszy element jest niewidzialny, pozostałe oznaczają podstawowe funkcje życiowe wspólnoty (można je ująć w grecko-biblijnych pojęciach: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*), których aktualizacja prowadzi do powstania koinonii – nowotestamentalnej gminy-wspólnoty.

W celu dokładniejszego opisu procesu budowania bądź wzrostu Kościoła albo jego urzeczywistniania się, musimy przejść od statycznego, schematycznego ujęcia do dynamicznego ujęcia, ukazującego kolejne etapy tego procesu. Proces budowania Kościoła wspólnoty musi się więc rozpocząć od położenia fundamentu, którym jest spotkanie osobowe z Chrystusem. Bez położenia tego fundamentu, bez tego, co stanowi wspólnotę podstawową, wszelkie próby budowania wspólnoty eklezjalnej byłyby budowaniem na piasku¹². Dlatego trzeba ciągle wracać do ewangelizacji nawet chrześcijan, a więc ludzi już ochrzczonych i w pewien sposób praktykujących, jeżeli ich wiara nie ma jeszcze charakteru *communio*, czyli osobowego spotkania i zjednoczenia z Chrystusem, Zbawicielem i Panem¹³. Z etapem ewangelizacji musi się ściśle łączyć etap wyzwolenia. *Communio* z Chrystusem – już ta pierwsza, załączkowa, przez wiarę – musi być przeżywana jako wyzwolenie, przede wszystkim od grzechu i wszelkich zniewoleń, i uzależnień, będących jego bezpośrednim lub pośrednim skutkiem. Ewangelizacja nie przeżywana i nie realizowana jako wyzwolenie, nie stanie się początkiem budowania wspólnoty, bo człowiek zniewolony, ostatecznie przez własny egoizm, nie jest zdolny do włączenia się do wspólnoty. Warunkiem wejścia do wspólnoty jest przekreślenie własnego egocentryzmu, własnych nie poddanych Bożym planom ambicji, tego, co wyraża nowotestamentalne pojęcie *metanoia* – nawrócenie.

Dalszym etapem opisywanego procesu jest inicjacja¹⁴, czyli wdrażanie do życia w eklezjalnej wspólnotcie. Proces inicjacji obejmuje takie elementy, jak: wdrażanie do życia w relacji do słowa Bożego przyjmowanego jako słowo życia, czyli jako słowo wcielane w życie, dla życia normatywne; wdrażanie do życia osobowej modlitwy pojętej jako przeżywanie *communio* z Bogiem, dążenia do stałej przemiany z człowieka cielesnego w człowieka duchowego; wdrażanie do życia liturgicznego, sakramentalnego, aby sakramenty były przeżywane jako wyraz i sposób pogłębiania *communio* z Bogiem i z braćmi;

¹² M. Marczewski. *Katecheza katechumenalna*. W: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*. Red. J. Stala. Kielce 2004 s. 56.

¹³ F. Blachnicki. *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*. W: *Katechumenat, wspólnoty formacyjne we wspólnotcie lokalnej* s. 22-23.

¹⁴ Por. M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 298-300.

wdrażanie do świadectwa, które musi być naturalną konsekwencją nowego życia w Chrystusie i wreszcie wdrażanie do diakonii, czyli do służby we wspólnocie i na rzecz wspólnoty za pomocą posiadanych darów – charyzmatów.

Powyższy proces inicjacji, czyli wdrażania do życia w eklezjalnej wspólnocie, będący zarazem budowaniem tej wspólnoty, w tradycji chrześcijańskiej znalazł swój instytucjonalny wyraz w katechumenacie.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na fakt, że we współczesnym życiu Kościoła nie ma faktycznie działającej instytucji katechumenatu, w której rzeczywiście dokonywałby się proces inicjacji do życia eklezjalnego. Funkcjonujący system katechizacji, jednostronnie racjonalistycznej, spełnia tylko część zadań katechumenatu¹⁵. Odnowa katechumenatu jest dziś kluczowym zadaniem w życiu Kościoła, które zadecyduje o jego przyszłości. Pewien dylemat, najtrudniejszy do rozwiązania, polega na tym, że nie można wdrażać do wspólnoty bez istnienia wspólnoty. Wspólnota powinna być właściwym podmiotem procesu inicjacji. Z drugiej strony nie może powstać bez katechumenatu, który ją warunkuje. W tym miejscu, można wskazać na rolę i szansę ruchów eklezjalnych¹⁶.

Trzeci etap budowania wspólnoty eklezjalnej należy wiązać z pojęciem *diakonii*. Wspólnota chrześcijańska może istnieć tylko jako wspólnota charyzmatów i służb. W przeciwnym razie dojdziemy do modelu Kościoła podzielonego na pasterzy i owce, na element aktywny i odpowiedzialny oraz pasywny i tylko kierowany, co jest zaprzeczeniem pojęcia wspólnoty, bazującej na świadomości *my* wszystkich członków i aktywnej ich współodpowiedzialności.

W praktyce jednak jest to wciąż problem trudny i skomplikowany. Wynika to głównie stąd, że obraz Kościoła *Vaticanum II*, soborowa „eklezjologia *communio*” jeszcze nie przeniknęły dostatecznie do świadomości ludzi Kościoła, biskupów, kapłanów, świeckich. W świadomości większości katolików o tradycyjnej formacji, a także teologów, Kościół widziany jest gdzieś pośrodku między Bogiem a ludźmi, pomiędzy niebem a ziemią, jako abstrakcyjna instytucja ustanowiona przez Chrystusa, „aby prowadzić ludzi do zbawienia”¹⁷. Wierni w takiej koncepcji widziani są gdzieś poza Kościołem! Albo też Kościół pojmowany jest jako zbiorowisko ogromnej liczby ochrzczonych jednostek, stanowiących moralną jedność dzięki jednolitej doktrynie, formom obrzędowym oraz jednej centralnej władzy. Ten Kościół nie jest jednak przedmiotem egzystencjalnego doświadczenia w konkretnej i żywej, braterskiej wspólnocie. Taka eklezjologia nie może też inspirować życia i działania konkretnych wspólnot, takich jak parafia i diecezja. Kiedy zanika znaczenie wspólnoty, jej miej-

¹⁵ F. Blachnicki. *Charyzmat i wierność*. Carlsberg 1985 s. 120-121.

¹⁶ Tamże s. 121.

¹⁷ F. Blachnicki. *Kościół jako wspólnota*. Lublin 1994 s. 89.

sce zajmuje dydaktyka szkolnego nauczania („nauka religii”)¹⁸ oraz bezduszne „administrowanie sakramentów” wobec pojedynczych wiernych – klientów „kościelnych punktów usługowych”¹⁹.

Arcybiskup Bolesław Pylak, któremu bliskie jest doświadczenie ruchu oazowego, zauważa: „W naturze każdego człowieka tkwi pragnienie, by być postrzeganym jako osoba. Dlatego też każda parafia winna mieć wspólnoty, w których wierni czują, że są naprawdę ważni dla Kościoła, że są zauważeni, że są kimś. Dobra, żywa parafia to parafia pełna wspólnot, grup formacyjnych spotykających się i regularnie pracujących. Naprawdę przyszłością Kościoła są małe wspólnoty. Kiedy spotykam proboszcza, który mówi mi, nie ile ma «dusz» w parafii, ale ile rodzin i ile wspólnot, wtedy wiem, że mam przed sobą kogoś, kto rozumie, czym jest Kościół”²⁰.

W referacie wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie *Movimenti nella Chiesa* (Rzym, 25 IX 1981 r.) Ksiądz Blachnicki sformułował następujące postulaty: (a) Hierarchia Kościoła, której zadaniem jest diakonia na rzecz i we wspólnotach lokalnych na wszystkich szczeblach, powinna widzieć w ruchach eklezjalnych urzeczywistnianie tego, co ma być głównym przedmiotem jej trosk i wysiłków, i powinna widzieć w ruchach sprzymierzeńców oraz pomoc w spełnianiu posługi swego urzędu; (b) Ruchy eklezjalne ze swej strony, jeśli są autentyczne i uległe działaniu Ducha Świętego, powinny dążyć ku jedności Kościoła przez działanie w jedności z biskupami i innymi pasterzami, którzy mają być gwarantami i stróżami jedności Kościoła; (c) To włączanie się do jedności Kościoła może się dokonywać w potrójny sposób: albo przez bezpośrednie współdziałanie ze Stolicą Apostolską lub poszczególnymi biskupami w dziełach apostolskich diecezjalnych lub ogólnokościelnych; albo przez prowadzenie różnych dzieł apostolskich i eklezjalnych na sposób wspólnot zakonnych; albo przez włączanie się jako diakonia do życia wspólnot lokalnych, głównie parafii; (d) W każdym z tych wypadków musi być zagwarantowane strzeżenie autentyczności charyzmatu danego ruchu przez centralne ośrodki formacyjne i własną diakonię ruchu. Ruch służy wspólnotom lokalnym nie przez proste oddanie się do ich dyspozycji, ale przez wzbogacenie ich swoim charyzmatem. Hierarchia czy urząd Kościoła za pomocą właściwych sobie środków zabezpiecza charyzmat, uznając jego pochodzenie od Ducha Świętego; (e) Teologia Kościoła parafialnego *Vaticanum II* stwarza możliwości pełnej integracji pomiędzy wspólnotą lokalną (parafią) i działającymi na jej terenie ruchami eklezjalnymi. Ruchy te, poprzez swoją działalność ewangelizacyjną, typu formacyjno-katechumenalnego oraz rozbudzanie i przygotowywanie do

¹⁸ Blachnicki. *Katechumenat na dzisiejszą godzinę* s. 27.

¹⁹ Blachnicki. *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu światło-Życie* s. 137.

²⁰ *Przyszłością Kościoła są małe wspólnoty* s. 83.

służby różnorodnych charyzmatów, mogą po prostu przejąć czy wypełniać podstawowe funkcje życiowe wspólnoty lokalnej. Proces naturalnego wchłonięcia ruchów przez wspólnotę lokalną byłby wtedy czymś nader korzystnym i pożądanym; (f) Poszczególne ruchy eklezjalne nie mogą w stosunku do siebie występować z pozycji rywalizacji czy konfrontacji, tym bardziej gdy spotykają się w jednej parafii czy wspólnocie lokalnej. Świadomość jedności, mającej swoje źródło w działaniu jednego Ducha Świętego – powinna inspirować wysiłki w celu budowania jedności pomiędzy ruchami. Powinno się to wyrażać we wzajemnym poznawaniu siebie, w wymianie doświadczeń, w koordynowaniu różnych działań i we wspólnym działaniu.

Niniejsze postulaty wyrażone przed ćwierćwieczem, choć w jakiejś mierze realizowane²¹, wydają się jednak w swym przesłaniu nadal aktualne. Kościół zawsze musi mieć jakąś formę katechumenatu, czyli czynienia sobie uczniów, bo to jest nakazem Chrystusa (Mt 28, 19). Problem polega na tym, czy współczesny Kościół posiada skutecznie działający, wystarczający katechumenat. Błędnie zakłada wielu decydentów, że Kościół, mając zorganizowany system nauczania religii, szkolny czy parafialny, ma również dobrze funkcjonujący katechumenat²². Nauka religii czy katecheza, choć same w sobie są dobre, to nie są tym samym, co katechumenat.

Wydaje się, że na tle ogólnego kryzysu wiary i postępującej laicyzacji, nie najlepszej kondycji rodziny (naturalnego środowiska katechumenalnego) i katechezy (pozbawionej funkcji wtajemniczenia chrześcijańskiego) potrzeba jakiegoś dodatkowego katechumenatu. Najskuteczniejszą formą katechumenatu dzisiaj są różne ruchy odnowy w Kościele: „Myśląc o przyszłości Kościoła, musimy dążyć do tego, żeby każda parafia miała rzeczywiście funkcjonujący, skuteczny katechumenat. Nie należy przy tym stawiać sprawy alternatywnie: albo tak udoskonalić katechezę, żeby miała w sobie elementy katechumenatu, albo odnowić rodzinę chrześcijańską, żeby była katechumenatem, albo tak rozbudować ruchy w parafii, żeby w nich wierni mogli przeżyć tę chrześcijańską inicjację. Te rzeczy dopełniają się. Trzeba postawić zarówno postulat odnowy rodziny, żeby stawała się domowym Kościołem, postulat odnowy katechezy,

²¹ Przykładem mogą być wskazania Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej dotyczące przygotowania do sakramentu bierzmowania i organizacji szkolnych rekolekcji. Postuluje się, aby w procesie formacji młodzieży w ramach katechezy parafialnej zaangażowane były grupy i ruchy katolickie. Kuria Metropolitalna Warszawska. Teczka Duszpasterska nr 81. Warszawa 2004 s. 53-55; IV Synod Archidiecezji Warszawskiej statut 167. W: „Informator Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej”. Red. H. Małecki. Warszawa 2003 s. 22.

²² F. Blachnicki. *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*. Lublin 1970 s. 102-106.

jak i postulat umocnienia ruchów w parafii, w których – w małych wspólnotach – właśnie ten proces się dokonuje²³.

²³ F. Blachnicki. *Sympatycy, czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*. Krośnice [n. Dunajcem] 2002 s. 28-29.

***Ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrąński
(1911-2004)***

16 marca 2004 r. w dziewięćdziesiątym trzecim roku życia i sześćdziesiątym ósmym roku kapłaństwa narodził się dla nieba świadek Chrystusa biednego i ubogiego, emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, Prałat Domowy Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana XXIII, Prałat Kustosz i Kanonik Gremialny Kapituły Katedralnej w Kielcach, ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrąński²⁴.

W piątek, 19 marca 2004 r., po mszy świętej koncelebrowanej pod przewodnictwem Jego Ekscelencji ks. bpa prof. dra hab. Kazimierza Ryczana, ciało spoczęło na cmentarzu parafialnym w Leszczynach, pierwszej parafii Księdza Profesora, gdzie rozpoczął posługę prezbitera po święceniach kapłańskich.

Urodził się 19 lipca 1911 r. w Nowym Sączu. W tym mieście ukończył gimnazjum klasyczne im. Jana Długosza. Święcenia kapłańskie otrzymał 6 czerwca 1936 r. w Kielcach, z rąk bpa Augustyna Łosińskiego. Specjalistyczne studia teologiczne zakończył stopniem licencjata we Fryburgu Szwajcarskim (20 VII 1939). W 1947 r. na Wydziale Teologii KUL uzyskał tytuł doktora teologii na podstawie pracy *Kapłaństwo wiernych według św. Tomasza* (mps ArkUL). W 1952 r. otrzymał w tym samym uniwersytecie dyplom magistra pedagogiki. 1 marca 1969 r. Rada Wydziału Teologicznego KUL nadała mu stopień naukowy dra hab. na podst. pracy *Idea partycypacji w teologii św. Tomasza z Akwinu*²⁵. Tytuł profesora nadzwyczajnego, przyznany na mocy uchwały Senatu KUL 27 VI 1975 r., został zatwierdzony przez ministerstwo 16 VII 1976 r. W diecezji kieleckiej, prócz rocznej posługi wikariusza, pełnił funkcję dyrekto-

²⁴ Opracowania biografii Księdza Profesora Szafrąńskiego: J. Grześkowiak. *Profesor Adam Ludwik Szafrąński – kapłan i teolog*. RTK 30:1983 z. 6 s. 7-43; *Księga pamiątkowa 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Red. M. Rusecki. Lublin 1994 s. 473; [M. Marczewski]. *Szafrąński Adam Ludwik*. W: *Nowa encyklopedia powszechna*. T. 6. Warszawa 1996 s. 159; tenże. *Teolog Bożych znaków. Książdz Profesor Adam Ludwik Szafrąński*. W: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*. Praca zbior. pod red. M. Marczewskiego. Lublin 1998 s. 7-11; tenże. *Książdz Profesor Adam Ludwik Szafrąński: zaufań drodze*. W: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach 1727–2002. Księga Jubileuszowa*. Red. D. Olszewski, R. Kuligowski, K. Gurda. Kielce 2002 s. 275-283.

²⁵ *Partycypacja. Geneza i znaczenie pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1973.

ra Gimnazjum Biskupiego im. św. Stanisława Kostki (1947-1956) oraz rektora Wyższego Seminarium Duchownego (1958-1962).

Pracą naukowo-dydaktyczną był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim od 1952 r. do przejścia na emeryturę w 1981 r., najpierw jako wykładowca teologii dogmatycznej (do 1968 r.), a później jako kierownik Katedry Teologii Dogmatyki Pastoralnej Instytutu Teologii Pastoralnej (ITP KUL) (1970-1981), kurator Katedry Katechetyki (1970-1975) oraz kierownik ITP KUL (1970-1974).

Wykształcenie klasyczne, filozoficzno-teologiczne oraz chrześcijańska odpowiedzialność za Kościół w świecie współczesnym zaowocowały wielorakim zakresem zainteresowań badawczych, w których swą obecność zaznaczył znaczącą publikacją. Jego badania w dziedzinie polskiej teologii średniowiecznej przyniosły rezultat w postaci pracy *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii św.* (Warszawa 1974). W latach 1970-1980 był redaktorem naczelnym serii Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, wydawaną przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Polską teologię współczesną wzbogacił o studia z zakresu liturgii, jej historii i duchowości²⁶.

Refleksja nad sakramentologią i teologią urzędu kościelnego skutkowałą studiami poświęconymi kapłaństwu wspólnemu i służebnemu²⁷, sakramentowi bierzmowania²⁸ i małżeństwa²⁹, podkreśleniem znaczenia komunii św. jako „pełni uczestnictwa we Mszy świętej”, jej znaczenia jako znaku sakramentalnego i „źródła chrześcijańskiego małżeństwa”.

Ważne okazują się jego studia związane z promocją świeckich w Kościele, podkreśleniem ich podmiotowości, znaczeniem miejsca i roli kobiety³⁰, podkreślenie dialogu, jako metody kontaktu i rozwiązywania problemów w Koś-

²⁶ *Liturgia i jej znaczenie wychowawcze*. Lublin 1958; *Teologia liturgii eucharystycznej*. Lublin 1973; wyd. 3. Lublin 1981; *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*. Bytom 1990; *Eucharystia w duszpasterstwie*. Lublin 1977 (praca zbior.).

²⁷ *Istota kapłaństwa wiernych według św. Tomasza z Akwinu*. RTK 4:1957 z. 2 s. 5-37; *Kapłaństwo wiernych*. Lublin 1958; *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*. WdL 99-122.

²⁸ *Z badań nad charakterem sakramentalnym bierzmowania*. RTK 2:1955 s. 29-60.

²⁹ *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Lublin 1985 (praca zbior.).

³⁰ *Apostolat*. II. *Ludu Bożego*. EKat I 800-801; *Apostolat*. IV. *Apostolat świeckich*. C. *Formy*. Tamże kol. 805-806; *Problem świeckich jako zawodowych teologów*. ZKCh 147-157; *Kobieta w planach Bożych*. W: *Kobieta w planach Bożych*. Warszawa 1977 s. 1-11; *Diakonisa*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 170-206.

ciele i świecie³¹ oraz zwrócenie uwagi na wagę ekologii³². Do tego dochodzi jego działalność publicystyczna, dotycząca zawsze aktualnych zagadnień współczesnego świata, na które zwraca uwagę i otwiera charakterystyczna ciekawość świata, łączona z próbą konfrontacji i odpowiedzi na podstawowe pytania³³.

W teologii pastoralnej, z którą najbardziej i najdłużej pozostaje związany, jest reprezentantem eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, podkreślając jej wymiar chrystocentryczny³⁴. Ważne okazują się jego prace z zakresu historii teologii pastoralnej³⁵, kairologii³⁶ oraz teologii parafii³⁷. Kairologię przedstawia jako dziedzinę teologii pastoralnej ogólnej, w której dokonuje się rozpoznawanie myśli Bożej i wskazań dla Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce obecnych w znakach czasu.

*

Z nazwiskiem Księdza Profesora Szafrąńskiego należy wiązać początki historii wprowadzenia diakonatu stałego w naszym kraju, które – jak wiemy – zostały uwieńczone specjalnym dokumentem Episkopatu Polski *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce* (Częstochowa 2004). Był promotorem diakonatu stałego (mężczyzn i kobiet) oraz wytrwałym badaczem zagadnień związanych z odnową diakonatu w Kościele powszechnym. To właśnie dzięki jego niezwyklej wrażliwości na odnowę Kościoła zyskałem w swych poszukiwaniach dotyczących odnowy diakonatu, jego historii, tożsamości, duchowości i międzynarodowego rozwoju, sprzymierzeńca, który inspirował własnymi badaniami, mobilizował do własnej pracy, wspierał w chwilach zniechęcenia i wewnętrznej emigracji, umacniał, wbrew nadziei pomagał uwierzyć nadziei (por. Rz 4, 18) i towarzyszył na drodze Abrahama zawierzenia. Kiedy brakowało pieniędzy, by można było prowadzić badania, hojnie wspomagał, nie bacząc, że nie ma wcale lub niewiele.

Był promotorem mojej pracy magisterskiej, poświęconej historii i teologii diakonatu do IV wieku³⁸, pracy doktorskiej, skoncentrowanej na rozwoju idei

³¹ *Dialog*. II. *Dialog wewnętrzkościelny*. EKat III 1262-1270.

³² *Chrześcijańskie podstawy ekologii*. Lublin 1993.

³³ *Kielecka Droga Krzyżowa Chrystusa i Narodu Polskiego*. Kielce 1996; wyd. 2. Warszawa 2001.

³⁴ *Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej*. W: *Chrystocentryzm w teologii*. Red. E. Kopeć. Lublin 1977 s. 79-100.

³⁵ *Z dziejów teologii pastoralnej (bodegetyki)*. DTKP III/2 s. 25-41; *Teologia pastoralna w diecezji kieleckiej w XIX wieku*. NP 1982 t. 57 s. 45-114.

³⁶ *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990.

³⁷ *W poszukiwaniu teologii parafii*. RTK 12:1965 z. 3 s. 21-41.

³⁸ M. Marczewski. *Historia i teologia diakonatu do IV wieku*. Lublin 1973 (ArKUL).

diakonackiej w Kościele współczesnym³⁹, a także recenzentem pracy habilitacyjnej, w której zająłem się – zgodnie z jego sugestią – ukazaniem diakonatu jako sakramentalnego przypomnienia służby⁴⁰. Prowadząc te prace, był bezsprzecznie ich autorem, ale na tyle delikatnym i wspaniałomyślnym, że traktował je jako moje własne. To prawda, że gwałtowność mego charakteru i bolesne doświadczenie „cielesnej powłoki Kościoła” doprowadzały często do krócej lub dłużej trwających okresów *désintéressement*, to dziś uważam, że zależało mu na tym, by ustrzec mnie przed bólem rozczarowania i odrzucenia. Zawsze jednak potrafiliśmy wracać, dzięki jego wspaniałomyślności i dobroci serca, i pomijać, to co mogło nas dzielić, bo tego już nie było. Były wspólne plany, zwierzenia, zaproszenia do współpracy. Pasja teologii, w podwójnym znaczeniu słowa *pasja*.

Ksiądz Profesor Szafrąński pozostaje jedynym polskim teologiem który naukowo postawił problem diakonisy;⁴¹ przedstawił też argumenty za wprowadzeniem posługi diakonisy we współczesnym Kościele.

Po raz pierwszy zajął się tym zagadnieniem w opracowaniu, które weszło w skład tematycznego zeszytu „Novum”, poświęconego zagadnieniu diakonatu w ogóle⁴². We wstępie napisał, co następuje: „Diakonatu kobiet nie ma dotąd w Kościele rzymskokatolickim. Czy i kiedy zostanie wprowadzony, trudno przewidzieć. Zależy to od świadomości wiernych, od dostrzeżenia potrzeb rodzących się w zmieniającym się świecie, od pracy teologów przygotowujących przyszłe decyzje Stolicy Apostolskiej”⁴³.

W studium poświęconym diakonisy nakreślił wówczas historię tego urzędu/posługi od czasów Kościoła pierwotnego do połowy piątego wieku, kiedy spotykamy się z zakazami święcenia diakonisy (synody w Orange (441 r.), kan. 25; w Epaon (517 r.), kan. 21), rozwój tej instytucji w Kościołach i wspólnotach niekatolickich. Pytanie o diakonat w Kościele rzymskokatolickim kończy wcale obiecująco, gdy zauważa, że „diakonaty kobiet wprowadzony w III wieku był odpowiedzią Kościoła na konkretne potrzeby społeczno-duszpasterskie; za-

³⁹ M. Marczewski. *Problem diakonatu stałego w teologii i praktyce posoborowej*. Lublin 1979 (AR KUL).

⁴⁰ M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 344-355.

⁴¹ Oczywiście, istnieje tekst ks. bpa prof. dra hab. Mariana Rechowicza, w którym opowiada się za diakonatami kobiet (*Das Problem des Diakonates im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*. W: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*. Hrsg. von K. Rahner und H. Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien 1962 s. 435-447) oraz opracowania ks. prof. dra hab. A. Skowronka, opowiadające się za wprowadzeniem diakonatu kobiet, ale posiadające one charakter postulatyczny, a nie badawczy.

⁴² *Diakonisa*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 170-206.

⁴³ A. L. Szafrąński. *Wprowadzenie*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 17.

nikł po ich zaspokojeniu oraz na skutek przemian instytucjonalnych w samym Kościele. Jeżeli więc w naszych czasach zastanawiamy się nad możliwością wprowadzenia diakonatu kobiet, to należy nie tylko dobrze poznać jego starożytny prototyp, ale przede wszystkim odważnie i krytycznie spojrzeć na nowe potrzeby istniejące we współczesnych społeczeństwach tradycyjnie chrześcijańskich, a obecnie ulegających silnej fali zubożnienia, a nawet ateizacji⁴⁴.

Drugi tekst poświęcony diakonisie stanowi część tematycznego zeszytu „Vox Patrum”, który poświęcono diakonowi w Kościele starożytnym⁴⁵. Przedstawienie szerokiego tła życia ówczesnego Kościoła i roli kobiety w jego organizacji, pozwoliło Księdzu Szafrąnskiemu na stwierdzenie, że „na Zachodzie chrześcijańskim w wiekach IV-VI słowem diakonissa oznaczano różne osoby spełniające określone posługi (*ministrae*), ale nie udzielano im święceń diakonatu. Natomiast błogosławiono wdowy i nadawano im tytuły diakonis, posługując się liturgicznym rytym używanym przy święceniach diakonatu⁴⁶. Natomiast chrześcijański Wschód jest pełen informacji o miejscu i roli diakonis w życiu ówczesnego Kościoła, choć i tu nie brakowało głosów sprzeciwu wobec pewnych funkcji przez nie spełnianych. Zastrzeżenia dotyczą głównie przepowiadania słowa podczas zgromadzeń eucharystycznych.

Ostatni z tekstów dotyczy raczej zagadnienia roli i miejsca kobiety w świecie współczesnym i Kościele⁴⁷, a więc nie diakonis. Tekst był wygłoszony podczas spotkania diakonów stałych i osób zorganizowanych w tzw. Kręgu Diakonackim w Suwałkach (3-5 lipca 1990 r.). Już samo wymienienie śródtytułów wskazuje na nowość zagadnień, które wówczas poruszał⁴⁸.

Ksiądz Profesor Szafrąnski chętnie wspierał inicjatywy podejmowane przez Krąg Diakonacki, najpierw w Suwałkach, a potem w Lublinie. Wyrażało się to nie tylko w przyjmowaniu referatów podczas konferencji naukowych, lecz także prowadzeniem dni skupienia dla rodzin skupionych w Kręgu Diakonackim. Bardzo pozytywnie i ochoczo przyjął naszą prośbę o zamieszczenie go pośród członków Rady Naukowej czasopisma „Diakon”. Jego ostatnie spotkanie z członkami Kręgu Diakonackiego w Lublinie miało miejsce podczas Sympozjum *Diakoniat stały – próba klerykalizacji laikatu?*, w listopadzie 2001 r. Dziś bardzo żałujemy, że nie nagrywaliśmy wówczas jego wykładu. Nie przy-

⁴⁴ Szafrąnski. *Diakonisa* s. 186.

⁴⁵ A. L. Szafrąnski. *Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele*. *VoxP* 9:1989 z. 17 s. 737-755.

⁴⁶ Tamże s. 742.

⁴⁷ A. L. Szafrąnski. *Służebna rola kobiety we współczesnym świecie i Kościele*. W: *Diakon stały w Kościele współczesnym*. Praca zbior. pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1991 s. 109-124.

⁴⁸ *Kształtowanie się feminologii Kościoła katolickiego, Udział kobiet w życiu Kościoła, Urzeczywistnianie powołania kobiecego w świecie, Urzekający ideał -geniuszu- kobiety: dziewicza Matka Chrystusa*.

puszczałem, że braknie mu potrzebnych sił na napisanie tekstu z przygotowanych dyspozycji i notatek, którymi posługiwał się podczas wykładu.

Marek Andrzej

OMÓWIENIA I RECENZJE

Jerzy Kochanowicz SJ. *Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältniss von gemeinsamen und besonderem Priestertum.* Frankfurt am Main 2000 ss. 327. Frankfurter Theologische Studien. Bd. 59 ss. 327.

Książka została przyjęta w semestrze letnim 1999 r. jako dysertacja w sławnej szkole jezuickiej we Frankfurcie nad Menem (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen). Pośród jej nauczycieli-jezuitów wymieńmy choćby Oswalda von Nell-Breuninga, wybitnego znawcę katolickiej nauki społecznej, Aloyisa Grillmeiera i Otto Semmelrotha – dogmatyków, a dziś – Medarda Kehla, eklezjologa, nauczyciela Autora przedstawionej tu pracy, który – jak pisze – „obdarował radością płynącą ze studium teologii” (s. III).

W swej pracy o. Kochanowicz podjął zagadnienie niezwykle ważne dla współczesnego Kościoła, który wciąż żyje i czerpie ze źródeł *Vaticanum II*. Związek i wzajemne odniesienia pomiędzy kapłaństwem wspólnym (*sacerdotium commune*) a służebnym (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) stanowi nie tylko problem teoretyczny, lecz także praktyczny, o czym świadczy – osłabły wprawdzie – ruch sprzeciwu wobec Kościoła-instytucji: Chrystus tak – Kościół nie⁴⁹. W istocie chodzi o wypracowanie teologicznej odpowiedzi – lub teologicznego uzasadnienia – na sformułowanie zawarte w art. 10 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: „Kapłaństwo zaś wspólne wiernych (*sacerdotium autem commune fidelium*) i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne (*et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*), chociaż różnią się istotą, a nie

⁴⁹ „(...) prawda o Kościele wyznawana w *Credo* ma charakter nieco odrębny od pozostałych, jako że Kościół jest tu nie tylko przedmiotem wiary, ale równocześnie jej podmiotem [...]. Jesteśmy Kościołem widzialnym, który wyznaje wiarę we własną rzeczywistość jako Kościoła, rzeczywistość boską i ludzką [...]. Ta bosko-ludzka rzeczywistość Kościoła jest organicznie związana z bosko-ludzką rzeczywistością samego Chrystusa. Kościół jest poniekąd kontynuacją tajemnicy Wcielenia [...]. Z przesłanki tej wynika, że wiara w Kościół, wypowiedzenie z wiarą akceptującego -tak- w stosunku do niego jest logiczną konsekwencją całego *Credo*, w szczególności wyznania wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka. O nakazach tej wewnętrznej logiki *Credo* musimy pamiętać zwłaszcza dzisiaj, gdy spotykamy się często z rozdzieleniem czy wręcz przeciwstawieniem Kościoła Chrystusowi, gdy na przykład słyszymy słowa: «Chrystus – tak, Kościół – nie». Przeciwstawienie nie całkiem nowe, a jednak w niektórych kręgach naszej współczesności na nowo lansowane [...]. Musimy tu jednak dodać, że podstawą owego -nie- dla Kościoła jest często nie sam sprzeciw wobec ludzkich ułomności jego członków, ale raczej ogólna zasada odrzucenia pośrednictwa. Niektórzy bowiem, przyjmując istnienie Boga, chcą z Nim nawiązywać kontakty wyłącznie osobiste i nie akceptują żadnego pośrednictwa między własnym sumieniem a Bogiem, a tym samym odrzucają przede wszystkim Kościół” (Jan Paweł II. „*Tak*” dla Kościoła art. 1, 4. W: tenże. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół. Cz. 1: Kościół w zamysle Bożym według Pisma Świętego*).

tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa⁵⁰. Chodzi więc o ukazanie owej „istoty”⁵⁰.

Poszukując odpowiedzi, skierował swą uwagę na analizę obu pojęć w Piśmie św., tradycji, Magisterium Kościoła i teologii systematycznej, tworząc komplementarny opis kapłaństwa Syna Bożego, w którym uczestniczy Kościół i który je wypełnia na różny sposób w akcie posługi zbawczej, czyli w duszpaństwie. Całość swych refleksji zawarł w czterech częściach pracy, z których każda dzieli się na rozdziały, te zaś są zaopatrzone w streszczenia⁵¹.

W części pierwszej, najkrótszej, zawarto (1) refleksję nad rzeczywistością kapłaństwa w *Starym i Nowym Testamencie*, tworząc podstawy analizy dla części drugiej. W niej o. Kochanowicz (2) zaznaczył główne, historycznoteologiczne linie rozwoju i wzajemnego związku kapłaństwa wspólnego i służebnego (Ojcowie Kościoła, św. Tomasza z Akwinu, reformacja, Sobór Trydencki).

O istocie pracy stanowi część trzecia książki, w której nasz Autor dokonał (3) wielowątkowego rozbioru wspomnianego wyżej tekstu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*⁵². Zwrócił uwagę na proces powstawania samego tekstu,

⁵⁰ Autor, zdając sobie sprawę z istnienia wielości opracowań na ten temat, wyróżnia pracę M. Michalskiego, która została przyjęta w 1986 r. jako teza doktorska na uniwersytecie w Innsbrucku: *The Relationship Between the Universal Priesthood of the Baptized and the Ministerial Priesthood of the Ordained in Vatican II and in Subsequent Theology. Understanding -Essentia et non Gradu Tantum-, Lumen Gentium No 10. Lewiston 1996.*

⁵¹ *Einleitung* s. 1-3; 1. Tl.: *Biblische Grundideen in Bezug auf das Priestertum* s. 5-40 (1. *Das Priestertum des Alten Bundes*; 2. *Das Priestertum im Neuen Testament*); 2. Tl.: *Die Frage des Verhältnisses zwischen gemeinsamen Priestertum und Priestertum des Dienstes in der Theologiegeschichte* s. 41-91 (1. *Einige Aspekte der patristischen Lehre über das Priestertum*; 2. *Zentrale Elemente der Lehre über das Priestertum vom Mittelalter bis zum Tridentinum*); 3. Tl.: *Die Frage nach dem Verhältniss zwischen gemeinsamen Priestertum und Priestertum des Dienstes zur Zeit des Vatikanum II* (1. *Vorkonziliare Situation*; 2. *Die konziliare Diskussion*; 3. *Kriterien einer Interpretation der konziliaren Aussage über das Verhältniss zwischen dem gemeinsamen Priestertum und Priestertum des Dienstes*; 4. *Konziliare Formeln für die Stellung des Amtes in der Kirche*); 4. Tl.: *Die nachkonziliare Rezeption der Lehre über das Verhältnis von gemeinsamen und besonderem Priestertum* (1. *Das Verhältnis von gemeinsamen Priestertum und Priestertum des Dienstes in ausgewählten Lebramtlichen Dokumenten*; 2. *Die Frage des Verhältnisses zwischen dem gemeinsamen und besonderen Priestertum (Amt) in ausgewählten Dokumenten der Ökumenischen Dialoge*; 3. *Behandlung der Thematik in der Theologie H. U. v. Balthasars und Karl Rabners*; 4. *Das Verhältnis von gemeinsamen und besonderem Priestertum in der neueren Theologie*); *Summarium* (1. *Ergebnis*; 2. *Folgerungen für Reflexion und Praxis*).

⁵² „Kapłaństwo zaś wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i nim kieruje, w osobie

analizę i rozumienie tekstu, a szczególnie podstawowych sformułowań (teologummenów): „sprawować [Ofiarę eucharystyczną] w osobie Chrystusa”; „reprezentować Chrystusa”; „character indelebilis”. W czwartej części pracy zaś (4) zajęto się przedstawieniem recepcji soborowego nauczania o wspólnym i służebnym kapłaństwie, najpierw w dokumentach oficjalnych Kościoła, następnie w dokumentach dialogu ekumenicznego i nauce teologów. W (5) *summarium* poddano straszczeniu znaczenie terminów kapłaństwo Chrystusa, wspólne kapłaństwo, kapłaństwo służebne. Dokonano także opisu związku, jaki istnieje pomiędzy tymi dwoma rodzajami kapłaństwa oraz wskazano na praktyczne znaczenie tej teoretycznej refleksji.

1. Za „anachronizm” uważa o. Kochanowicz poszukiwanie w pismach *Starego Testamentu* związków pomiędzy urzędowym/instytucjonalnym kapłaństwem a kapłaństwem ludu. Natomiast, kapłaństwo jako instytucja istniało, posiadając swoją nomenklaturę i historię: „Termin «kapłan» oznaczał funkcjonariusza (*Funktionär*) wspólnoty izraelskiej, który był odpowiedzialny za kult w świątyni jerozolimskiej i wszystko, co z się nim wiązało. Piastował on specjalną pozycję, która nie tylko oddzielała go od współwyznawców, ale wręcz stawiała ponad nimi” (s. 17)⁵³. Posiadało swą historię. Można bowiem wydzielić w niej trzy wyraźne okresy, w których przybierało ono rozmaite formy: (a) od początku (okres patriarchatu) do początku monarchii; (b) okres monarchii, (c) czas po niewoli. Także pełnione przez nich funkcje miały w historii rozmaite znaczenie. Można je sprowadzić do trzech, a mianowicie: (a) posługi w świątyni – „kapłan był związany ze świątynią (*war ein Mensch des Tempels*)”, (b) pouczenia, co sprowadzało się do wykładu *Tory*, wyjaśnienia (nie)czystości rytualnej, przekazu wskazań społeczno-etycznych, (c) przekazu woli Boga. Pełnione funkcje wyraźnie wskazują, że kapłan w społeczności żydowskiej był (a) sługą Jahwe, (b) pośrednikiem; (c) wybranym z wybranych, należącym wyłącznie do Boga.

Kapłaństwo starotestamentalne posiadało swą strukturę hierarchiczną, na czele której stał *najwyższy kapłan*, któremu wraz z upadkiem królestwa Judy przysługiwały pewne prawa i zadania królewskie. Tytuł najwyższego kapłana był dożywotni, także w przypadku zdjęcia z urzędu. Po nich następowali *arcykapłani*, *kapłani* oraz *lewici*. Można przypuszczać, że za czasów Jezusa swą posługę pełniło 18 000 kapłanów i lewitów.

Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość” (art. 10).

⁵³ W nawiasach podajemy strony omawianej publikacji, z których czerpiemy cytaty lub omówienia zagadnień.

Na podstawie tekstów *Starego Testamentu*, które wskazują na kapłański charakter ludu Bożego, nie można wnosić o „jakimkolwiek jego prawie do pełnienia funkcji związanych z kultem”. Ojciec Kochanowicz pisze, że „sformułowania typu «królestwie kapłaństwo» lub «kapłani Pana», należy traktować jako metaforę, podkreślającą specyficzną pozycję narodu izraelskiego pośród innych ludów” (s. 18).

Na podstawie analizy tekstów *nowotestamentalnych*, o. Kochanowicz pragnie odpowiedzieć na dwa pytania, a mianowicie: (a) Czy i w jakim sensie można mówić na ich podstawie o Jezusie jako kapłanie oraz (b) Czy pozwalają one na operowanie pojęciem „szczególnego kapłaństwa”?

a. Nasz autor wskazuje na następujące teksty, które zawierają w sobie aluzje do kapłaństwa Chrystusa: *zapowiedź zburzenia świątyni*; ewangelie łączą działalność Jezusa z zapowiedzią zburzenia świątyni jerozolimskiej i zapowiedzią nowej (Mt 12, 6; Mk 14, 58; J 2, 19-21); *śmierć Jezusa jako ofiara* (Mk 14, 24); *kapłański gest błogosławienia* (Łk 24, 50); *arcykapłańska modlitwa Jezusa* (J 17)⁵⁴; *Jezus jedynym kapłanem* (Hbr). Treść tego listu można sprowadzić do stwierdzenia, że „w Nowym Przymierzu nie ma już innych kapłanów prócz jednego – Jezusa” (s. 21). Jego kapłańska działalność zniósła rozdział pomiędzy ludem a kapłanem, kapłanem a ofiarą, ofiarą a Bogiem⁵⁵.

Ci, którzy przynależą do Chrystusa, są nazwani ludem kapłańskim (1 P 2, 4-10; Hbr 13, 15; Ap 1, 5-6; 5, 10; 20, 6). Termin ten jest niewątpliwie metaforą, służącą do wyrażenia prawdy, że Kościół jest nowym i wybranym spośród innych ludem Bożym. Na mocy tego wybrania chrześcijanie są zobowiązani do świętego życia, to znaczy do „składania duchowych ofiar” (1 P 2, 5).

b. W ludzie Bożym Nowego Testamentu istnieje wiele różnych urzędów, które należy rozumieć jako dary łaski/charyzmaty. Ich rola polega na przyczynianiu się do budowy Kościoła. Na podstawie tekstów nowotestamentalnych można wskazać na następujące charakterystyczne cechy urzędu kościelnego: jest

⁵⁴ Mimo, że jej struktura jest podobna modlitwie żydowskiej, to jednak o. Kochanowicz uważa, że jej tekst „ist eher konzentrierter Ausdruck (in der Form eines Gebetes) der johanneischen Christologie, in der der Sohn zum Vater zurückkehrt, nachdem er sein Werk erfüllt hat” (tamże s. 20; w tekście brak przypisów 77-80).

⁵⁵ „Diese ganze System der Trennungen zwischen Opfer und Gott, Priester und Opfer sowie Priester und Volk wird durch den Hebräerbrief heftig kritisiert. In Christus wurden alle Trennungen aufgehoben. Er brauchte kein Opfer außer seiner Selbsthingabe im Gehorsam dem Vater gegenüber. Die Trennung zwischen Opfer und Priester wurde also aufgelöst. Jesu Selbstopfer bewirkte in ihm eine tiefe Umwandlung seiner Person und vereinte ihn auf vollkommene Weise mit Gott: Die Trennung zwischen Priester und Gott wurde ebenfalls beseitigt. Der Tod Christi war zugleich ein Werk der Solidarität mit denen, für die er gestorben ist: auch die letzte Trennung zwischen Priester und Volk wurde außer kraft gesetzt. Das alte Priestertum der Trennungen wurde durch das neue Priestertum der Teilnahme und Kommunion aufgehoben” (tamże s. 22).

służbą na rzecz wspólnoty, to znaczy, że sprawujący pozostają *we* wspólnocie wierzących, a nie *ponad* nią. Rola pełniących posługę realizuje się, oczywiście, *wobec* wspólnoty, a nie dzięki wspólnocie, bo swe posłannictwo zawdzięczają nie wspólnocie, lecz Bogu. Dlatego przynależy im nazwa pasterzy. Zasadnicze zadanie sprawujących urząd w Kościele polega na wiernym przepowiadaniu ewangelii oraz służbie na rzecz jedności i integracji Kościoła. Mogą oni nosić miano kapłanów. Nie dlatego jednak, by mieli coś wspólnego z kapłaństwem Starego Testamentu czy kultów pogańskich, lecz dlatego, że „dzięki przepowiadaniu słowa kontynuują dzieło Chrystusa, to znaczy uobecniają jego ofiarę, a także przysposabiają i umożliwiają współuczestniczącym realizację ofiarnego życia z wiary”.

2. W tej części pracy istotne okazują się trzy pytania, a mianowicie: (a) co sprawiło, że tak szybko kierujących wspólnotami biskupów i prezbiterów zaczęto określać mianem kapłanów, że przejęli oni wiele z charakterystycznych cech kapłaństwa starotestamentalnego czy kultów pogańskich; (b) jak rozumie Ojcowie Kościoła pojęcie kapłaństwa wspólnego, jego natury, źródła, funkcji?; (c) jaki jest dalszy ciąg refleksji Kościoła nad naturą kapłaństwa wspólnego w średniowieczu i nauce *Tridentinum*. Osobny punkt (d) stanowi ekskurs poświęcony pojęciu *ordinatio*.

a. Od początku jesteśmy świadkami formowania się trójczłonowej hierarchii: biskup, prezbiterium, diakoni (*Didache*, 1. List Klemensa Rzymskiego, listy św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Polikarpa, *Traditio apostolica* Hipolita). Ojciec Kochanowicz wskazuje na pięć racji socjologiczno-społecznych, które zdecydowały o wykształceniu się „monarchicznego episkopatu”. Są to: potrzeba (konieczność) określonych form, które mogą gwarantować porządek, podział ról i prawo w społecznościach rozwijających się; potrzeba gwarancji jedności; jedność przepowiadania; ciągłość (*lebenslängliche Dauer*); wpływ uwarunkowań politycznych⁵⁶.

Wprawdzie w *Didache* pojawia się określenie proroków jako najwyższych kapłanów (13, 3) czy też w 1. Liście Klemensa Rzymskiego przyrównuje się piastujących urząd w Kościele do starotestamentalnych, to jednak dokonuje się to na zasadzie porównania (s. 49-50). Święty Ignacy Antiocheński nie używa nazwy *biereus* na oznaczenie biskupa. Święty Justyn tytułem tym określa Kościół, podobnie św. Ireneusz. W tym samym czasie Polikrat z Efezu mianem *biereus* określa św. Jana Apostoła. Natomiast pierwszym, który nazwę *sacerdos* odnosi do sprawującego urząd (*Amtsträger*) w Kościele, jest Tertulian (ok. 160-ok. 225), choć także podkreśla jedyność (szczegółowość) kapłaństwa Chrystusa,

⁵⁶ „In Rom war seit Tiberius das Volk bei der Wahl der Magistrate und in der Gesetzgebung ausgeschaltet” – za J. Martinem (*Die Gensese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*. Freiburg-Basel-Wien 1972 s. 86) (tamże s. 48).

który jest „*Dei Patris Summus Sacerdos*” (*Adv. Iudaeos* 6 i 14: CSEL 69, 269-271. 327-329) (s. 51). Po nim termin ten przejmują św. Cyprian, Orygenes, *Traditio apostolica*, *Didascalia apostolorum*. U św. Augustyna nazwa *sacerdos* jest zastrzeżona przede wszystkim Chrystusowi (s. 52).

Racje, które wpłynęły na określenie urzędu mianem kapłańskiego, są następujące: analogia do Starego Testamentu; rozumienie Eucharystii jako ofiary, prawo odpuszczania grzechów; podstawy strukturalno-socjologiczne (powstanie parafii wiejskich, w których prezbiter był reprezentantem biskupa; opiekun odpowiedzialny za lokalne sanktuarium (*Funktionär*); przewodniczenie liturgii) (s. 54-57)⁵⁷.

b. Zagadnienie kapłaństwa wspólnego w literaturze patrystycznej zajmuje wiele miejsca. Najwięcej w kwestii, spośród Ojców greckich, wypowiedzieli się Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Istotną dla naszego Autora okazuje się próba odpowiedzi na pytanie o naturę tego kapłaństwa, jego źródło i związane z nim funkcje (s. 58-66). Wspomniani Ojcowie w swych tekstach przywołują *Pierwszy List św. Piotra*, posługując się przy tym wspaniałymi metaforami. W celu przybliżenia tej tajemnicy Orygenes pisze, że wszyscy ochrzczeni otrzymali kapłańskie namaszczenie, mocą którego składają ofiarę we wnętrzu świątyni swej duszy.

Tertulian jest pierwszym spośród Ojców łacińskich, który pisał o wspólnym kapłaństwie wiernych. Realizuje się ono poprzez modlitwę, dzieła miłosierdzia i liturgię. Dla św. Augustyna stanowi „rozwinięcie (*Extension*) kapłaństwa Chrystusa i stanowi o przynależności do »mistycznego Ciała«. Chrześcijanie są członkami *Christi Sacerdotis*, który namaścił cały Kościół kapłańskim znamięm”. Tę ideę przejęła teologia zachodnia w nauce inkorporacji (*incorporatio*)⁵⁸ w Kościół. To włączenie w Kościół, a tym samym w kapłaństwo wspól-

⁵⁷ „Insgesamt konzentriert sich die kirchliche Aufmersamkeit ab dem 4. Jahrhundert auf die rituellen Handlungen des Bischofs bzw. Presbyters, so daß sein Dienst praktisch auf sie reduziert wird. Der Sacerdotalisierungsprozeß hat einen Punkt erreicht, »der den Priester und eine Priesterkirche von der Gemeinde trennt. Priester und Laien sind zum kultischen Gegenüber geworden«. Eine Definition des römischen Priesters aus dem 7. Jahrhundert spiegelt dies gut wieder: *sacerdos, quasi sacrum dans, consecrat enim et sanctificat*. Unter den Aktivitäten des Priesters wird *doctrina populorum et officium praedicandi* nicht vergessen, aber sein Amt besteht vor allem in *confectione divini corporis et sanguinis*” (tamże s. 57-58; Autor cytuję tu św. Izydora *Originum libri XX* – VII 12, 17; VII 12, 21 oraz *De officiis ecclesiasticis* II 7, 2. CSEL 113, 65).

⁵⁸ Uważam, że nie tylko ta idea jest znacząca w refleksji Kościoła obu tradycji. Należałoby tu wspomnieć o pojęciu partycypacji, którą przejął i rozwinął św. Tomasz z Akwinu (A. L. Szafranski. *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1973), a po nim teologia zachodnia, aż do czasów nam współczesnych. O. Kochanowicz pojęciem partycypacji zajmuje się przy okazji analizy recepcji nauki *Vaticanum II* o kapłaństwie u A. Fernández (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 270-271).

ne, dokonuje się w sakramencie chrztu. Pierwszym był Orygenes. Byli jednak i tacy, którzy tę tajemnicę wiązali z sakramentem bierzmowania.

Pełnienie funkcji kapłańskiej dokonuje się, w myśl św. Augustyna, poprzez realizację każdego dzieła, które „przyczynia się do połączenia nas w świętą wspólnotę z Bogiem, to znaczy dzieło odnoszące się do owego najwyższego dobra, dzięki któremu możemy stać się naprawdę szczęśliwi” (*O państwie Bożym* 10, 6). On też, jako pierwszy, podjął zadanie wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy wiernymi jako kapłanami a kapłanami w sensie szczególnym, to znaczy biskupami i prezbiterami (*O państwie Bożym* 20, 10; *BAug* 37, 244; 28, 340; *Serm.* 1378).

c. Teologowie średniowiecza poszukiwali odpowiedniej terminologii, by umiejętnie wyrazić związek pomiędzy kapłaństwem wspólnym a urzędowym. Powołując się na św. Augustyna, biskupów i prezbiterów określali mianem *proprie sacerdotes*, nazywając *mistycznym* kapłaństwo wspólne wiernych. Czternastowieczni teologowie nazwę kapłaństwo *szczególne* (*proprie*, indywidualne) odnosili do kapłaństwa wiernych, a więc nie w sensie Augustynowym. Z kolei przez kapłaństwo *wspólne* (*commune*) rozumieли urzędowe, ofiacyjne (Jakub z Viterbo). Pojawiły się też określenia: *wewnętrzne* kapłaństwo. To Caspar Schatzgeyer (1463-1537) tak określał wewnętrzny kult dokonujący się w sercu osoby i wyróżniał kult *zewewnętrzny*, który dokonywał się w Kościele. Inni rozróżniali pomiędzy kapłaństwem *metaforycznym* i *właściwym* (urzędowym) (John Fisher, Stanisław Hozjusz). Świętemu Tomaszowi z Akwinu zawdzięczamy stwierdzenie, że oba rodzaje kapłaństwa stanowią szczególne formy udziału w kapłaństwie Chrystusa. On też wskazuje na trzeci rodzaj kapłaństwa, a mianowicie *duchowego*, różny od sakramentalnego, który polega na „życiu łaski, żywej wspólnoty z Bogiem” (s. 75)⁵⁹.

Marcin Luter, odrzucając *character indelebilis* ordynacji i *character sacramentalis* urzędu, czynił to na podstawie swej chrystologii i nauki o usprawiedliwieniu, jak też jako reakcję na konkretną sytuację Kościoła. Luter bowiem ujmował Kościół jako *fraternitas christiana*. Ojciec Kochanowicz uważa, że „Luter w zasadzie nie odrzucał kapłaństwa urzędowego, lecz je inaczej interpretował, a mianowicie identyfikował je z urzędem przepowiadania (*Predigtamt*)” (s. 81)⁶⁰.

Ojcowie Soboru Trydenckiego w swych orzeczeniach wiązali kapłaństwo przede wszystkim ze sprawowaniem Ofiary oraz sakramentu pojednania. Przeciwwstawiając się nauce Lutera podkreślili znaczenie święceń, sprawowanie urzędu kapłańskiego nie wiązali koniecznością przepowiadania, ogranicze-

⁵⁹ Sth III q 82 a. 1.

⁶⁰ „Somit liegt *der eigentliche Unterschied* zwischen dem Amt des allgemeinen Priestertums und dem konkreten kirchlichen Amt *im Öffentlichkeitscharakter* des Amtes, wobei »öffentlich« als »vor allem und für alle« im Rahmen einer Parochie interpretiert wird” (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 82).

niem czasu, co w konsekwencji oznacza, że wyświęcony nie może stać się na powrót świeckim. „Kapłaństwo w sposób niezwykle stało się »zsacerdotalizowane«, a prezbiter stał się w istocie altarzystą (*„Messeleser“*)” (s. 89). Również kapłaństwo wspólne zatraciło swe znaczenie na korzyść jednostronnie, chrystocentrycznie ujętego obrazu prezbitera jako *alter Christus* i *sacerdos in aeternum*⁶¹.

d. Tym, co wyróżnia kapłaństwo ministerialne, jest sakrament święceń, a szczególnie to, co zwykło się określać terminem *ordinatio*. Termin wywodzi się z łac. *ordo*: porządek, następstwo, stan, klasa, święcenie, tok, przebieg. W starożytnym Rzymie oznaczał grupy, klasy społeczne lub stan tych, którzy mają udział w kierowaniu/rządzeniu państwem (*ordo et plebs*). W VI w. tak kler, jak senat rzymski określano nazwą *sacer ordo*. Przyjęła się powszechna forma stwierdzająca, że uzyskało się *ordo* lub włączono do *ordo*. Termin *ordinatio* (*Ordination*) w judaizmie pozwala na wskazanie pewnych powiązań z praktyką święceń w chrześcijaństwie⁶². Istotnym elementem rytu jest nałożenie rąk, a *ordinatio* wskazywało na zakończenie studium i posiadanie odpowiedniej wiedzy oraz przekazanie Ducha, koniecznej mądrości.

W *Nowym Testamencie* tylko niektóre teksty przywołują termin *ordinatio*. Ojcowie Apostolscy nie wymieniają go. Natomiast od początku III w. posiadamy poświadczenie, że przekazanie posługi biskupa, prezbitera i diakona w akcie ordynacji dokonywało się poprzez nałożenie rąk: „Kraż osób dokonujących nałożenia rąk w Kościele starożytnym (*alten Kirche*) nie był tak ściśle ograniczony, jak później” (s. 69)⁶³. Ojciec Kochanowicz pisze o pocałunku pokoju, który był udzielany na końcu ceremonii przez ordynowanego i zgromadzoną wspólnotę (parafię). Istniejący w rycie udzielania święceń, jest wymieniany tylko pomiędzy klerem.

Święcenie w chrześcijaństwie nie polega na wywiązaniu się z ludzkiego związku, jaki dokonuje się pomiędzy uczniem a mistrzem, ale to Jezus jest

⁶¹ „Der Dienst [des Priesters] an der Menschen wird zur Verwaltung des Opferritus. Der Priester als »Engel« wird zu einem Repräsentanten der Menschheit vor Gott. Auch wenn er prinzipiell nicht Mittler ist, ist er es in der Umsetzung: Seine menschliche Personalität verschwindet in die *persona Christi*” (tamże s. 91).

⁶² „Da die Praktizierung der jüdischen Gelehrtenordination vor 70 n. Chr. strittig ist, kann man sie wahrscheinlich als Model für die christliche Ordination nicht anerkennen. Möglich ist aber doch eine Parallelentwicklung beider auf alttestamentlichem Hintergrund, und somit kann der jüdische Ritus auch den urchristlichen erhellen” (tamże s. 68 przyp. 141).

⁶³ Warto zwrócić uwagę na interesujący wyjątek: „Die Christen, die für die Sache Christi gelitten haben und als überlebende Märtyrer gelten, können ohne Handauflegung zum Presbyterat oder Diakonat zugelassen werden, weil sie den Geist schon besitzen” (tamże s. 70). Por. G. Kretschmar. *Die Ordination im frühen Christentum*. FZPhTh 22:1975 s. 35-69 (tu s. 41).

Panem i Bóg wzywa, i posyła na służbę. *Ordinatio* oznacza zatem zobowiązanie, związane z jednoczesnym przekazaniem władzy, do przepowiadania we wspólnocie. Jest więc to sukcesja słowa/nauki, najpierw i przede wszystkim, a nie pełni władzy. Nie oznacza, że to następstwo nie jest w tym akcie „obecne”, ale tym, co istotne, jest ciągłość przekazu apostołowego, która „dzięki widzialnej kontynuacji osób, dokonującej się na drodze *ordinatio* charyzmatu i legitymizacji, jest pilnie strzeżona” (s. 71).

3. Sobór Watykański II i wypracowana przez Ojców Soboru nauka jest ukończeniem procesu, który dokonywał się w Kościele i w świecie na przestrzeni wieku go poprzedzającego. Na podjęcie zagadnienia i związku, jaki istnieje pomiędzy kapłaństwem wspólnym a ministerialnym (urzędowym, służebnym), wpływ miały niewątpliwie podkreślenie od połowy dziewiętnastego wieku miejsca i roli świeckich (*Laienbewegung*), zwrócenie uwagi na podmiotowość Kościoła (K. Adam, M. Guardini, H. de Lubac, K. Wojtyła, H. M. Legrand, Cz. S. Bartnik), ruch odnowy liturgicznej (już w XVIII w.) (J. A. Möhler, M. Guardini, Pius XI i Pius XII).

Refleksję nad wzajemnymi relacjami kapłaństwa wspólnego do kapłaństwa służebnego o. Kochanowicz ujmuje w świetle nauki Karla Adama (1876-1966), Henri de Lubaca (1896-1991) i Yves Congara (1904-1995), poświęcając więcej miejsca Congarowi⁶⁴.

W przekonaniu K. Adama „pomiędzy szczególnym, tzn. «kapłaństwem w sensie ścisłym» i kapłaństwem świeckich (*Laienpriestertum*) istnieje wyraźna różnica stopnia⁶⁵. De Lubac z kolei, podkreśla że „chrześcijańskie (*das christliche*) «kapłaństwo królewskie» nie jest metaforą czy też mniej znaczącym kapłaństwem, lecz «rzeczywistością mistyczną»⁶⁶. Congar za św. Tomaszem z Akwinu wprowadza potrójne rozumienie kapłaństwa⁶⁷: duchowe, chrzciel-

⁶⁴ Szczegółowo przedstawia ujęcia francuskiego dominikanina zawarte w jego *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953), bo stanowi nie tylko dzieło sztandarowe, lecz także dokonał znaczącego wpływu na treść KK (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 98). Autor posługuje się jego niemieckim tłumaczeniem.

⁶⁵ K. Adam. *Das Wesen des Katholizismus*. 13. Aufl. Düsseldorf 1957 s. 192 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 96 przyp. 17.

⁶⁶ „Was das besondere Priestertum angeht, sind seine Inhaber für die Eucharistie ausgesondert und geweiht worden. Ihr Priestertum ist keine höhere Würde, keine Übertaufung, die eine Klasse von Überchristen schafft (...). Das besondere Priestertum ist ein äußeres Priestertum, ein Amt, das im Hinblick auf das äußere Opfer übertragen wird (...) ist jedoch keine Art Emanation der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern eine Gewalt, die von Christus ausgeht” (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 97).

⁶⁷ O. Kochanowicz podaje Congarowską definicję kapłaństwa: „sich Gott zu nahen, um seine Gnade und so die Vereinigung mit ihm zu erlangen; und zwar durch ein ihm genehmes Opfer” (Y. Congar. *Der Laie*. 3. Aufl. Stuttgart 1964 s. 237) i dodaje: „Die Art und Weise des Priester-

ne i sakramentalne. Kapłaństwo wspólne charakteryzuje zatem jego wymiar duchowy, kapłaństwo życia w świętości, i kapłaństwo wyrażające się udziałem w sakramentach. Kapłaństwo duchowe i chrzcielne są wspólne całemu Kościołowi (Congar pisze: „Prezbiter (biskup, papież) jest najpierw wiernym świeckim”); kapłaństwo sakramentalne nie wynika z duchowego (*ableitbar*, na zasadzie delegacji wspólnoty). Ono też przewyższa kapłaństwo wspólne (s. 99-103).

Refleksje francuskiego dogmatyka poprzedziły szczegółowe przedstawienie historii formuły *essentia et non gradu tantum*, która w książce Ojca Kochanowicza odgrywa ważną rolę znaczącą. Stanowi bowiem o teologii kapłaństwa wspólnego. Oczywiście, nie sposób przedstawić tu dyskusji soborowej. Zmuszeni jesteśmy jedynie zaznaczyć pewne jej znaczące wydarzenia.

a. Formuła *essentia et non gradu tantum*, przejęta do schematu konstytucji o Kościele, pojawiła się po raz pierwszy w przemówieniu papieża Piusa XII *Magnificate Dominum* z 2 XI 1954 r. (AAS 46:1954 s. 666-677).

b. Dość długo utrzymywało się przekonanie, że kapłaństwo wspólne jest jakąś biblijną metaforą, która ma za zadanie określić pełne oddania życie wiernych chrześcijan na sposób analogiczny z Ofiarą mszy św. Stąd wywodzi się termin kapłaństwo świeckich (*Laienpriestertum*) lub powszechne (*allgemeine*)⁶⁸.

c. Termin *sacerdotium commune* pojawił się w przemówieniu kard. Spellmana, choć w kontekście treści tradycyjnych.

d. Biskup Köstner zaproponował, by termin powszechne (*allgemein*) zastąpić wyrazem wspólne (*gemeinsames*), co znakomicie podkreśli „wspólnotowy charakter ludu Bożego (...), włączając weni tych, którzy sprawują kapłaństwo służebne” (s. 122)⁶⁹.

e. Zagadnienie różnicy, jaka istnieje pomiędzy kapłaństwem wspólnym a służebnym Ojcowie Soboru tłumaczyli rozmaicie. Twierdzili, że świeccy uczestniczą w kapłańskiej godności Chrystusa na sposób mistyczny, a prezbiterzy w rzeczywisty (bp D’Agostino: AS II/3 s. 233) lub, że różnicę podkreśla fakt konsekracji i posłania (kard. Jaeger: AS II/3 s. 93) czy też szczególnego uzdolnienia (*Befähigung* : *deputatio*) (bp Del Campo: AS II/3 446).

tums hängt gerade vom Typ des Opfers ab; das einmalige Opfer Christi ist dabei unüberbietbar” (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 98-99).

⁶⁸ Niektórzy Ojcowie Soboru uważali, że nie należy podejmować zagadnienia kapłaństwa wspólnego, gdyż może to doprowadzić do niezrozumienia przez świeckich ich miejsca i roli w Kościele lub niepokoju i herezji (np. patriarcha Cheikko, kard. Bacci – *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vatican 1960-1980. Vol. II/3 s. 223 (skrót: AS); AS II/3 s. 419 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 120 przyp. 136, przyp. 144 s. 121).

⁶⁹ Zob. AS II/3 s. 493.

f. Istotne jest, że wprowadzona przez Ojca Świętego Piusa XII, a następnie przywołana w KK 10 formuła *essentia et non gradu tantum* służy jedynie „podkreśleniu szczególnego »miejsca« urzędu w Kościele”, a nie zasadniczej różnicy pomiędzy piastującymi urząd kościelny a świeckimi (s. 135)⁷⁰.

g. Ojciec Kochanowicz zwraca uwagę, że istota soborowej nauki o urzędzie kościelnym polega na wskazaniu, że posiada on swe określone miejsce w Kościele, a nie *ponad* nim. Duch Święty bowiem obdarza swymi darami całą wspólnotę, tak że nie można mówić o jakimś monopolu urzędu, bo Kościół jest wspólnotą słuchającą i nauczającą, choć nie wszyscy spełniają funkcję nauczającą (s. 133).

h. Ojcowie Soboru wielokrotnie podkreślają w dokumentach, że jedynym kapłanem w Kościele jest Jezus Chrystus, pośrednik i narzędzie pojednania Ojca z ludźmi. On też pozwala wiernym, by uczestniczyli w jego kapłaństwie, ale ten udział w kapłańskim zadaniu Kościoła nie ogranicza się i nie jest tylko zarezerwowany dla urzędu, lecz przynależy całemu ludowi Bożemu. Dlatego też kapłaństwo wspólne jest rzeczywistym kapłaństwem⁷¹ i charakteryzuje się

⁷⁰ Por. Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 105: „Im ganzen Kontext [der Ansprache *Magnificat Dominum*] hat die Redewendung *essentia et non gradu tantum* eine einzige Funktion: sie will ausdrücken, daß man aus dem Priestertum der Gläubigen, das schon im ersten Petrusbrief dem ganzen Volk zugesprochen wurde, nicht die konkrete Vollmacht, die Eucharistie zu feiern, ableiten darf“ (dop. mój: M. M.). Urząd, jak podkreśla o. Kochanowicz, „ist in ihr etwas *wesentlich* Anderes in dem Sinne, daß, um es auszuüben, die allen Christen in der Taufe und Firmung erteilte Beauftragung zum Aufbau der Kirche (gemeinsames Priestertum) nicht ausreicht, sondern das Amt einer speziellen Ordination, eines eigenen Sakramentes, bedarf“ (tamże s. 136). Zob. także: „Die Formel betonte, daß die priesterliche Konsekrationsvollmacht in einem anderen Sakrament (Weihe) als der Taufe gründet“ (tamże s. 144).

⁷¹ Na ten temat pisał przed ponad trzydziestu laty Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987): „Nauka Soboru o całym Kościele jako podmiocie posłannictwa apostołskiego znalazła swój szczególny wyraz w nauce o wspólnym kapłaństwie całego ludu Bożego. Także tutaj zaznacza się zasadnicze przesunięcie akcentów i zmiana perspektyw. Tzw. »powszechne kapłaństwo wiernych«, rozpatrywane tradycyjnie jako pewnego rodzaju »rozcięzione« kapłaństwo hierarchiczne i »niewłaściwe« kapłaństwo, obecnie wysuwa się na plan pierwszy jako wspólne (*commune*) i podstawowe kapłaństwo całego ludu Bożego (...). Komentatorzy zwracają uwagę na następujące istotne punkty nauki soborowej o wspólnym kapłaństwie, będące wynikiem rozwoju przedsoborowej myśli teologicznej w tej dziedzinie. Po pierwsze podkreśla się, że dokumenty soborowe mówią nie tyle o kapłaństwie powszechnym wiernych w odróżnieniu od specjalnego kapłaństwa hierarchicznego, ale o kapłaństwie wspólnym (*sacerdotium commune*), obejmującym świeckich i kapłanów (...). Po drugie kapłaństwo wspólne nie polega na uczestnictwie w urzędzie kapłańskim Chrystusa obok przysługującego także ludowi Bożemu uczestnictwu w Jego urzędzie prorockim i królewskim. Kapłaństwo wspólne należy raczej pojmować jako uczestnictwo we wszystkich trzech tzw. urzędach Chrystusa (...). Kapłaństwo wspólne otrzymane przez chrzest jako wcielenie w Chrystusa i lud Boży czyni wszystkich »na swój spo-

dwoma cechami: po pierwsze jest ono kapłaństwem królewskim, które wyraża się w życiu z wiary; pod drugie jest nim *deputatio ad cultum* (s. 138).

i. Należy zwrócić uwagę na refleksję o. Kochanowicza na temat kapłaństwa jako sakramentu (s. 139-143), szczególnie w kontekście odmówienia diakonowi charakteru kapłaństwa, o czym czytamy w KKK 1554: „Urząd kościelny, przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń przez tych, którzy od starożytności już noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów» [KK 28]. Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. Dlatego pojęcie *sacerdos* – *kapłan* – oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów”. Pomijając fakt, że cytowany tekst („Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat”) poza oczywistością stwierdzenia nie przywołuje żadnych uzasadnień, to pomija wypracowaną przez Sobór refleksję nad pojęciem i rzeczywistością kapłaństwa. W świetle dokonanej przez o. Kochanowicza analizy terminu kapłan i kapłaństwo należałoby na nowo postawić problem diakona jako kapłana⁷².

j. Sobór dokonał rzeczywistej rewolucji w rozumieniu urzędu kościelnego czy też kapłaństwa. Fakt ten w istocie nie jest obecny tak w świadomości wierzących, jak i pełniących posługę. Warto więc na nowo przywołać te stwierdzenia: – urząd kościelny stanowi jedynie „narzędzie Chrystusa, a posługa (*ministerium*) sprawowana przez piastującego urząd „nie zastępuje działania Pana, lecz czyni je «sakramentalnie i historycznie uchwytą (*greifbar*)»”; – święcenie uposaża przyjmującego w sakramentalną łaskę Ducha Świętego, wyciska charakter sakramentalny i czyni uczestnikiem potrójnego urzędu; – piastujący urząd kościelny są nazwani pasterzami ludu, ale, co jest mocno podkreślone w tekstach soborowych, „właścicielem owczarni jest Pan” (zob. KK 21); – piastujący urząd są sługami (KK 24) na wzór Chrystusa; – rozdział KK o hierarchicznym ustroju

sób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego» (KK 31). Po trzecie dokumenty soborowe określają bliżej wewnętrzną treść i funkcje związane ze wspólnym kapłaństwem ludu Bożego. W skrócie wyraża to pierwsze zdanie art. 11 KK: „Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i cnoty” (F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 259-261).

⁷² Píše bowiem: „Der Amtsträger kann als *Priester* bezeichnet werden, nicht nur, weil er die Eucharistie feiert (die Vergegenwärtigung des einzigen Opfers), sondern auch (und im Sinn von Paulus vor allem [Röm 15, 15 ff], weil er durch die Verkündigung des Evangeliums des Herrn ein wahres Opfer aus dem Galuben des Volkes vorbereitet. Somit wäre auch der Diakon *Priester*” (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 139 przyp. 217).

Kościół nie zawsze sprawia wrażenie przejrzystego i kompletnego, pozostawiając wiele spraw do dalszych przemyśleń. Chodzi tu m. in. stosunek nauki o trzech urzędach do „klasycznego wyróżnienia *potestas ordinis* i *potestas iurisdictionis*”, o zagadnienie kapłaństwa diakona, rozumienie tekstu KK 26, że biskup „jest »szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa«” i o jakim kapłaństwie jest tu mowa (s. 141-143).

k. Ojciec Kochanowicz zwraca uwagę na dwie formuły, które mają za sobą długą historię i które uzasadniają obecność urzędu kościelnego. Są nimi: *in persona Christi agere* lub *personam Christi (capitis) gerere*⁷³ oraz *charakter indelebilis*⁷⁴ sakramentu święceń. Nieco dalej (zob. s. 203-213) omawia zagadnienie *sacra potestas*, która – w jego przekonaniu – może stanowić o różnicy, jaka istnieje pomiędzy kapłaństwem wspólnym a służebnym.

4. Ostatnia część pracy przedstawia recepcję nauki *Vaticanum II* o wzajemnych odniesieniach kapłaństwa wspólnego i służebnego w (a) dokumentach Magisterium Kościoła, (b) wybranych dokumentach dialogu ekumenicznego oraz pracach (c) Hansa Urs von Balthasara (1905-1988), (d) Karła Rahnera (1904-1984), (e) Alberta Vanhoye (1923-), (f) Aurelio Fernández (-), (g) Petera Drillinga (1942-) i (h) współczesnych teologów niemieckojęzycznych (H. Künga, W. Kaspera, J. Ratzingera, G. Greshake, M. Kehla).

a. Po Soborze Watykańskim II można mówić o poważnym „kryzysie identyfikacji u wielu prezbiterów”, a także wiernych świeckich (kryzys powołań). Pierwszą odpowiedzią Kościoła na tę sytuację był Synod Biskupów z 1971 r., który zajął się posługą kapłańską. Tekst kończący to zgromadzenie biskupów stanowił wynik kompromisu pomiędzy polaryzującymi stanowiskami.

Dotychczas najwięcej miejsca kapłaństwu służebnemu poświęcił Jan Paweł II, i to w pewnym sensie na niekorzyść kapłaństwa wspólnego, co jest zrozumiałe. Dla niego Kościół jest rzeczywistością komunijną (*communio*), w której „bogactwo darów i charyzmatów, którymi obdarza nas Bóg”, owocnie i w sposób uporządkowany przyczynia się „do budowania wspólnego domu” (ChL 31). Dla Ojca Świętego kapłaństwo Kościoła jest udziałem w kapłaństwie Chrystusa. Z tej też racji jest służbą (*sacerdotium ministeriale*), ale też rzeczywistością hierarchiczną, która stanowi dar samego Chrystusa, a prezbiter Jego reprezentantem. Kapłaństwo służebne jest w stosunku do wspólnego nadrzęd-

⁷³ Zob. B. D. Marliangeas. *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*. Paris 1978 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 151 przyp. 254.

⁷⁴ Zob. E. Dassmann. *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*. Bonn 1994; J. Moingt. *Caractère et ministère sacerdotal*. RSR 56:1968 s. 563-589 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 165 przyp. 313 i 314.

ne, to znaczy na jego służbie, choć różni się co do istoty. Papież częściej używa tego wyróżnienia niż, co do stopnia (s. 188-192)⁷⁵.

b. Część poświęcona dialogowi ekumenicznemu wprowadza w zagadnienie powolnego i stopniowego zbliżania stanowisk pomiędzy Kościołami w kwestii urzędu kościelnego w ogóle oraz związku kapłaństwa wspólnego i służebnego w szczególności. Luteranie – na przykład – nie odrzucają już zdecydowanie sakramentalnego charakteru ordynacji (wyświęcenia, *Ordination*), zwracając przy tym uwagę na jej charakter jednorazowy i wyróżniając od instalacji (s. 216). Zbliżenie stanowisk wskazuje jednak na sprawy, które pozostają wciąż otwarte i wymagają dalszych uzgodnień, jak na przykład problem sukcesji czy kolegiального charakteru urzędu biskupiego (s. 220). Anglikanie (ARCIC I) z kolei zwracają uwagę, że urząd kościelny nie stanowi zwykłego przedłużenia kapłaństwa powszechnego (*allgemeinen christlichen Priestertum*), lecz wymaga szczególnego daru Ducha Świętego (s. 222).

c. Na naukę o wspólnym i służebnym kapłaństwie, przedstawioną w dokumentach Soboru Watykańskiego II, miały wpływ nie tylko przemyślenia o. de Lubac czy o. Congara lub ks. Adama (zob. w naszym omówieniu pkt 3), lecz także ks. H. Urs von Balthasara i o. K. Rahnera. Ich przedstawieniu nasz Autor poświęca w swej pracy dużo miejsca (s. 237-262), co nie znaczy, że pomija znaczenie wpływu także innych wybitnych przedstawicieli współczesnej teologii.

Szwajcarski teolog kapłaństwo Chrystusa wiąże ontologicznie z jego osobą: „*Christussein bedeutet demzufolge Priestersein* : Być Chrystusem oznacza w istocie być kapłanem”⁷⁶. Natomiast Kościół cały jest naznaczony Jego kapłaństwem i jest kapłański, bo realizuje pełne miłości oddanie Chrystusa Ojcu (s. 239). Urząd kościelny z kolei umożliwia człowiekowi grzesznemu obiektywizację miłości, jaką miłuje. Dlatego Balthasar określi go jako „socio-kościelną formę obecności Chrystusa”, a autorytet, który jest związany ze sprawowaniem

⁷⁵ Podobne ujęcie przedstawia nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* (zob. Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 193-196), *Katechizm Kościoła katolickiego* (tamże s. 196-198), *Dyrektorium o życiu i posłudze kapłanów* z 1990 r. (tamże s. 198-200), *Instrukcja dotycząca współpracy świeckich w posłudze prezbiterów* z 1997 r. (tamże s. 200-203). Ostatnie dwa dokumenty opatruje nasz Autor określeniem „przedsoborowe”.

⁷⁶ Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 239. O. Kochanowicz ujęcie kapłaństwa przez Teologa z Bazylei charakteryzuje następująco: „Das Priestertum in den Religionen ist erblich oder durch Wahl neu verleihbar. Daher ist Christus, religionsgeschichtlich und alttestamentlich gesehen, kein Priester; er ist es hingegen durch persönliche Einsetzung von Gott her, nicht durch Erbschaft oder Delegation. In seinem Priestertum zeigen sich zwei Dimensionen: Er ist der Opfernde und der Geopferte, der Hingebende und der Hingeebende zugleich (...). Das Amt bildet in ihm keinen »Rest«, keinen Überschuß über die Subjektivität seiner Hingabe und seines Hingenommenwerdens hinaus” (tamże s. 238-239).

urzędu kościelnego, ma swe źródło w autorytecie przekazanym Synowi przez Ojca (s. 240).

Urs von Bathasar pisze w *Christlicher Stand* (Einsiedeln 1977), że Kościół jest rzeczywistością, w której realizują się ludzkie powołania (stan życia)⁷⁷. Stan świecki jest określany przez niego jako podstawowy; „dwa następne służą mu i stanowią o jego uwyrażeniu, podkreśleniu i konkretyzacji (...). One też wskazują, każdy na swój sposób, na możliwość aktywnej realizacji królewskiego kapłaństwa” (s. 246).

d. Rahnerowskie ujęcie urzędu kościelnego ujmuje nasz Autor w cztery punkty (s. 251-263): – *samoudzielanie się Boga* (Selbstzusage Gottes), *które w Kościele kieruje się ku człowiekowi, dokonuje się w wymiarze społecznym i czasowoprzestrzennym poprzez sakrament*; – *wewnętrzne, indywidualne i oczyszczające z grzechu spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się w sakramencie chrztu*. Sakrament ten jest włączeniem we wspólnotę (*Gemeinschaft*) Kościoła i wyświęceniem, zobowiązaniem do dawania świadectwa wiary i udziału w samourzeczywistnianiu się Kościoła, a więc i do współodpowiedzialności⁷⁸; – *urząd (Amt) stanowi o prawomocnym, urzędowym (offiziellen) przepowiadaniu samoudzielania się Boga*. Kościół objawia siebie jako sakrament samoudzielania się Boga w świecie w słowie: „Poprzez słowo dokonuje się to, co [Kościół] przepowiada” (s. 254). Nie ulega wątpliwości, że wszystkim zlecono to przepowiadanie; cały Kościół jest podmiotem przepowiadania,

⁷⁷ O. Kochanowicz pisze dosłownie: „In einem späteren Werk, «Christlicher Stand», schlägt eine neue (...) Bestimmung (...) durch die Einführung eines dritten Elementes, des Rätestandes (...). In der Kirche gibt es demzufolge einen Erwählungsstand, der in sich den Priesterstand (...) sowie den Rätestand (...) einschließt, und den Laienstand” (tamże s. 245). Zwracając uwagę na związek pomiędzy kapłaństwem służebnym a wspólnym, Bathasar podkreśla w swoich wcześniejszych tekstach, że kapłan jest tym, który „obdarza i zarządza prawdą i łaską”, a świecki tym, który otrzymuje je, by przekazać dalej i nieść w świeckie dziedziny życia. Prawdę tę stara się wyjaśnić za pomocą czterech stwierdzeń: kapłan i świecki pozostają wobec siebie jako posiadający (*Inhaber*) i pozbawiony (*Nicht-Inhaber*) urzędu. Święty Paweł jest świadom swej władzy pasterskiej; pełniący urząd jest tym, który udziela sakramentów, świecki zaś tym, który przyjmuje je. Istota urzędu kościelnego sprowadza się do tego, by działanie Boga czynić rzeczywistym; pomiędzy pełniącym posługę urzędową a świeckim istnieje „fundamentalna równość”, która zasadza się na udziale w kapłaństwie Chrystusa; wspólna też kapłanom i świeckim jest odpowiedzialność za Kościół (tamże s. 240-245 i cyt. w przypisach prace).

⁷⁸ Rahner pisał: „Wer durch die Taufe begnadet wird (...), der erhält notwendig mit dieser Gnade der Kirche auch Anteil, Auftrag und Befähigung, an dieser Funktion der Kirche, die geschichtliche Greifbarkeit der Gnade Gottes in der Welt zu sein, teilzunehmen. Er ist beauftragt, sie wirklich in personaler Entscheidung zu übernehmen und in seinem ganzen Leben auszuüben. Er ist durch die Taufe dazu bestellt, Träger des Wortes, Zeuge der Wahrheit, Repräsentant der Gnade Christi in der Welt zu sein” (*Grundkurs des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien 1976 s. 401 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 253).

ale „mandat do przepowiadania tego słowa *jako* słowa Kościoła, jako słowa, w którym Kościół objawia się, ukazuje siebie jednoznacznie i w pełni (*eindeutig und umfassend*) jako sakrament obiecanego zbawienia, jedynie niektórym jest darowany jako urząd” (tamże). Fakt, że „definicja kapłana” na pierwszym miejscu podnosi przepowiadanie słowa, nie powinien prowadzić do przekonania, że Rahner niedocenił kultycznego wymiaru egzystencji kapłana; – *urząd pełni funkcję służebną w stosunku do wspólnego kapłaństwa*.

e. Ujęcie kapłaństwa przez wybitnego egzegetę i rektora Biblicum, Alberta Vanhoye, jest naznaczone silnym wpływem *Listu do Hebrajczyków*. Analiza kapłańskiej funkcji Chrystusa pozwala mu na przedstawienie związku i różnicy, jakie istnieją pomiędzy kapłaństwem wspólnym i służebnym. Na kapłaństwo Chrystusa składają się dwa „wymiarzy”: kultyczny i pośredniczący, jednoczący Boga z człowiekiem. W wydarzeniu krzyża oba te wymiary ściśle ze sobą złączyły się (Hbr 9, 14-15). Jedynie przez Chrystusa możemy „zbliżyć się do Boga” (Hbr 7, 25), wejść do „Miejsca Świętego przez krew Jezusa” (Hbr 10, 19) i składać Bogu „ustawicznie ofiarę czci” (Hbr 13, 15). W doskonałym kulcie Chrystus jednoczy się i przysposabia do jego pełnienia wszystkich wierzących⁷⁹, natomiast pośrednikiem wobec Ojca jest tylko i wyłącznie On (1 Tm 2, 5) (s. 263-264).

Kapłaństwo sprawującego urząd/posługę w Kościele służy temu, by w sposób sakramentalny czynić widzialnym/cielesnym zbawcze pośrednictwo Chrystusa, Jego obecność i działanie (s. 265)⁸⁰, a także, by poprzez ten „środek” zjednoczyć ofiary wierzących z Ofiarą Chrystusa.

f. Aurelio Fernández stawia pytanie o zasadność twierdzenia, że w Kościele „panuje wśród wszystkich prawdziwa równość” (KK 32) przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na istotną różnicę pomiędzy wierzącymi, to znaczy świeckimi i wyświęconymi do pełnienia posługi w Kościele: „Skoro kapłaństwo wspólne różni się, co do istoty, od kapłaństwa służebnego, jak zatem moż-

⁷⁹ Myśl ta bardzo mocno została uwydatniona w *Konstytucji o liturgii*: „W tak wielkim dziele, przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie doznają uświęcenia, Chrystus zawsze łączy z sobą swoją umiłowaną Oblubienicę, Kościół, który wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć wiecznemu Ojcu. Słusznie zatem uważa się liturgię za wypełnienie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa” (art. 7).

⁸⁰ Na takie rozumienie sakramentu wyraźnie wskazuje Ojciec Święty Jan Paweł II. Wprawdzie dotyczy to sakramentu małżeństwa, ale można to również odnieść do pojęcia sakramentu w ogóle: „Sakrament rozumiemy jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo (...). Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego «widzialną» męskość/ kobiecość” (Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano 1986 s. 77-78; por. s. 340, 362).

na mówić o wspólnym uczestniczeniu w tej samej rzeczywistości kapłaństwa Chrystusa?” Słuszność formuły, że kapłaństwo wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne „różnią się istotą, a nie tylko stopniem”, wyjaśnia, odnosząc się do nauki św. Tomasza z Akwinu, zwracając uwagę, że nie można mówić o różnicy pomiędzy dwoma kapłaństwami, bo jest jedno kapłaństwo Chrystusa, w którym uczestniczy cały Kościół, lecz pomiędzy przypadłościami (własnościami bytu), to znaczy łaską i charakterem sakramentalnym⁸¹.

g. Uzasadnienie różnicy pomiędzy kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem służebnym Petera Drillingsa nie wydaje się przekonujące. Uważa on, że pojęcie kapłaństwo zostało przez Ojców Soboru użyte analogicznie na określenie obu rzeczywistości, to znaczy kapłaństwa wspólnego i służebnego. Uważam, że nie można wprowadzać pojęcia analogii do wyjaśniania rzeczywistości sakramentu. Ponadto – o ile dobrze zrozumiałem o. Kochanowicza – Drilling wprowadza jeszcze metaanalogię pomiędzy kapłaństwem służebnym a kapłaństwem wspólnym świeckiego.

h. Nie przekonuje również ujęcie Hansa Künga, bo zapomina, że chrześcijaństwo jest religią pośrednictwa⁸², jak i Waltera Kaspera, który podkreśla w opisie kapłaństwa funkcję czy też charyzmat kierowania⁸³.

Teologowie niemieckojęzyczni mocno akcentują prawdę, że sprawujący urząd/posługę kościelną pełni ją w imieniu Jezusa Chrystusa: „Das kirchliche Amt erscheint in seinem tiefsten Wesen als »Vikariat« Christi” (K. Lehman; G. Greshake), reprezentant Głowy Kościoła (S. Wiedenhofer, W. Kasper) lub działa *in persona ecclesiae* (G. Greshake). Podejmują oni także pytanie, czy można kapłana określić mianem pośrednika⁸⁴, oczywiście, nie w sensie autonomicznym. W przekonaniu J. Ratzingera, na podstawie pośrednictwa Kościoła, można mówić o szczególnym pośrednictwie urzędu w sensie służby Chrystu-

⁸¹ „Die beiden Elemente, »Gnade« (qualitas) und »Charakter-Vollmacht« (potestas), kann man als Akzidenten bezeichnen, die im Sakrament der Taufe und der Weihe jeweils unterschieden sind. Somit liegt der Unterschied zwischen einem (Nur-)Getauften und einem Ordinierten nicht auf der Ebene des Seins [Substanz], sondern auf der Ebene der Art und Weise (modus) des Seins” (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 270; dop. moje: M. M.).

⁸² Zob. pkt **a.** jego refleksji nad określeniem, czym jest kapłaństwo wspólne (powszechnie w ujęciu tego teologa) (Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 275).

⁸³ KPK w kan. 517 § 2 dopuszcza możliwość „współdziałania w trosce o pasterzowanie parafią” diakona lub jakiejś innej osoby nie mającej święceń kapłańskich, pod warunkiem, że biskup ustanowi „jakiegoś kapłana, który by posiadając władzę i uprawnienia proboszczowskie, kierował działalnością pasterską”.

⁸⁴ J. Gallot używa tej nazwy (*Teologia del sacerdozio*. Firenze 1981 s. 151 n. – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 281-282 przyp. 465).

sowi⁸⁵. Opisanie sprawującego urząd kościelny w kategoriach służby jest dość częste w teologii niemieckojęzycznej (J. Ratzinger, M. Kehl).

Podsumowanie

Książka o Kochanowicza okazuje się niezwykle pomocna dla teologa pastoralisty ze względu na podjęcie tematu kapłaństwa w ogóle i kapłaństwa wspólnego wiernych w szczególności. Można ją wykorzystać podejmując zagadnienie teologii urzędu, prezbiteratu, laikatu i przepowiadania, a także tematy dotyczące tzw. *participatio actuosa* w wykładach z teologii liturgii mszy świętej.

Jej zrozumienie zakłada wcześniejszą znajomość teologii pastoralnej dogmatycznej, a w tym tzw. eklezjologii pastoralnej lub ukończenie specjalistycznych studiów z zakresu eklezjologii. Już wcześniej mieliśmy okazję wskazać na jej wielowątkowy charakter. Autor bowiem sięga nie tylko do nauki eminentnych reprezentantów teologii dogmatycznej – przede wszystkim – lecz także bilistów. Nadto przybliży sposób powstawania dokumentów soborowych, co nie jest bez znaczenia dla przyszłych adeptów teologii.

Książka ta, dzięki prezentacji myśli współczesnych nam teologów, jednocześnie inspiruje, by podnosić zagadnienia nie podjęte przez jej Autora. Zwróciliśmy uwagę na potrzebę zajęcia się zagadnieniem partycypacji przy wyjaśnianiu zagadnienia kapłaństwa wspólnego (zob. przyp. 10). Może ona niewątpliwie wnieść dużo przy podejmowaniu tematu kapłańskiego wymiaru urzędu diakona, zrozumienia zbawczego pośrednictwa Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwa oraz sprawowania posług ministerialnych przez świeckich w Kościele.

Marek Marczewski

⁸⁵ J. Ratzinger. *Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft*. W: tenże. *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982 s. 281-299 – cyt. za: Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ* s. 282 przyp. 468-470.

Dorothea Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*. Ostfildern 1999 ss. 737

Od ponad trzydziestu lat zagadnienie diakonatu kobiet jest obecne w refleksji teologów, a także w literaturze popularno-teologicznej, pismach codziennych, międzynarodowych konferencjach poświęconych diakonatowi lub specjalnych spotkaniach diakonów stałych. Szczególnie problem kobiety-diakona stale jest podejmowany przez Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates (Rottenburg-Freiburg, Niemcy; skrót: IDZ). Oczywiście, temat ten jest ropatrywany w teologii zarówno przez egzegetów, jak historyków Kościoła, kanonistów, dogmatyków, ekumenistów, co sprawia, że opracowywane przez nich studia cząstkowe powiększają bogatą literaturę przedmiotu. Nadto, zdecydowane opowiedzenie się Ojca Świętego Jana Pawła II przeciw kapłaństwu kobiet sprawia, że wielu w diakonacie kobiet widzi możliwość realizacji powołania kobiety w Kościele. Te wszystkie działania od kilku lat wymagały dokonania syntezy⁸⁶. Dzieła tego podjęła się Pani Dorothea Reininger, która pod kierunkiem prof. dra Teodora Schneidera, wybitnego dogmatyka z Moguncji, przygotowała pracę doktorską *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Została ona opublikowana w Schwabenverlag (Ostfildern), jako ponad siedmuset stronicowe dzieło. Składa się ono z *Wstępu*, trzech części, zaś każda z nich z pięciu rozdziałów. Całość dopełnia bogaty *Wykaz bibliografii* (niestety, wykonany bardzo niestarannie)⁸⁷.

⁸⁶ Zagadnienie kapłaństwa kobiet nie jest podejmowane przez Autorkę pracy: „Mit der vorliegenden Dissertation soll jedoch kein Beitrag zu dieser Kontroverse geleistet werden, sondern der Blick stattdessen auf ein Amt gelenkt werden, das mit dem Terminus ‚Frauenordination‘ zunächst offenbar nicht assoziiert wird: auf den Diakonat” (D. Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Ostfildern 1999 s. 28).

⁸⁷ *Einleitung* (s. 27-39); A. *Das Eigene sehen: Der Stand der Diskussion über den Diakonat der Frau in der römisch-katholischen Kirche* (s. 41-171: 1. *Vorbemerkung*; 2. *Überblick: Voten und Initiativen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert*; 3. *Grundlagen: Die Debatte um die Zeugnisse in Schrift und Tradition*; 4. *Theologische Argumentation: Das Für und Wider in der Diskussion um den Diakonat der Frau*; 5. *Die Diskussion um den Diakonat der Frau und ihr Dilemma – Fragen an die Ökumene*); B. *Den Blick weiten. Die Bemühungen in der christlichen Ökumene* (s. 173-603: 1. *Diakonie als ‚Lebens- und Wesenäußerung der Kirche‘ – Frauen in Diakonie, Diakonat und Diakonienamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*; 2. *Diakonisse oder Diakonin? – Diskussionen und Entscheidungen in der Kirche von England (Church of England)*; 3. *Die Wiedereinführung des Diakoninnenamtes in den alt-katholischen Kirch der Utrechter Union*; 4. *Cheirotonia oder Cheirothesia? – Theoretische und praktische Bemühungen um die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats in der orthodoxen Kirche*; 5. *Verknüpfungen: Diakonat und Diakonat der Frau im Spiegel ökumenischer Gespräche*); C. *Neue Perspektiven ge-*

Pobieżny przegląd *Spisu treści* pozwala na stwierdzenie, że zagadnienie diakonatu kobiet zostało podjęte w ujęciu ekumenicznym, na co wskazuje tytuł pracy: *Diakonat der Frau in der einen Kirche*. Autorka przedstawiła dotychczasowy stan badań (a także praktyczne działania) w Kościele anglikańskim, luteranckim, prawosławnym, rzymskokatolickim i starokatolickim. Układ materiału, zawarty w trzech częściach książki, zawiera się w trzech słowach-haśłach: *widzieć, osądzić, działać*. W tym też porządku przedstawimy treść pracy Pani Doktor.

1. Na początku ubiegłego stulecia w Niemczech zagadnienie diakonatu kobiet podjął Michał Kardynał Faulhaber (1905 r.) w studium *Antwort auf die Frauenfrage*⁸⁸. On też, w kilka lat później, pobłogosławił jako diakonise, niektóre z aktywnych kobiet bawarskiego związku kobiet katolickich. Grupa ta przyjęła nazwę *Vereinigung katholischer Diakoninen* (1919 r.), by w 1953 r. stać się instytutem świeckim pod nazwą *Ancillae Sanctae Ecclesiae*. Pośród autorów, podejmujących temat diakonis, należy wskazać Adolfa Kalsbacha i św. Edytę Stein. W czasie trwania *Vaticanum II* Augustyn Kardynał Bea był przekonany, że przywrócenie diakonatu kobiet ma większe szanse niż mężczyźni (podobnie P. J. Hallinan, J. Danielou, K. Rahner, a w Polsce M. Rechowicz). Jak wiemy, było się inaczej. Diakonat kobiet stał się tematem żywo dyskutowanym i podejmowanym przez synody, które w latach siedemdziesiątych starały się przyjąć i wprowadzać odnowę soborową (Niemcy, Holandia, Austria, Szwajcaria, Anglia). W Niemczech prócz komisji synodalnej, specjalnie utworzonej do rozpatrzenia tego zagadnienia i zaangażowania wybitnych teologów (Y. Congar, P. Hünermann, H. Vorgrimler, O. Semmelroth), problem ten był (i jest po dziś dzień) stale obecny w pracach IDZ. Prócz Europy, wota opowiadające się za wprowadzeniem posługi diakoniszy zgłaszały Kościoły USA, Kanady, Ameryki Południowej i Indii. Odpowiedzią na te głosy była deklaracja o niedopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego Kongregacji Nauki Wiary *Inter insigniores* z 1976 r.⁸⁹, wykluczająca prezbiterat kobiet.

winnen. Eine Vision vom Diakonat der Frau – inspiriert durch die Beiträge aus der christlichen Ökumene und verantwortet vor der römisch-katholischen Tradition (s. 604-674: 1. Erinnerung an die Ausgangsfrage; 2. Die ekklesiologische Ort des Diakonats als eigenständiges Amt im dreigliederten sakramentalen Ordo; 3. Frauen in eine, so verstandenen eigenständigen Diakonat; 4. Plädoyer für einen Ständigen Diakonat der Frau in der römisch-katholischen Kirche heute – pastoral-praktische Überlegungen und Modelle unter Einbeziehung der Impulse aus der christlichen Ökumene); Schluss: Plädoyer für einen Ständigen Diakonat der Frau in einer diakonischen Kirche als Brücke zwischen den christlichen Kirchen (s. 675-680); Literaturverzeichnis (s. 684-736).

⁸⁸ Zob. w załączonej do tego numeru „Diakona” bibliografii dotyczącej diakoniszy (s. 227-238).

⁸⁹ Tekst pol.: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 110-122.

Na nowo temat ten został podjęty w deklaracji biskupów niemieckich *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* z 1981 r., a także przez wiele stowarzyszeń, organizacji katolickich, zjazdów naukowych o charakterze krajowym i międzynarodowym, inicjatywy diecezjalne (synody) i dekanalne. Z początkiem lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia swe poparcie dla diakonatu kobiet okazali bp Walter Kasper (Rottenburg/Stuttgart) oraz bp Karl Lehmann (Mainz). Wpływ na zainteresowanie diakonatem kobiet miało niewątpliwie opublikowanie listu Ojca Świętego Jana Pawła II *Ordinatio sacerdotalis*, w którym zdecydowanie wykluczył możliwość kapłaństwa kobiet. Swe poparcie, by podjąć studia nad diakonatem kobiet okazało wielu biskupów (C. M. Martini, P. Henrici, P. Mamie, K. Lehmann i inni). Potrzebę posługi kobiety we współczesnym Kościele, jak i uznanie diakonatu kobiet za możliwy uznała Canon Law Society of America (1995 r.), a także międzynarodowa konferencja *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* zorganizowana przez tybindzkich profesorów teologii P. Hünermanna i A. Biesingera (diakona stałego) w 1997 r. Przedstawione inicjatywy nie wpłynęły jednak na zmianę stanowiska Stolicy Apostolskiej. Jej przedstawiciel, kard. Dario Castrillon Hoyos, prezentując na konferencji prasowej nowe dokumenty poświęcone diakonatowi (marzec 1998 r.), stwierdził, że Watykan nie widzi obecnie możliwości dopuszczenia kobiet do diakonatu (s. 55).

a. Osobny nurt starania się o wprowadzenie diakonatu kobiet stanowią badania naukowe. Chodzi o to, by odpowiedzieć na pytanie o diakonat kobiet w pierwszych stuleciach życia Kościoła, jak też wskazanie racji dogmatycznych i kanonicznych, które mogłyby uzasadnić święcenie kobiet na diakonów.

Autorka, podejmując to zagadnienie, stawia tezę, że wielu teologów (kobiet i mężczyzn) uważa, że Jezus „zakładając Kościół, absolutnie nie określił jego struktury we wszystkich szczegółach”; chodziło Mu raczej o to, by jego uczniowie i uczennice przekazywali Dobrą Nowinę, a początek Kościoła charakteryzuje „różnorodność struktur”. Tak więc można postawić pytanie, ile wspólnego ma powielkanocna rzeczywistość Kościoła z zamierzeniem Jezusa i jego przepowiadaniem? (s. 57-58)⁹⁰.

⁹⁰ Właśnie w świetle tego pytania Pani Reininger będzie podejmować problem miejsca i roli kobiety w Kościele w ogóle, a w historii dogmatu i Kościoła w szczególności. Już pierwsze stwierdzenie, po przyjęciu tej zasady jest tyleż interesujące, co niebezpieczne: „Die so beschriebene hermeneutische Schläge hat Konsequenzen für die hier zu behandelnde Problematik: Die platte Frage, ob es bereits im Umfeld Jesu Diakoninnen gegeben hat oder ob sie gar eingesetzt habe, würde den biblischen Texten nicht gerecht. Wie schon die Päpstliche Bibelkommission 1976 formulierte, ist – allgemeiner betrachtet – auch das Thema der ‚Rolle der Frau‘ nicht Kern der biblischen Botschaft. Doch ist zu fragen, ob sich am Verhalten und Botschaft Jesu seine grundsätzliche Intention im Hinblick auf die Rolle der Frau im allgemeinen und deren Stellung in

Kobiety należały do ścisłego kręgu uczniów (Łk 8, 1-3) i były obecne w decydujących momentach jego życia (śmierć, zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego). W Kościele pierwotnym kobiety były nie tylko przedmiotem (Dz 6, 1), ale i podmiotem przepowiadania (Dz 9, 36-42). Prawie jedna czwarta wymienionych przez Pawła współpracowników, to kobiety. Można zatem powiedzieć, że „stanowiły jądro wspólnot” (s. 61). W tym kontekście warto wskazać na nowotestamentalne świadectwa – nie wolne od kontrowersji – o kobietach diakonach. Są to: Feba (Rz 16, 1), kobiety z 1 Tm 3, 11. Z tego samego okresu pochodzi świadectwo z listu Pliniusza Młodsze do Trajana o dwóch niewolnicach, które chrześcijanie nazywają diakonisami (*ex duabus ancillis, quae ministras dicebantur*), co poświadczałoby przekonanie, że w 1 Tm 3, 11 mamy do czynienia z diakonisami. Wskazane świadectwa nie pozwalają jednak z całą oczywistością potwierdzić istnienie diakonatu kobiet. Także początek III w. chrześcijaństwa nie przynosi wyraźnych świadectw (s. 76).

Tak w Nowym Testamencie (1 Tm 5, 3-16), jak w Tradycji znajdujemy natomiast potwierdzenie istnienia osobnego *stanu wdów*, do których były czasem zaliczane *dziewice* (św. Ignacy z Antiochii, św. Polikarp ze Smyrny, Hermas, Lucjan z Samosaty, Orygenes, Tertulian, Hipolit). *Didascalia Apostolorum* (III w.) wyróżniają pomiędzy wdowami, które mają za zadanie modlitwę i post we wspólnocie, a diakonisami, które są odpowiedzialne za pełnienie rozmaitych posług pośród kobiet. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* wspomina o diakonisie jako pomocnicy wdowy. Istnienie w tym czasie stanu wdów i diakonis pozwala, zdaniem Pani Doktor, na stwierdzenie koegzystencji obu tych urzędów/posług we wspólnotach lub „wyłonienia” się diakonatu kobiet ze stanu wdów (s. 80-81).

Według syryjskich *Constitutiones Apostolorum* (ok. 380 r.) diakonisa jest znakiem Ducha Świętego w trynitarniej typologii urzędów hierarchicznych (biskup – znak Boga Ojca, diakon – Jezusa Chrystusa, a prezbiterzy – senatu apostołów). Istnienie diakonis i ich znaczenie podkreślali św. Epifaniusz z Salaminy, Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Święty Jan Chryzostom poświadcza wyświęcenie diakonisy Olympii (ogłoszonej świętą), Elisancji, Martyrii i Palladi. Diakonisa Sabiniana towarzyszyła świętemu biskupowi podczas zesłania. Imiona diakonis wymieniają także inni Ojcowie Kościoła Wschodu: św. Bazyli Wielki, Teodoret z Cyru, Teodor Antiocheńczyk, św. Grzegorz z Nyssy. Egeria pisze o towarzyszącej jej w pielgrzymce diakonisie Martanie. *Nowela Justyniana* z 535 r. wymienia 40 diakonis, które pełniły swą posługę w bazylice Bożej Mądrości w Konstantynopolu. Synody i sobory tego okresu wspominają o święceniach (?) diakonis (Nicea, Chalcedon, „In Trullo”) (s. 86-90). Do ich

der Nachfolgegemeinschaft ablesen läßt” (Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 58-59).

zadań należało: asystowanie przy chrzcie kobiet, zanoszenie komunii chorym kobietom i asystowanie przy pochówku kobiet, katechetyczne przygotowanie do przyjęcia sakramentów inicjacji, posługa charytatywna oraz wszelka posługa, którą można określić mianem „duszpasterstwa kobiet.” (s. 91-94). Chrześcijański Zachód nie posiada tak licznych świadectw poświadczających istnienie diakonatu kobiet poza uchwałami synodów przeciwstawiającymi się ustanawianiu diakonis, zabraniającymi małżeństwa z diakonisą lub skąpyimi świadectwami o prominentnych diakonisach Kościoła galijskiego (św. Rade-gundzie i jej córce Hilarii). Istnieją świadectwa z XI w., że niektórzy biskupi mieli przywilej konsekrowania diakonis, a także kobiety zamężne oraz opatki klasztorów piastowały miano diakonis. Pośród historyków Kościoła i liturgii istnieje spór o znaczenie łacińskiego formularza święceń z XII w. *Ordo ad diaconam faciendam*, który zawiera także przepisy dotyczące święceń diakonis. *Dekret Gracjana* (ok. 1140 r.) zabrania wyświęcania kobiet na prezbiterów i diakonów (s. 107-13).

b. Pytanie, które w omawianiu miejsca i roli diakonisy w Kościele jest zasadnicze, to sprawa święceń: czy faktycznie diakonisy były ustanawiane – jak diakoni – na podstawie święceń (gr. *beirotonía*) czy niesakramentalnego błogosławieństwa, jak ustanawiano lektorów, subdiakonów, wdowy czy dziewice (*beirothesía*). Rozbieżność sądów dotyczy terminu użytego w syryjskich *Constitutiones Apostolorum*. Niektórzy rozwiązanie tego problemu uważają za niemożliwe: trudno przykładać te same ujęcia sakramentalności Hugona od św. Wiktora czy Piotra Lombarda do tych, które obowiązywały w czwartym lub szóstym stuleciu. Temu przeciwstawia się zdecydowanie tybindzki teolog Piotr Hünemann, uważając, że można odnaleźć w łacińskiej czy wschodniej patrystyce odpowiedniki sformułowań, które odpowiadają współczesnemu nam rozumieniu święceń sakramentalnych (s. 96).

c. Pani Reininger jest świadoma tego, że zebrany, przedstawiony i poddany analizie materiał nie przymusza do dopuszczenia kobiet do święceń diakonatu, ale też nie zawiera racji przeciwnych (s. 126). W czym zatem tkwi istota uzasadniająca – przynajmniej – teologiczną dyskusję nad diakonatem kobiet, jeśli nie dążenie do święceń kobiet na diakonów?

Odpowiedź jest zaskakująca. Jako pierwszy argument wskazuje się na równość kobiety (*die Anerkennung der gleichen Würde der Frau*), opatrując racją, że Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* uznał to dążenie za znak czasu. Fakt ten miałby gwarantować i uzasadniać miejsce kobiety w zbawczej posłudze Kościoła, a jednocześnie pozwala atakować dwuznaczną postawę Kościoła, który wyklucza w rozstrzygnięciach prawa święceń kobiet (kan. 1024 KPK) i przyjmowania przez nie na stałe posługi lektora i akolity (kan. 230 §1-3). Stąd pojawiające się sformułowania o hegemonii mężczyzn w Kościele, która w przekonaniu niektórych jest zgorszeniem: „*Eine Männerkirche wird heute*

weithin als echtes Ärgernis empfunden” (s. 131). Nie brak i takich (feministki amerykańskie, którym przychodzą w sukurs niektórzy niemieccy biskupi), którzy w dopuszczeniu kobiet do święceń diakonatu widzą formę dyskryminacji i szermują hasłem *No Mini-Ministries* (s. 133).

Kolejny argument za diakonatem kobiet, to konieczna obecność kobiety w duszpasterstwie, które po dziś dzień jest zdominowane przez mężczyzn. Wiąże się to z wypracowaną przez teologię feministyczną krytyką kościelnego *androcentryzmu*. Racje, jakie przedstawia się, często stanowią powtórzenie motywacji z okresu, gdy starano się o wprowadzenie stałego diakonatu mężczyzn: „Die Kirche könne nicht auf die Gaben der Hälfte ihrer Mitglieder verzichten, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden wolle = Kościół nie powinien zapominać o charyzmatkach połowy swych członków, jeśli chce pozostać w zgodzie ze swym posłannictwem”(s. 140).

d. Jeden z ważnych argumentów przeciw diakonatowi kobiet to jedność *ordo*, na którą składa się biskupstwo, prezbiterat i diakonat (s. 150). Temu przekonaniu przeczy samo sformułowanie KK 29, w którym podkreśla się, że diakona wyświęca się *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* (H. Vorgrimler; por. KKK 1554). Pozostaje jednak wyraźny przepis prawa, który wyklucza wyświęcenie kobiety (kan. 1024 KPK). Stanowisko Canon Law Society of America w tej kwestii jest oczywiste: prawo dotyczące święceń nie jest prawem boskim, lecz Kościoła. Można je zatem zmienić, co poświadcza kan. 841 KPK (s. 162)⁹¹.

2. Musimy być świadomi istniejącego napięcia, jakie cechuje zwolenników i przeciwników wprowadzenia diakonatu kobiet. Ksiądz Profesor Józef Niewiadomski, Polak, dogmatyk z Innsbrucku, mówi o „Positionskrieg» über «scheinbar unüberbrückbare Gräben» hinweg, in dem «das regelmäßige «Abgeuern» von Argumenten, das kaum eine Veränderung bewirkt (...), zum Ritual [gehört]”⁹². Dlatego warto zwrócić uwagę na doświadczenie chrześcijańskich denominacji i zapytać, w jaki sposób rozwiązują problem diakonis w swoich wspólnotach. Ta część pracy Pani Reininger jest obszerna, bo zwiera ponad czterysta stron.

a. Zagadnienie diakonatu kobiet w *Kościele ewangelickim*, a szczególnie w *niemieckim Kościele ewangelickim* (EKD) nie jest w zasadzie brane pod uwagę, a to ze względu – i przede wszystkim – na brak nauki o sakramentalności święceń (*defectum ordinis*).

⁹¹ Nie rozumiem tego stanowiska, skoro w KK 28 czytamy: „Tak oto kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga, jest sprawowane na różnych stopniach święceń przez tych, którzy już od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów” (podkr. moje: M. M.).

⁹² J. Niewiadomski. *Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweibe*.ThPQ 144:1996 H. 4 s. 339 – cyt. za Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 166.

W Kościele ewangelickim napotykamy terminologię, którą należałoby wyjaśnić. Mamy tu do czynienia ze słowami: *diakonia*, *diakon* i *diakoniat* (*Diakonenamt*). Termin *diakonia* oznacza posługę charytatywną; przez *diakona* (kobietę i mężczyznę)⁹³ i *diakonissy* należy rozumieć „grupę osób zaangażowanych w posługę diakonatu”. *Diakoniat* to urząd/posługa spełniany przez diakonów i diakonise (s. 179).

Odnowa diakonatu w Kościele ewangelickim dokonała się w XIX w. (J. H. Wichern, Th. Fliedner), a więc w okresie rozwijającego się kapitalizmu. Tak więc Fliednerowskie diakonie diakonis (*Mutterhaus-Diakonie*) i Wichernowskie diakonie diakonów (*Brüderhäuser*) stanowiły konkretną odpowiedź na ówczesne problemy społeczne. Okres ten w historii tego Kościoła i historii duchowości protestantyzmu jest znaczący nadto duchem *pietyzmu*.

Theodor Fliedner (1800-1864) był założycielem żeńskiej linii diakonatu, grupującej kobiety niezamężne, mieszkające wspólnie, na wzór katolickich zakonnic, noszące jednakowy dla wszystkich strój i oddane pracy społecznej w szpitalach, sierocińcach, domach opieki⁹⁴. Ta koncepcja diakonatu kobiet ogarnęła cały XIX-wieczny Kościół luterkański, co więcej – swój wpływ wywarła także na odnowę instytucji diakonis w Kościele anglikańskim i prawosławnym. (s. 189). Z czasem ewangelickie wspólnoty diakonis zorganizowały się wokół pięciu stowarzyszeń (*Verbände*): *Kaiserwerther Verband Deutscher Diakonissen-Mutterhäuser*; *Der Zehlendorfer Verband für evangelische Diakonie*; *Der Bund Deutscher Gemeinschafts-Diakonissenmutterhäuser (BDGD) und der Deutsche Gemeinschaftsdiakonieverband (DGD)*; *Evangelischer Fachverband für Kranken- und Sozialpflege*; *Verband freikirchlicher Diakoniewerke* (s. 190-195). Po II wojnie światowej powstała *World Federation of Deaconess Associations* ogólnosiwiatowa ekumeniczna wspólnota grupująca wszystkie wspólnoty diakonis, znana pod nazwą *Diakonia*⁹⁵.

⁹³ Język niemiecki rozróżnia pomiędzy diakonem mężczyzną (*Diakon*) a diakonem kobietą (*Diakonin*).

⁹⁴ „Zu gleicher Zeit pflegte Fliedner intensive Kontakte zu den holländischen Mennoniten, bei denen er Diakonissen in der Armen- und Krankenpflege kennengelernt hatte (...). Ebenso im gleichen Zeitraum traf der Keiserwerther Pastor etwa zu gleicher Zeit in England auf die Quäkerin Elisabeth Fry, die durch ihre eigenständige soziale Arbeit in einem Londoner Frauengefängnis nachhaltigen Eindruck bei ihm hinterließ” (Reininger. *Diakoniat der Frau in der einen Kirche* s. 186).

⁹⁵ „Diakonia ist ein ökumenischer Bund von Schwesternschaften und Verbänden der Diakonie. Die Grundlage ist die gleiche wie die des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK): den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anzuerkennen. Der Bund möchte laut Satzung: – ökumenische Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen Schwesternschaften und Verbänden der Diakonie in der verschiedenen Ländern fördern; – über Wesen und Aufgabe der Diakonie im neutestamentlichen Sinne nachdenken und ihr Verständnis fördern; – das gemeinschaftsbewußtsein der

Johann Hinrich Wichern (1808-1881) był założycielem diakonatu mężczyzn w Kościele ewangelickim, który obecnie jest znany jako *Das Diakonische Werk der EKD* (s. 199-210)⁹⁶. Tak więc w połowie XIX w. powstał diakonat męski, celibatariuszy, na wzór katolickich zakonników, jednak bez ślubów wieczystych. W 1991 r. diakoni i diakonise Kościoła luterńskiego utworzyli wspólnie *Verband evangelischer Diakonen- und Diakoninengemeinschaften in Deutschland* (VEDD); w 1997 r. w jego skład wchodziło 6. 720 diakonów i 3. 832 diakonise (s. 210). W Europie odpowiada mu *Europäische Diakonenkonferenz* (EDK).

Charakterystyczną cechą luteranckich diakonis i diakonów jest ich związek z konkretną wspólnotą (*Bindung an die Gemeinschaften*), co ma także znaczenie dla rozwoju ich duchowości (s. 218-220).

Po II wojnie światowej podejmuje się w Kościele reformowanym debatę nad odnową diakonii. Zasadniczo chodzi o uznanie posługi/urzędu diakona i diakonisy za drugi urząd kościelny obok urzędu pastora (s. 223). Problem jest niezwykle złożony, bo stawia zagadnienie tożsamości diakona i diakonisy oraz ich posługi, ordynacji⁹⁷, urzędu, dlatego odpowiedź jest daleka od ostatecznych rozstrzygnięć; znaczącym na tym etapie refleksji okazują się *Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan* z 1974 r.⁹⁸ (s. 224-284).

b. W Kościele anglikańskim (*Church of England*) zagadnieniu udzielania święceń kapłańskich kobietom, w tym także święceń diakonatu (*women deacons*, towarzyszy zgoda pomiędzy tradycyjną jego częścią, anglo-katolicką (*High Church*) a ewangelicką (*Low Church*) (s. 305).

Chociaż w Kościele anglikańskim mamy siedem sakramentów, to jednak sakramentowi święceń nie przypisuje się charakteru sakramentalnego, a jedynie *quasisakramentalne* znaczenie. Anglikanie przyjmują także trójstopniowość sakramentu święceń, podobnie jak katolicy. W przypadku diakonatu podkreśla się, że stanowi on „część trójstopniowego urzędu ustanowionego przez Apostołów” (s. 307); nie przez Chrystusa, co tłumaczy m. in. brak nauki o charakterze sakramentalnym święceń.

Mitgliedverbändeuntereinander stärken und sich gegenseitig helfen; – gemeinsame Aufgaben durchführen” – cyt. za Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 196.

⁹⁶ „Um die christliche Liebestätigkeit, die von privaten Vereinen und Einzelinitiativen ausgeübt wurde, zu ordnen und ihr dadurch eine höhere Effektivität zu verleihen, bedurfte es nach Meinung Wicherns einer Organisation” (tamże s. 200).

⁹⁷ „Mit dem Dokument *Bishop, Priest and Deacon in the Church of Sweden* war der Diakonat 1990 als ordiniertes kirchliches Amt in Schweden eingeführt worden” (tamże s. 235).

⁹⁸ W: *Satzungen – Dokumente*. Hrsg. von Vorstand des Verbandes evangelischer Diakonen- und Diakoninengemeinschaften in Deutschland. 3. Aufl. Bielefeld 1990 s. 65-70. Szczegółowe omówienie tego dokumentu przez Panią Reininger na s. 271-276.

W tym Kościele mamy do czynienia z diakonisami⁹⁹ i kobietami diakonami. Do 1988 r. nie było w Anglii diakonatu stałego. Istnieje diakonat przejściowy, jako stopień do prezbiteratu, także dla kobiet (od 1992 r.). Początek istnienia diakonis należy wiązać z działaniami Johna S. Howsona, dziekana Chester, który najpierw w referacie (1858), a później w książce (*Deaconesses, or The official help of women in parochial work and in charitable institutions*. London 1862) podjął ideę wznowienia starochrześcijańskiej instytucji diakonisy oraz Elisabeth Ferard, która, po zapoznaniu się z ideą Th. Fliednera, w 1861 r. założyła wraz z dwiema kobietami pierwszą wspólnotę diakonis. W 1862 r. abp Tait nałożył na nie ręce i ustanowił diakonisami. Przyjęły one już to formę życia klasztorowego, już to formę życia w małych wspólnotach na terenie parafii. Chociaż życie w celibacie formalnie nigdzie nie zostało zastrzeżone dla diakonis, to jednak powszechne przekonanie wiązało ten urząd z bezżennością, która – z kolei – z reguły była wymagana. W 1897 r. instytucja została uznana oficjalną dla Kościoła anglikańskiego. W *Principles and Rules* znajdujemy następujące określenie diakonisy: „A Deaconess is a woman set apart by a Bishop, under that title, for service in the Church” (s. 318). W XX w. domy kształcące diakonise i będące dla nich miejscem życia wspólnego zostały zlikwidowane w całej Anglii, a diakonise zmuszone były mieszkać osobno lub w swoich rodzinach.

Istnieje trudność w precyzyjnym określeniu zadań i funkcji diakonisy. Bardzo ogólnie można powiedzieć, że realizuje ona swe powołanie od zaangażowania się w rozmaite prace o charakterze socjalnym po katechezę (s. 321). Także ich liturgiczna posługa z czasem była poddawana różnym zmianom. Rozporządzenia prawnokanoniczne z 1973/1975 zrównały ich kompetencje w zakresie liturgii z diakonami, z wyjątkiem urzędowej asystencji przy zawieraniu małżeństw (*solemnisation of matrimony*) (s. 324)¹⁰⁰.

Od 1920 r. rozpoczął się w Kościele anglikańskim czas dyskusji nad możliwością wyświęcenia kobiet, co ostatecznie dokonano się w 1978 r. (kolejna Konferencja w Lambeth). Przyjęto wówczas możliwość święceń prezbiteratu dla kobiet wraz z tzw. diakonatem przejściowym (s. 341). Pierwsze święcenia miały miejsce w 1987 r. Obecna praktyka zyskała swe potwierdzenie w tekście *Deacons in the Ministry of the Church* z 1988 r. (s. 378-385).

⁹⁹ „Die anglikanischen Diakonisse waren von Anfang an kirchlich anerkannt und durch bischöfliche Handauflegung in ihr Amt bestellt. Sie waren zweitens ‚gewöhnlich weder Krankenschwestern noch Nonnen, da es schon im 19. Jahrhundert diese beiden eigenen Berufswege gab‘, sondern eher als eine Art ‚diakonische Gemeindefahrer‘ eingesetzt” (Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 315).

¹⁰⁰ Najnowsze ustalenia wprowadzają tę zastrzeżoną diakonom funkcję także diakonisom. Nadto, w przypadkach koniecznych, biskup może zezwolić diakonisom na sprawowanie sakramentu chorych (Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 387).

c. *Kościół starokatolicki Unii Utrechckiej* powstał w wyniku schizmy (1723 r.). W jego skład wchodzi wiele Kościołów, które z różnych przyczyn i w różnym czasie odłączyły się od Rzymu. Rozłam z Kościołem rzymskokatolickim pogłębił się w wyniku odrzucenia dogmatu o niepokalanym poczęciu NMP (1854 r.) oraz dogmatu o nieomyślności papieża (1870 r.)

Jeśli chodzi o diakonat, to stanowi on stopień urzędu kościelnego i jest święceniem. Teologowie starokatolicki podkreślają potrzebę dokonania refleksji nad dogmatycznymi orzeczeniami Kościoła starożytnego i ich znaczeniem dla praktyki Kościoła współczesnego (Urs Küry). W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku – podobnie, jak w innych Kościołach – postawiono problem ordynacji kobiet. W 1972 r., gdy doszło do wyświęcenia pierwszej kobiety na prezbitera w Hongkongu, *Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich* (IBK) wydała oświadczenie, że w Kościołach anglikańskich ani w innych przynależących do Unii kobiety nie powinny sprawować Eucharystii i sakramentów (s. 407). W 1976 r. IBK wydała specjalne oświadczenie, w którym sprzeciwiono się święceniu kobiet na diakonów, prezbiterów i biskupów: „Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz der Utrechter Union kam, in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen.“ (s. 409). Spotkało się ono ze zdecydowanym sprzeciwem, podkreślając, że orzeczenie mija się z historyczną prawdą o miejscu i roli diakonisy w Kościele. Stopniowo zagadnienie święcenia kobiet na diakonów zyskiwało zwolenników w poszczególnych krajach. I tak synod starokatolików w Szwajcarii (1981 r.) zwrócił się do IBK z prośbą o ponowne rozpatrzenie sprawy. Podobne stanowisko zajął synod w Niemczech. Skutkiem rozpisanej przez IBK ankiety, zdecydowana większość opowiedziała się za święceniem diakonis. We wrześniu 1982 r. wyrażono zgodę na święcenie diakonis (s. 415). Pierwsze święcenie miało miejsce 28 V 1987 r. w Zurychu (Doris Zimmermann). Deklaracja ta nie zadowoliła jednak zwolenników dopuszczenia kobiet do święceń w ogóle. Swój sprzeciw zgłosił złączony w Unii Kościół Polsko – katolicki (1989 r.)¹⁰¹ oraz Polsko – Narodowy Kościół i katolicki (1990 r.) (s. 419).

Sprzeciw wobec święcenia kobiet na diakonisy, w przekonaniu starokatolickiego biskupa, teologa i sekretarza IBK Léona Gauthier wspierał się na „trzech kolumnach”: Piśmie św., Tradycji („Ob sie zum 'Klerus' gehörten, steht noch zur Diskussion“) i stanowisku innych Kościołów (prawosławie). Racje te zostały odparte. Trudno w tym opracowaniu szczegółowo to przedstawić.

¹⁰¹ „ (...) Wir erklären im Namen der Polnischkatholischen Kirche autoritativ, daß die Polnischkatholische Kirche sich der Einführung von Frauen in die Ämter des Diakons und Presbyters widersetzt.“ – cyt. za Reininger (*Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 418).

Dlatego możemy jedynie odnieść Czytelnika do pracy Pani Reininger (s. 421-425)¹⁰² oraz wcześniejszych uwag dotyczących świadectw historycznych, które zaprezentowaliśmy w części pierwszej naszego tekstu.

Praktyka święcenia diakonis w Kościele starokatolickim stawia z całą oczywistością – nie tylko w tym Kościele, ale i Kościołach uznających sakramentalność święceń – pytanie, czy urząd diakonis przynależy do sakramentu posługi apostołskiej, na który składa się diakonat, prezbiterat i biskupstwo. Sprzeciw wobec uznania urzędu/posługi diakonis jako urzędu sakramentalnego zgłosił jedynie prof. Herwig Aldenhoven i uzasadniał, że sprawę należy dobrze przemyśleć od strony biblicznej, starokatolickiej i psychologii głębi: rola oblubienca i oblubienicy nie może być zatarta (s. 431).

d. Kościół prawosławny, stanowi autokefaliczną wspólnotę Kościołów chalcędońskich, przedchalcędońskich i pozostających w unii z Kościołem rzymskokatolickim. Znaczące miejsce i rola przypadają w nim liturgii, która jest „nauczycielką wiary” (*gelehrte Glaube*). Ona też jest życiodajnym źródłem dla dogmatyki i całej teologii. W związku z tym można mówić – jak Evangelos Theodorou – o „liturgicznej eklezjologii”: „Die Liturgie konstituiert die Kirche als Kirche, und sie bringt das zum Ausdruck, was die Kirche ihrem Wesen nach ist. Die Liturgie ist Selbstoffenbarung und Epiphanie der Kirche” (s. 464-465)¹⁰³. Ta uwaga na temat liturgii ma znaczenie podczas refleksji nad urzędem i posługą diakonis.

Kolejna uwaga dotyczy rozumienia przez prawosławnych aktu święceń. W rozumieniu rzymskokatolickim „ci, którzy zostali już *konsekrowani* przez chrzest i bierzmowanie do kapłaństwa wspólnego wszystkich wiernych, mogą otrzymać w sakramentach święceń i małżeństwa szczególną *konsekrację*” (KKK 1535). Prawosławie przeciwstawia się nauce o charakterze sakramentalnym święceń (*character indelebilis*), uważając, że nie ma „nie-wyświęconego” chrześcijanina.

Uwaga trzecia dotyczy obecności diakona stalego obok diakonatu przejściowego. Istnieje natomiast różnica pomiędzy Kościołami w zakresie posług diakona. Jeśli chodzi o diakonat kobiet, to – w przekonaniu prawosławnych – jest on nadal obecny, tak że nie trzeba szczególnej decyzji soboru, by można było wyświęcać diakonise, lecz tę praktykę należałoby jedynie ożywić (s. 485-486).

¹⁰² Szczególną uwagę należy zwrócić na opracowania Christiana Oeyena: *Apostolisches und nichtapostolisches Amt*. IKZ 62:1972 s. 194-208; *Begründung des Antrags Nr. 15 an die 46. Ordentliche Bistumssynode 1981*. ADCV 059.065 DdF. Fasz. 13; *Frauenordination: Was sagt Tradition wirklich?* IKZ 74:1985 s. 97-118; *Nachtrag. Die Entwicklung der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union in den letzten zehn Jahren*. W: U. Küry. *Die Altkatholische Kirche*. 3. Aufl. Stuttgart 1982 s. 404-426; *Priesteramt der Frau? Die altkatholische Theologie als beispiel einer Denkenentwicklung*. ÖR 35:1986 s. 254-266.

¹⁰³ E. Theodorou. *Theologie und Liturgie*. „Theologia” 55:1984 s. 169-192.

Zagadnieniem miejsca i roli kobiety w Kościele zajmowały się specjalne w tym celu zwołane konferencje (Agapia/Rumunia, 1976 r.; Rodos, 1988 r.; Kreta, 1990; Damaszek, 1996; Istambuł, 1997) (s. 486-501), z których najważniejsza okazuje się panprawosławna konferencja odbyta na wyspie Rodos w 1988 r., ze względu na „autorytet inicjatorów [Dimitrios I], uczestników i reprezentantów Kościołów, a także powód i cel jej zwołania” (s. 490). Zwrócono uwagę na konieczność ożywienia (*Wiederbelebung*) diakonatu mężczyzn i kobiet oraz konieczność delegowania (*Bestellung und Segnung*) kobietom posług liturgicznych, jak kantora i lektora (496)¹⁰⁴.

Jeśli chodzi o aktywność teologów, to pośród Kościołów chalcedońsko-prawosławnych znaczące miejsce przypada teologom grecko-prawosławnym. Zasadnicze zagadnienie stanowi odpowiedź na pytanie, czy urząd/posługa diakonisy – zgodnie z wielowiekową tradycją – przynależy do święceń niższych (byłaby wówczas równa subdiakonowi) czy wyższych (byłaby wówczas równa diakonowi); czy mamy do czynienia z przywołanym już wcześniej *cheirothesia* (święcenia niższe), czy *cheirotonia* (święcenia wyższe) (pkt 1b naszego omówienia).

Pośród teologów, opujących za udzielaniem święceń wyższych (*cheirotonia*) diakonism, należy wymienić Evangeliosa Theodorou, autora dysertacji na temat liturgicznych terminów, opisujących ustanowienie diakonis, a także wybitnego eksperta Kościoła grecko-prawosławnego w panprawosławnych konferencjach poświęconych miejscu i roli kobiety w Kościele (s. 503-513), a następnie kobietę teologa, Amerykankę Kyriaki Karidoyanes Fitzgerald (s. 513-519). Pani Reininger przedstawia także stanowiska tych, którzy uważają, że kobiecie nie należy udzielać święceń wyższych, a jedynie udzielać błogosławieństwa (*cheirothesia*) (s. 520-527).

Evangelios Theodorou, historyk liturgii, stwierdza, że na podstawie dokonanych analiz formularzy modlitw święceń zawartych w tekstach starosyryjskich, bizantyjskich, a także – niewiele – łacińskich z IV-XVII stulecia należy stwierdzić, że mamy do czynienia z faktycznymi święczeniami (*cheirotonia*) diakonis: „Die »Cheirotonia« der nach den oben genannten Voraussetzungen [Mindestalter, spirituelle Voraussetzungen, Zölibat, Ausbildung, D. R.] gewählten Diakonissen, die nur vom Bischof mit Gebet und Handauflegung vorgenommen wurde, beinhaltete immer und überall bis zum Ende der byzantinischen Zeit eine liturgische Handlung, die der Cheirotonia der Diakone entsprach”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Urząd diakonisy w Kościele bizantyjskim, syryjskim, a także na Zachodzie zaniknął w 12. stuleciu.

¹⁰⁵ E. Theodorou. *Ἡ 'χειροτονία' ἢ 'χειροθεσία' τῶν διακονισσῶν*. „Theologia” 25:1954 s. 430-469, 576-601; „Theologia” 26:1955 s. 57-76 – tu cyt. ze s. 466-467. Cyt. za Reininger (*Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 504-505).

Ci, którzy przeciwstawiają się sakramentalnemu święceniu diakonis (Nicolae Chitescu, Georges Khodre, Ioannis Karmiris), zwracają uwagę, że w tradycji prawosławnej pojęcie urzędu oznacza się terminem *hierosyne*. W pojęciu tym zawiera się także diakonat, ale należy je interpretować w sensie urzędu kapłańskiego, co prowadzi do podkreślenia różnicy (*Differenzierung*) pomiędzy prezbiteratem a diakonatem¹⁰⁶. Prawosławne diakonise byłyby – w przekonaniu wielu – raczej świeckimi diakonami (*Laiendiakoninen*), które otrzymywały *cheirothesia* (s. 520). N. Chitescu „historyczne świadectwa o diakonischach interpretuje w sensie stałego urzędu świeckich (*Laienstandes*), a nawet ujmuje je jako podobny stanowi wdów lub dziewic, a więc w sensie jakiegoś zakonu” (s. 521). Stanowisko Chitescu podjął G. Khodre, dodając do argumentacji względ antropologiczny i typologiczny (Oblubieniec Chrystus, oblubienica Kościół) (s. 522). Przekonanie wymienionych wyżej teologów wspierają Constantin Galeriu, Christos Voulgaris, Vlassios Pheidias oraz zakonnica Nita Nazaria.

Ioannis Karmiris, nieżyjący już teolog świecki, ateński dogmatyk i przeciwnik święcenia diakonis. W studium *Ἡ Θείσις καὶ ἡ διακονία τῶν γυναικῶν ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ* (*Miejsce i posługa kobiet w Kościele prawosławnym*) stwierdza, że zagadnienie święcenia kobiet nie jest zgodne z duchem prawosławia (... *generell eine unorthodoxe Fragestellung sei*), a zajmowanie się nim usprawiedliwia tylko troska o wiernych żyjących w diasporze, poza granicami kraju, gdzie inne Kościoły wprowadziły całe to zamieszanie (s. 523).

Stanowisko Kościołów przedchalcedońskich (*vorchalkedonisch-altorientalischen Kirchen*) reprezentują w książce Pani Reininger teologowie Apostolskiego Kościoła Armeńskiego: Kristin Arat i Abel Oghlikan. Pani Arat dzieli historię diakonatu kobiet w tym Kościele na trzy etapy: Od czwartego do ósmego wieku, od dziewiątego do jedenastego i od dwunastego do siedemnastego wieku (s. 530-53). Tak w pierwszym, jak w drugim okresie brak świadectw o diakonischach. Okres trzeci obfituje w świadectwa historyków. Mxit'ar Gost w 1184 r. pisał: „Pośród kobiet znajdują się takie, które zwie się diakonischami. Mają one za zadanie przepowiadać słowo Boże kobietom i czytać ewangelię, bo do klasztoru nie wolno wejść ani go opuścić żadnemu mężczyźnie” (s. 531). Z podobnym świadectwem spotykamy się u Smbat Sparapet z 1265 r. oraz bpa Stepanosa z Siunik w jego *Historii prowincji Siunik* (1299 r.): „ (...). Nie

¹⁰⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego* ujmuje to wyraźnie: „Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakoniat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. Dlatego pojęcie *sacerdos* – kapłan – oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów. Nauka katolicka przyjmuje jednak, że zarówno dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie (episkopat i prezbiterat), jak i stopień służby (diakoniat), są udzielane za pośrednictwem aktu sakramentalnego nazywanego «święczeniami», to znaczy przez sakrament święceń” (art. 1554).

może ona jednak pełnić posługi podczas sprawowania świętych misterii, jak duchowni (*männliche Kleriker*)” (tamże). Wspomniani armeńscy teologowie przywołują w swych opracowaniach rytuały święceń diakonis z 11/12 stulecia. W czwartym okresie diakonise są ustanawiane tylko dla żeńskich klasztorów (1724 r., 1851 r., 1932 r., 1982 r).

W XX stuleciu problem wyświęcania diakonis w prawosławnych Kościołach chalcedońskich na nowo został postawiony. Najpierw święcenia otrzymywały zakonnice (1911 r.), ale *nie* diakonatu, *lecz* subdiakonatu¹⁰⁷. Theodorou podaje fakt wyświęcenia przez jakiegoś metropolitę opatki klasztoru na diakonisę. W 1957 r., dzięki inicjatywie i wsparciu Ekumenicznej Rady Kościołów, została powołana do życia w Atenach szkoła dla diakonis (s. 553). Absolwentki tej szkoły nie otrzymały jednak święceń; pełniły więc funkcję tzw. świeckich diakonis, zaangażowanych i przygotowanych profesjonalnie do pracy socjalnej.

e. Osobny rozdział w historii współczesnego diakonatu kobiet stanowią orzeczenia bi- lub multilateralnych rozmów i spotkań ekumenicznych (s. 575-603).

3. Ostatnia część książki Pani Reininger została poświęcona przyszłości diakonatu kobiet, wykorzystując doświadczenia tradycji i dialogu ekumenicznego, wzajemne, praktyczne i intelektualne, oddziaływanie Kościołów (s. 604-680).

Istota problemu sprowadza się do próby odpowiedzi, czy można zagwarantować trójstopniowość urzędu (*ordo*), przy jednoczesnym udzielaniu sakramentalnego święcenia nie będącego udziałem w urzędowym kapłaństwie?¹⁰⁸

¹⁰⁷ Pani Reininger te wydarzenia opatruje następującą uwagą: „Das Ritual folgte dem alten byzantinischen Weiheformular und wies daher alle Merkmale der höheren Weihe auf (...). Allerdings mußte er [der heilige Nektarios (1848-1920) – uwaga moja: M. M.], weil man an dieser Weihehandlung Anstoß nahm, im Nachhinein eine Erklärung abgeben, daß sowohl Weihe als auch Dienst dieser Nonnen-Diakoninnen eher dem Charakter des Subdiakonats [a więc święceń niższych (!) – uwaga moja: M.M.] ähnelten und ihr Dienst für das Kloster insbesondere für den Fall der Abwesenheit eines Liturgen notwendig sei” (Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 552).

¹⁰⁸ „Ist also – positiv gewendet – die Einheit des dreifachen Ordo und zugleich eine sakramentale Weihe denkbar, die nicht gleichzeitig Anteil am besonderen Priestertum verleiht?” (Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 604). Wydaje się, że taka możliwość została wskazana już w cytowanym przez nas wcześniej tekście *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. Dlatego pojęcie *sacerdos* – kapłan – oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów. Nauka katolicka przyjmuje jednak, że zarówno dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie (episkopat i prezbiterat), jak i stopień służby (diakonat), są udzielane za pośrednictwem aktu sakramentalnego nazywanego «święczeniami», to znaczy przez sakrament święceń” (art. 1554).

Pociąga to za sobą nowe określenie urzędu diakańskiego, także w odniesieniu do innych urzędów.

Nie ulega wątpliwości, co podkreślają wszystkie Kościoły, że urzędem koniecznym jest *episkopat*, który odpowiada za porządkowanie i kierowanie różnymi charyzmatycznymi darami we wspólnocie. Oczywiście jest także, że rozmaite funkcje biskupie, kapłańskie (prezbiterialne) i diakańskie winny znaleźć swój wyraz w podejmowaniu ich przez różne osoby. Tak jeden urząd jest realizowany na trzy różne sposoby. Sobór Watykański II ujął to następująco: „Tak oto kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga, jest sprawowane na różnych stopniach święceń przez tych, którzy już od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów” (KK 28).

Pozostaje zatem prześledzić próby tworzenia i rozumienia modeli urzędu kościelnego w Kościołach. W Kościele rzymskokatolickim (s. 609-615) podejmuje się próbę wypracowania modelu trynitarnego (ks. J. Niewiadomski) – zdając sobie sprawę z oczywistych ograniczeń analogii – i chrystologicznego, wypracowanego po II wojnie światowej: „Wszelką posługę w Kościele należy wywieść ze wzorczej służby Jezusa Chrystusa” (por. KK 18). Zbawczą posługę Syn Boży realizował na sposób diakonijno-kerygmaticzny, wiążąc przepowiadanie słowa z czynem (*heilender Verkündigung* – A. Biesinger). To złączenie słowa i czynu – w przekonaniu Pani Reininger – właściwie określa specyfikę urzędu kościelnego: „Die gemeinsame Berufung der Kirche zu Verkündigung in Wort *und* Tat als *repraesentatio* der einen Sendung Jesu Christi ist auch grundlegende Inhalt und Bestimmung des ordinierten Amtes” (s. 614). W tym kontekście nasza Autorka dokonuje (re)interpretacji urzędu diakańskiego, zwracając się do historii i ku współczesnym ujęciom (s. 616-620), odniesienia do prezbiteratu (s. 620-629). Te refleksje pozwalają Pani Doktor na stwierdzenie, że o tożsamości diakona decyduje jego związek z *diakonią*: „Die Identität des Diakonats wird in den christlichen Kirchen vor allem und zuerst mit der Diakonie in Verbindung gebracht” (s. 629)¹⁰⁹. Termin *diakonia* (*Diakonie*) rozumie ona przede wszystkim jako podstawową orientację życia chrześcijańskiego („Die *diakonia* ist also in einer Weise Grunddimension des christlichen Lebens (...), daß alle Jesusnachfolgerinnen und Jesusnachfolger Diakoninnen und Diakone sein” – s. 640).

Wypracowanie diakonalnej koncentracji urzędu/posługi diakona pozwoliło Pani Reininger na przedstawienie pewnej wizji posługi diakonis (s. 654-674)). Pozostaje jednak problem pełnienia tej posługi *in persona Christi*. Podjął go Manfred Hauke, powołując się na kan. 1008 KPK. Na jego podstawie kate-

¹⁰⁹ Wydaje się konieczne, by polskiemu Czytelnikowi zwrócić uwagę, że niemiecki termin *Diakonie* należy rozumieć jako *caritas*, posługa charytatywna. Na ten temat zob. M. Marczewski *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego* (Lublin 2000 s. 331-365).

goryicznie stwierdził, że kobiety nie mogą być wyświęcane na diakonów, bo z istoty rzeczy (*grundsätzlich*) nie mogą wypełniać swej posługi „w osobie Chrystusa-Głowy”¹¹⁰. Nie wszyscy teologowie są tego zdania. Ksiądz Peter Hünemann, emerytowany dogmatyk z Tybingi, uważa, że działanie *in persona Christi* nie jest związane z konkretną płcią, lecz autoryzacją pełnienia posługi przez Jezusa Chrystusa¹¹¹.

*

Lektura książki Pani Reininger pozwala postawić pewne stwierdzenia natury ogólnej.

1. Pierwsze z nich dotyczy kontekstu postawienia problemu diakonatu kobiet. Otóż, jest on specyficzny ze względu na charakter roszczeniowy, znamienny dla „feminizmu”, wyemancypowanego z teologii feministycznej skrajnego jej nurtu. Racją refleksji nad diakonatem kobiet nie jest sam diakonat, jak to było w przypadku diakonatu stałego mężczyzn, lecz święcenia prezbiteratu i episkopatu. Jak każdy jednostronny nurt pozostaje on głuchy i ślepy na racje teologów, którzy konstatują, że święcenia kobiet w ich Kościele to problem sztuczny (prawosławie) lub też wskazują na racje antropologiczne (prof. Herwig Aldenhoven).

2. Trudno przyjąć przekonanie Autorki, że o tożsamości diakona stanowi jego zaangażowanie w posługę charytatywną (diakonię). Diakoni bowiem – jak czytamy w KK 29 – „służą Ludowi Bożemu w posłudze liturgii, słowa i miłości”. O jego tożsamości decyduje faktycznie *diakonia*, to znaczy charakterystyczna postawa całego Kościoła, który swą misję winien realizować na wzór Pana Jezusa (Mt 20, 28). Ta postawa stała się znakiem szczególnym, wręcz konstytucją pierwszych gmin chrześcijańskich, określając nie tylko ich strukturę, ale także sprawowanie liturgii, rolę charyzmatów i wynikających z nich posług oraz szczególne powołanie diakona, integralnie łączącego w urzędzie/posłudze *diaconia verbi, liturgiae et caritatis*. W tym też sensie diakon – w myśl ostatnich dokumentów, opublikowanych przez Kongregację Edukacji Katolickiej i Kongregację ds. Duchowieństwa w 1998 r. jako jeden, integralny dokument¹¹² – jest sakramentem Chrystusa-Sługi i tym, który przypomina i animuje służbę

¹¹⁰ *Überlegungen zum Weidiakonat der Frau*. ThG 77:1987 s. 108-127- cyt. za Reininger (*Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 646).

¹¹¹ *Theologische Argumente für die Diakonatsweibe von Frauen*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünemann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 120 – cyt. za Reininger (*Diakonat der Frau in der einen Kirche* s. 647).

¹¹² Kongregacja Edukacji Katolickiej; Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004 s. 87-217.

we wspólnotach Kościoła. Pouczenia te znalazły swe miejsce w polskim dokumencie dotyczącym formacji, życia i posługi diakonów stałych¹¹³.

3. Dokonując refleksji nad miejscem i rolą diakonis w Kościele warto zwrócić uwagę na dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Diakonat: Ewolucja i perspektywy*, opublikowany w 2002 r.¹¹⁴, do którego – z oczywistych względów – Pani Reininger dotrzeć nie mogła. W sposób syntetyczny została w nim przedstawiona historia diakonis w Kościele Zachodnim i Wschodnim, i podsumowana w sposób, który – w naszym przekonaniu – jest rzetelny i obiektywny: „Ten szybki przegląd pokazuje, że rzeczywiście istniała posługa diakonis, która rozwinęła się w różny sposób w różnych częściach Kościoła. Wydaje się oczywiste, że taka posługa nie była rozumiana jako prosty kobiecy odpowiednik diakonatu mężczyzn. Chodzi przynajmniej o funkcję eklezjalną, pełnioną przez kobiety, niekiedy wspomnianą przed subdiakonatem na liście posług Kościoła. Czy taka posługa była udzielana przez włożenie rąk porównywalne z tym włożeniem, przez które udzielano episkopatu, presbiteratu i diakonatu mężczyznom? Tekst *Konstytucji apostoelskich* pozwalałby tak sądzić, ale chodzi o świadectwo prawie jedyne, a jego interpretacja jest przedmiotem żywych dyskusji. Czy włożenie rąk na diakonisy powinno być zestawione z włożeniem ich na diakonów czy też sytuuje się raczej na linii włożenia rąk dokonywanego na subdiakona i lektora? Trudno rozstrzygnąć kwestię, wychodząc od samych danych historycznych”¹¹⁵.

Marek Marczewski

¹¹³ Konferencja Episkopatu Polski. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004.

¹¹⁴ Jest on publikowany w tłumaczeniu polskim w bieżącym numerze „Diakona” (s. 75-160).

¹¹⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Diakonat: Ewolucja i perspektywy* s. 96-97.

Ks. Ryszard Selejdak. *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*. Częstochowa 2003. Biblioteka „Niedzieli” t.144 ss. 161

Ks. Ryszard Selejdak – pracownik watykańskiej Kongregacji Edukacji Katolickiej, od 2002 r. kierownik Wydziału Seminariów tejże Kongregacji. Jest autorem wielu artykułów z zakresu teologii Ojców Kościoła oraz formacji kapłańskiej. Podobna problematyka znalazła miejsce w książce *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, będącą kolejną już pozycją tego autora, podejmującą kwestię diakonatu stałego.

Całość prezentowanej książki została podzielona na pięć rozdziałów, obejmujących swoją treścią różne aspekty powołania diakona stałego. Pierwszy z nich został poświęcony tożsamości diakonów stałych w świetle eklezjologii Soboru Watykańskiego II. W latach sześćdziesiątych XX w. pojawiły się głosy podnoszące kwestie przywrócenia posługi diakonatu stałego. Sobór Watykański II zajął się także kształtowaniem teologicznych pojęć związanych z tą posługą diakonatu, jako integralną część trójstopniowego sakramentu święceń. Dodatkowo autor przedstawia w nim dokładnie cały przebieg modlitwy konsekracyjnej diakona, a także aspekt prawny, związany z osobą diakona i jego misją.

Rozdział II koncentruje się na przypomnieniu konieczności osobistego zabiegania diakonów o własną świętość. Obowiązek ten wynika z powszechnego powołania do świętości, niezależnie od miejsca w strukturze kościelnej. Autor książki przywołuje biblijne i wynikające z nauczania Kościoła przykłady, które uzasadniają konieczność troski o wzrost w świętości. Wskazuje także filary na drodze naśladowania Chrystusa-Sługi. Środkami koniecznymi dla wzrostu życia duchowego, oprócz wypełniania obowiązków diakońskich, jest życie sakramentalne, kierownictwo duchowe i modlitwa wewnętrzna, a także praktykowanie pobożności maryjnej.

Rozdział III, czyli formacja kandydatów do diakonatu stałego, opiera się na podstawowym dokumencie z tego zakresu, jakim są *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*, opracowane przez Kongregację Edukacji Katolickiej. Autor podkreśla zaangażowanie i odpowiedzialność całego Kościoła za ten wieloetapowy i wieloaspektowy proces, jakim jest uformowanie dojrzałego diakona. Druga część tego rozdziału wskazuje konkretną drogę, jaką musi przejść kandydat realizujący poszczególne punkty programu formacyjnego, począwszy od przedstawienia aspirantów, poprzez wszystkie elementy i wymiary formacji diakonów, aż do momentu święceń.

Rozdział IV jest poświęcony elementom typowym dla formacji stałej diakonów. Podstawowym dokumentem, na który wskazuje autor, jako na źródło wiedzy w tym zakresie, jest *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*.

Rozdział ten przedstawia cztery główne wymiary formacji, tj. ludzki, duchowy, intelektualny oraz duszpasterski.

Ostatni rozdział wprowadza w posługę diakonią. Autor omawia poszczególne aspekty związane z diakonią Słowa, liturgii i miłosierdzia. Szczególnie dokładnie jest ukazana rola diakona w kontekście jego posługi liturgicznej.

Niniejsza książka jest cenną pozycją ukazującą bogatą i mało znaną problematykę diakonatu stałego. Może służyć pomocą zarówno osobom nieorientowanym w tematyce diakonatu, wezwanym do pełnienia tej posługi, jak i tym członkom Kościoła, którzy są odpowiedzialni za rozeznawanie powołań i formację diakonów stałych, przyczyniając się do ewangelizacji świata.

Paweł Nowakowski

BIBLIOGRAFIA

Oprac. Andrzej Michniewicz

Bibliografia diakonatu (2003-2004)

Wypowiedzi papieży i kongregacji watykańskich publikowane w języku polskim:

Jan Paweł II: *Biskup i diakoni stali*. W: tenże. *Posynodalna adhortacja apostołska Pastores gregis o biskupie służące Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*. Wrocław 2003 s. 140-141

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Instrukcja Redemptionis sacramentum o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*. Kraków 2004 s. 25-26 (Diakoni)

Wypowiedzi krajowych konferencji biskupów publikowane w języku polskim:

Konferencja Episkopatu Polski: *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004

Komisja Episkopatu USA ds. Diakonu Stałego: *Diakoni stali w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Wskazania dotyczące ich formacji i posługi*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 73-116

Zeszyty tematyczne i książki:

„Diakon”. Czasopismo poświęcone diakonatowi i promocji diakonatu stałego w Polsce. Lublin 2004 nr 1

Diakon stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004

Prace dyplomowe, magisterskie, licencjackie i doktorskie:

Jezierska E. J.: *Interpretacja tekstów Pawłowych dotyczących diakonis i wdów w świetle praktyki starożytnego Kościoła*. Wrocław 1972 (BPFT, praca magisterska)

Murziak J.: *Diakon stały w Kościele katolickim do X wieku: rys historyczno-prawny*. Warszawa 1978 (BPWT, praca magisterska)

Pikus T.: *„Itinerarium” Egerii w interpretacji Piotra Diakona*. Warszawa 1982 (BPWT, praca licencjacka)

Głąbiński J.: *Obrzędy święceń diakonatu (dane historyczne, teologiczne i związane z duchowością diakona)*. Kraków 1989 (BPAT, praca magisterska)

- Milewski M.: *Odnowa stałego diakonatu w Kościele w świetle polskiego posoborowego piśmiennictwa teologicznego*. Olsztyn 1991 (BWIT; Kraków BPAT, praca magisterska)
- Wołoszyn T.: *Urząd diakona i jego funkcje w liturgii*. Gorzów Wlkp. 1994 (Wrocław BPFT, praca magisterska)
- Ślęzak T.: *Diakon jako zwyczajny szafarz Eucharystii we współczesnym prawodaństwie kościelnym*. Wrocław 1996 (BPFT, praca magisterska)
- Babula D.: *Diakon Mieczysław Chrapla: biografia świętobliwego salwatoriana*. Wrocław 1997 (BPFT, praca magisterska)
- Urbaniak P.: *Teologiczno-prawne aspekty celebracji sakramentu święceń w świetle obowiązującego prawa*. Warszawa 2001 (UKSW, praca magisterska)

Artykuły i teksty informacyjne:

- Skowronek A.J.: *Urząd diakona*. W: tenże. *Z Kościołem w trzeciej tysiąclecie. Czego oczekujemy od Kościoła?* Włocławek 1999 s. 97-102
- Bartnik Cz. S.: *Diakon. Święcenia diakonatu*. W: tenże. *Dogmatyka katolicka*. [T. 2]. Lublin 2003 s. 170-173, 766-767
- Gorby J.: *Kontrowersje wokół celibatu diakonów*. „Zawsze Wierni” 2003 nr 1 s. 66-68
- O kapłaństwie dzisiaj. Więcej zaufania do świeckich. Rozmowa z biskupem toruńskim Andrzejem Suskim, przewodniczącym Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski*. „Wiadomości KAI” 2003 nr 44 s. 16-18
- Barth G.: *O otwartym seminarium naukowym „Diakonaty stały w Polsce”*. *KUL*, 27 X 2004 r. TwP 22:2004 nr 78 s. 19-22
- Borowiec J.: *Ze świata i dla świata. Diakonaty stały: potrzeba czy powinność*. Tpow 58:2004 nr 17 s. 10
- Chmielewski D.: *Sprawozdanie z przebiegu sympozjum [Diakonaty stały – próbą klerikalizacji laikatu? KUL, 22 XI 2001 r.]*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 69-71
- Dostatni T.: *Stały diakonat – zielone światło*. „Gość Niedzielny” 81:2004 nr 13 s. 20
- Dziaman A.: *Rewolucja przed ołtarzem*. „Kurier Lubelski” 48:2004 nr 92 s. 1-3
- Gawlik M.: *Charyzmat diakona stałego w ujęciu ks. Alberta Altany*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 55-68
- Gawlik M.: *Ks. Alberto Altana (1921-1999)*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 117-119
- Klauza K.: *Podręczniki dla kształcenia diakonów*. „Niedziela” 47:2004 nr 28 s. 16
- Krysa P.: *Żonaty na ambonie*. „Przewodnik Katolicki” 2004 nr 17 s. 10-13
- Łoziński B.: *Czas na diakonat*. „Wiadomości KAI” 2004 nr 13 s. 11-12

- Marczewski M.: *Dk. Hannes i Erika Kramerowie (1929-2001+1930-2001)*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 120-124
- Marczewski M.: *Ku stałemu diakonatowi w Polsce/Zum ständigen Diakonat in Polen*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 13-20 [tekst podpisany pseud.: Marek Andrzej]
- Marczewski M.: *Od redaktora*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 11-12
- Marczewski M.: *Wprowadzenie [do Sympozjum Diakonat stały – próbą klerykalizacji laikatu? KUL, 22 XI 2001 r.]*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 23-26
- Michniewicz A.: *Bibliografia diakonatu za lata 2000-2002*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 131-135
- Michniewicz A.: *Statystyka diakonatu stałego za rok 2001*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 137-141
- Obrady Episkopatu Polski. Zielone światło dla diakonatu stałego*. „Wiadomości KAI” 2004 nr 12 s. 4
- Selejdak R.: *„Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce”. Omówienie dokumentu biskupów polskich*. „Niedziela” 47:2004 nr 8 s. 14
- Selejdak R.: *Koncepcja diakonatu w Listach św. Pawła Apostoła*. CT 74:2004 nr 3 s. 61-75
- Selejdak R.: *Złoty okres diakonatu stałego w Kościele katolickim*. CT 74:2004 nr 4 s. 75-106
- Suski A.: *Słowo Przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 9-10

Recenzje:

- Zagórski D.: R. Selejdak. *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*. Częstochowa 2002. VoxP 23:2003 z. 44-45 s. 478-481
- Demski J.: R. Selejdak. *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*. Częstochowa 2002. „Diakon” 2004 nr 1 s. 125-126
- Demski J.: E. Petrolino. *Diakoni, zwiastuni słowa Bożego szafarze ołtarza i miłosierdzia*. Kraków 2002. „Diakon” 2004 nr 1 s. 127-129

Diakonat kobiet:

- Skowronek A. J.: *Kobiety diakonisami? W: tenże. Z Kościołem w trzeciej tysiąclecie. Czego oczekują od Kościoła?* Włocławek 1999 s. 102-104
- Kobiety na kardynałów?* „Więź” 44:2001 nr 7 s. 153-154
- Nie – dla diakonatu kobiet Międzynarodowej Komisji Teologicznej*. „Wiadomości KAI” 2002 nr 43 s. 22
- Bartnik Cz. S.: *Diakonise*. W: tenże. *Dogmatyka katolicka*. [T. 2]. Lublin 2003 s. 173-174

Skowronek A. J.: *Jezus i kobiety*. W: tenże. *Kim jest Jezus z Nazaretu? Refleksje na progu XXI wieku*. Kraków 2003 s. 119-139

Wszystko, czego chce Jezus. Rozmowa z księdzem Tomaszem Węclawskim.
WDr 32:2004 nr 2 s. 9-27

Wybrana literatura obcojęzyczna:

Commissione Teologica Internazionale: *Il diaconato: evoluzione e prospettive*. CivCat 154:2003 n. 1 s. 253-336

Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat. Hrsg. G. L. Müller. Würzburg 2004.

Bibliografia dotycząca diakonissy

Oprac. Marek Marczewski

Bibliografia, którą tu zamieszczamy, pochodzi z pracy Doroty Reininger¹¹⁶. Jej omówienie znajdzie Czytelnik w dziale *Omówienia i recenzje* naszego czasopisma. Wykaz ten nie zawiera tekstów źródłowych, głównie orzeczeń dialogów międzywyznaniowych. Ich przedstawienie wymaga szczególnej pracy, która polega na dotarciu do tekstów, które ukazały się w języku polskim, a także zapoznania się z ich treścią, by odpowiedzieć na pytanie, czy faktycznie zajmują się miejscem i rolą diakonisy.

W prezentowanej tu bibliografii znajdują się prace autorów, którzy zajmowali się zagadnieniem miejsca i roli diakonisy w Kościele. Teksty źródłowe, które podaje Pani Reininger w swojej dysertacji doktorskiej, zostaną opublikowane w kolejnym numerze „Diakona”, o ile zajdzie potrzeba ich rozpowszechnienia. Pominęliśmy w tym wykazie publikacje kilkustronicowe, a także te, które odnosiły się do święceń kapłańskich kobiet.

*

Albrecht B.: *Diakonat der Frau. Eine Skizze*. „Diaconia XP” 7:1972 H. 20/21 s. 4-27

Ansorge D.: *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*. W: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hrsg. von T.Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990 s. 31-65

Ansorge D.: *Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau*. HerKorr 47:1993 H. 11 s. 581-586

Arat K.: *Die Diakonissen der Armenischen Kirche in kanonischer Sicht*. W: 153-189

Arat K.: *Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche*. W: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hrsg. von T.Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990 s. 67-76

Aubert M.-J.: *Des femmes diaeres. Un nouveau chemin pour l'Église*. Paris 1987

¹¹⁶ Dorothea Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*. Ostfildern 1999 s. 684-736.

- Bachmann E.-M.: *Die Diakonin in der orthodoxen Kirche*. „Bausteine für die Einheit der Christen. Im Dienst evangelisch-katholischer Verständigung“ 32:1992 s. 17-23
- Basarab M.: *Das Amtsverständnis und die Apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche*. Cath 50:1996 s. 261-285
- Behr-Sigel E.: *La place de la femme dans l'Église*. Ir 56:1983 s. 46-53, 149-214
- Behr-Sigel E.: *Le ministère de la femme dans l'Église*. Paris 1987
- Behr-Sigel E.: *Les Églises orthodoxes s'interrogent sur la place de la femme dans l'Église*. Ir 61:988 s. 523-529
- Behr-Sigel E.: *Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche*. W: *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*. Hrsg. von E. G. Gössmann, D. Bader. München-Zürich 1987 s. 50-72
- Bérère M.-J.: *Überblick und Perspektiven zum Stand der Entwicklung des Diakonats der Frau. Ergänzungen aus einzelnen Ländern*. „Diaconia XP“ 13:1978 H. 4 s. 23-34
- Bergamnn I.: *Diakonin – Aufgaben und Leben der Brüderfrauen*. W: *Was uns bewegt – was wir bewegen. 75 Jahre Deutsche Diakonenschaft 1913-1988*. Hrsg. von der Deutschen Diakonenschaft. Bielefeld 1988 s. 130-134
- Bericht der Tagung. Das Amt der Diakonissen in der Kirche*. W: *Die Diakonisse*. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1966 s. 8-22
- Berlis A.: *Das Diakoninnenamt in der Altkatholischen Kirche. Entwicklungen und Erfahrungen*. W: *Diakoniat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation*. Hrsg. von A. Urban. 2. Aufl. Münster 1996 s. 47-56
- Berlis A.: *Diakonin soll sie sein ...! Die Frauenordination im Gespräch der (altkatholischen) Kirche*. W: *Christus spes. Liturgie und Glaube in ökumenischen Kontext*. Hrsg. von A. Berlis, K.-D. Gerth. Frankfurt a. M. 1994 s. 47-62
- Berlis A.: *Frauen im Diakoniat der Altkatholischen Kirche*. W: *Diakoniat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 206-211
- Blyskal L.: *Über die kirchenrechtlichen Mittel zur Veränderung der gegenwärtigen Praxis, nur Männer zu Ständigen Diakonen zu weihen*. W: *Diakoniat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 236-242
- Bottigheimer Ch.: *Der Diakoniat der Frau*. MThZ 47:1996 s. 253-266
- Bourdara K. A.: *Die Ordination der Frau gesehen mit den Augen einer orthodoxen Frau*. IKZ 88:1998 s. 279-285

- Brandreth H. R. T.: *Die Ordination der Frau. Eine anglikanische Stellungnahme.* W: *Zur Frage der Ordination der Frau.* Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1964 s. 76-82
- Braun W., Muhs J., Zinck J.: *Lernen für den Diakonenberuf von morgen. Diakonen/-innen-Ausbildung vor neuen Herausforderungen.* „Diakonie“ 16:1990 H. 2 s. 88-95
- Breitsching K.: *Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983.* ZKTh 118:1996 s. 205-221
- Brockmann N.: *Ordaining Women Deacons: the Theological Issues.* W: *The Churches and the Diaconate in the Ecumenical and International Perspective.* Ed. G. Swensson. Uppsala 1985 s. 194-204
- Brugge B.: *Vom Diakonat der Frau.* „Laacher Hefte“ 35:1964 s. 24-37
- Butterworth .: *Das Amt der Diakonin.* Hrsg. von Bund altkatholischer Frauen Deutschlands. Bonn 1981
- The Churches and the Diaconate in the Ecumenical and International Perspective.* Ed. G. Swensson. Uppsala 1985 s. 194-204
- Congar Y.: *Gutachten zum Diakonat der Frau.* „Synode“ 1973 H. 7 s. 37-41
- Corrigan F.: *The Deaconess: Past and Future.* CRev 1977 s. 474-480
- Dassmann E.: *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden.* Bonn 1994
- Dautzenberg G.: *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden.* W: *Die Frau im Urchristentum.* Hrsg. von G. Dautzenberg G., Merklein H., Müller K. Freiburg-Basel-Wien 1983 s. 182-224
- The Deacon's Ministry.* Ed. 2. Ed. Ch. Hall. Leominster 1992
- Diakonat der Frau – Alter Dienst im Wandel der Kirche.* Hrsg. Katholischer Deutscher Frauenbund/Diözesanverband Augsburg. Augsburg 1994
- Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation.* Hrsg. von A. Urban. 2. Aufl. Münster 1996
- Der Diakonat der Frau. Gründe für die Wiedereinführung.* Hrsg. von Katholische Frauen Gemeinschaft Deutschlands/Diözesanverband Essen. Essen 1994
- Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997
- Diakonie und Diakonisse. Beiträge zur Rolle der Frauen in kirchlicher sozialer Arbeit.* Hrsg. von M. Cordes, R. Hüper, S. Lorberg. Hemmingen 1995
- Die Diakonisse.* Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1966
- Dronia H.-J.: *Vom Diakonissenamt zum weiblichen Diakonat.* „Diaconia Christi“ 24:1989 H. 2 s. 12-21
- Edeling-Teves W.: *Hat die Diakonissin in der Frühen Kirche versagt?* Maintal 1983

- Edna M.: *Diakonissen in der anglikanischen Kirchengemeinschaft*. W: *Die Diakonisse*. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1966 s. 43-51
- Eisen U. E.: *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*. Göttingen 1996
- Eisermann S.: *Diakon und Diakonin: Amt und Beruf*. W: *Was uns bewegt – was wir bewegen. 75 Jahre Deutsche Diakonenschaft 1913-1988*. Hrsg. von der Deutschen Diakonenschaft. Bielefeld 1988 s. 74-91
- Ernst M.: *Die Funktionen der Phöbe (Röm 16, 1 f) in der Gemeinde von Kenchreai*. PzB 1992 s. 135-147
- Faulhaber M.: *Antwort auf die Frauenfrage*. W: *tenze. Zeitfragen und Zeitaufgaben. Gesammelte Reden (1906-1914)*. 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1935
- Ferrière J. de la: „*Les «diaconesses» dans l'Église orthodoxe*. „Unité Chrétienne“ 89:1988 s. 31-37
- Ford J. M.: *Order for the Ordination of a Deaconess*. „Review for Religious“ 1974 s. 308-314
- Ford J. M.: *Women Deacon. Past and Present*. „Sister Today“ 1974 s. 338-351
- Fraser J. M.: *Diakonissen in den Kirchen mit reformierter und presbyterianischer Tradition*. W: *Die Diakonisse*. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1966 s. 52-62
- Die Frau im Urchristentum*. Hrsg. von G. Dautzenberg G., Merklein H., Müller K. Freiburg-Basel-Wien 1983
- Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*. Hrsg. von W. Gross. München 1996
- Frohnhofen H.: *Die Stellung der Frau im frühen Christentum*. SdZ 203:1985 s. 844-852
- Frohnhofen H.: *Weibliche Diakone in der frühen Kirche*. SdZ 204:1986 s. 269-278
- Gerhard M.: *Theodor Fliedner. Ein Lebensbild*. Bd. 1-2. Düsseldorf-Kaiserswerth 1933-1937
- Gerl-Falkovitz H.-B.: *Nachdenkliches zum Diakonat der Frau*. Com 25:1996 s. 534-542
- Gillmann F.: *Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik*. AKKR 93:1913 s. 239-253
- Globig Ch.: *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie*. Göttingen 1994
- Götzelmann A.: *Die Speyerer Diakonissenanstalt. Ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit Kaiserswerth und Straßburg*. Heidelberg 1994
- Grieser H.: *«Ich empfehle euch unsere Schwester Phoebe» (Röm 16,1): Funktionen von Frauen in frühchristlichen Gemeinden. Historische Überlegungen zum Diakonat der Frau*. W: *Schauen, worauf es ankommt ... 25 Jahre*

- re Ständiger Diakonat im Bistum Mainz.* Hrsg. von B. Nichtweiß. Mainz 1996 s. 173-181
- Grieser H.: *„Ich empfehle Euch unsere Schwester Phoebe“ (Rom 16,1) – Aufgaben von Frauen in fruhchristlichen Gemeinden.* W: *Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation.* Hrsg. von A. Urban. 2. Aufl. Münster 1996 s. 1-22
- Grieser H.: *Gab es Diakoninnen in der Geschichte der Kirche? Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse.* W : *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 189-191
- Groot-Kopetzky B. de: *Weiblicher Diakonat und die Stellung der Frau in der Kirche.* „Diaconia Christi“ 24:1989 H. 3-4 s. 97-104
- Gryson R.: *L'ordination des diaconesses d'après le Constitutions apostoliques.* MSR 31:1974 s. 41-45
- Gryson R.: *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne.* Gembloux 1972
- Hauke F.: *Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung.* FKTh 14:1998 H. 2 s. 132-147
- Hauke F.: *Diakonat der Frau?* FKTh 12:1996 H. 1 s. 36-45
- Hauke F.: *Überlegungen zum Weibediakonat der Frau.* ThG 77:1987 s. 108-127
- Heimbach-Steins M.: *Frauenbild und Frauenrolle. Gesellschaftliche und kirchliche Leitideen im Hintergrund der Diskussion um den Diakonat der Frau.* W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 14-32
- Heine S.: *Diakoninnen – Frauen und Ämter in den ersten christlichen Jahrhunderten.* IKZ 78:1988 s. 213-227
- Hielberath B. J.: *Das Amt der Diakonin. ein sakramentales Amt? Ein Zugang von der Gemeinde her.* W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 212-218
- Hoch F.: *Vom Dienst der Frau in der Kirche der Gegenwart. Vorträge und Berichte von der Zürcher Tagung der Internationalen Föderation „Diaconia“.* Zürich 1949
- Hofrichter P.: *Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt.* „Heiliger Dienst“ 50:1996 H. 3 s. 140-158
- Howard Ch.: *Ordination of Women in the Anglican Communion and the Ecumenical Debate.* ER 29:1977 s. 234-253
- Hünermann P.: *Der Streit um die Ordination von Frauen. Ein zusammenfassender Bericht.* „Erwachsenenbildung“ 43:1997 H. 1 s. 27-30
- Hünermann P.: *Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes.* „Diaconia XP“ 9:1974 H. 1 s. 3-52

- Hünemann P.: *Gutachten zum Diakonat der Frau*. „Synode“ 1973 H. 7 s. 42-47
- Hünemann P.: *Stellungnahme zu den Anmerkungen von Professor Semmelroth SJ betreffend Votum der Synode zum Weihediakonat der Frau*. „Diaconia XP“ 10:1975 H. 1 s. 33-39
- Hünemann P.: *Theologische Argumente für die Diakonatsweibe von Frauen*. W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünemann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 98-128
- Jensen A.: *Diakonin*. W: *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Hrsg. E. Gössmann [u.a.]. Gütersloh 1991 s. 58-60
- Jensen A.: *Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausends*. W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünemann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 33-52
- Jorissen H.: *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweibe von Frauen*. W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünemann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 86-97
- Jürgenbehring H.: *Der Diakon – die Diakonin aus evangelischer Sicht*. W: *Voneinander hören – miteinander lernen – gemeinsam handeln. Dokumentation der Jahrestagung 1996 der Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland*. Beyharing 1996 s. 7-23
- Jüttner Ch.: *Der Diakonat der Frau. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung über die Stellung und Aufgabe in den ersten Jahrhunderten des Christentums*. Freiburg i. Br. 1984 (Diplomarb.)
- Kalsbach A.: *Diakonisse*. RAC III 917-928
- Kalsbach A.: *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*. Freiburg i. Br. 1926
- Kalsbach A.: *Die Diakonissenweibe im Kan. 19 des Konzils von Nicäa*. RQAKG 32:1924 s. 166-169
- Karidoyanes F.-G.: *The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess*. W: *Women and the Priesthood*. Ed. Th. Hopko. New York 1983 s. 75-95
- Kohlschein F.: *Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespaltige Situation?* W: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hrsg. von T. Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990 s. 269-286
- Krasenbrink J.: *Überlegungen zum Diakonat der Frau in der frühen Kirche*. W: *Im Zeichen des dienenden Christus. 25 Jahre erneuerter Diakonat*. Bensberg 1990 s. 79-89
- Kremer J.: *Die Frauen in der Bibel und in der Kirche*. SdZ 213:1995 s. 377-386
- Laurien H.-R.: *Aufgaben und Dienste der Diakonin in der Kirche heute – Ein realistisches Projekt, keine Utopie*. W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in*

- der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünemann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 129-136
- Laurien H.-R.: *Zum Putzen übrigens war den Frauen der Zutritt zum Altarraum immer erlaubt. W: Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der kirche durchbrechen das Schwigen.* Hrsg. von N. Sommer. Stuttgart 1985 s. 237-241
- Lederhilger S.: *Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen.* ThPQ 144:1996 H. 4 s. 362-373
- Lehner M.: *Frauendiakonat und Diakonie.* ThPQ 144 :1996 H. 4 s. 384-386
- Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht.* Hrsg. von T.Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990
- Lohfink G.: *Weibliche Diakone im Neuen Testament.* W: *Die Frau im Urchristentum.* Hrsg. von G. Dautzenberg G., Merklein H., Müller K. Freiburg-Basel-Wien 1983 s. 320-338
- Lüdicke K.: *Die Stellung der Frau in der Liturgie nach geltendem Kirchenrecht.* W: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht.* Hrsg. von T.Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990 s. 369-383
- Ludwig A. F.: *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche.* ThPM 20:1910 s. 548-557, 609-617: 21:1910 s. 1-24
- Ludwig A. F.: *Weitere Beweise für die Existenz weiblicher Kleriker in der alten Kirche.* ThPM 21:1911 s. 141-149
- Luislampe P.: *Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft?* W: *Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation.* Hrsg. von A. Urban. 2. Aufl. Münster 1996s. 23-36
- Lukatis I.: *Frauen in der Diakonie heute.* W *Diakonie und Diakonisse. Beiträge zur Rolle der Frauen in kirchlicher sozialer Arbeit.* Hrsg. von M. Cordes, R. Hüper, S. Lorberg. Hemmingen 1995 s. 7-26
- Martimort A.-G.: *A propos des ministères féminins dans l'Église.* BLE 74:1973 s. 103-108
- Martimort A.-G.: *Les diaconesses. Essai historique.* Roma 1982
- Mayer J.: *Vom Diakonat der Frau.* „Hochland“ 36:1938/1939 H. 1 s. 98-108
- Mekenkamp A.: *Kirche hat ohne die Frau in der Diakonie keine Zukunft.* „Diaconia XP“ 16:1981 H. 3 s. 19-25
- Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia.* Hrsg. von Josephine Mayer. Bonn 1938
- Müller A.: *Der Diakonat der Frau – Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland.* Mainz 1980 (Diplomarb.)

- Muschol G.: *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern.* Münster 1994
- Muschol G.: *Frauenbilder im Mittelalter und der Zugang zu Ämtern in der Kirche.* W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 186-188
- Muschol G.: *Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter.* „Heiliger Dienst“ 51:1997 H. 1 s. 42-54
- Nagel E.: *Ein erwachendes Bewußtsein. Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie.* „Heiliger Dienst“ 51:1997 H. 1 s. 55-69
- Nazaria N.: *Women's Diaconia in the Orthodox Church.* W: *The Place of the Woman in the Orthodox Churches and the Question of the Ordination of Women.* Ed. Ecumenical Patriarchate. Katerini 1992 s. 251-264
- Neumann B.: *Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde. Eine kirchensoziologische Untersuchung zu Berufspraxis und Berufsschicksal kirchlicher Funktionsträger.* Frankfurt a. M.-Bern 1974
- A New Phoebe. Perspectives on Roman Catholic Women and the Permanent Diaconate.* Ed. V. K. Ratigan, A. A. Swidler. Kansas City 1990
- Niemand Ch.: *„... damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt“ (Titus 2,5). Das Zurückdrängen von Frauen aus Leitungsfunktionen in den Pastoralbriefen – und was daraus heute für das Thema »Diakonat für Frauen« zu lernen ist.* ThPQ 144:1996 H. 4 s. 351-361
- Nientiedt K.: *Reaktivieren oder Neuschaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat.* HerKorr 51:1997 H. 5 s. 248-253
- Niewiadomski J.: *Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweibe.* ThPQ 144:1996 H. 4 s. 339-348
- Nürnberg R.: *»Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«.* Überlegungen zum altkirchlichen Lebrverbot für Frauen. JAC 31:1988 s. 57-73
- Nürnberg R.: *Das Lebrverbot für Frauen im Rahmen der Altkirchlichen Oikoesklesiologie.* W: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 172-185
- Oghlukian A.: *The Deaconess in the Armenian Church.* New York 1994
- Ohl O.: *Diakon und Diakonisse.* ESL 252-255
- Olson J. E.: *Deacons and Deaconesses through the Centuries: One Ministry – Many Roles.* St. Louis 1990
- Orioli G.: *Il testo dell'ordinazione delle diaconesse nella chiesa di Antiochia dei Siri.* Apol 62:1989 s. 622-640
- Pelke E.: *Der altchristliche Diakonat der Frau.* W: *Die Frauenfrage in der Kirche.* Hrsg. von E. Gössmann, E. Pelke. Donauwörth 1968 s. 39-47
- Peppa C.: *Die Töchter der Kirche Christi und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre beson-*

- deren Dienste im Frühchristentum und in Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche. Katerini 1998
- Philippi P.: *Das sogenannte Diakonenamt*. Gladbeck 1968
- Philippi P.: *Diakonissenamt heute*. W: tenze. *Das sogenannte Diakonenamt*. Gladbeck 1968 s. 43-65
- Philippi P.: *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik*. Neukirchen-Vluyn 1966
- Philippi P.: *Thesen zum diakonischen Amt der Frau in der Ökumene*. „Innere Mission“ 55:1965 s. 371-376
- Philippi P.: *Thesen zur theologischen Erfassung des altkirchlichen Diakonissenamtes*. „Innere Mission“ 55:1965 s. 368-371
- Pompey H.: *Thesen zur sozial-caritativen Diakonie der Frauen*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 258-262
- Raberger W.: *„Ordinationsfähigkeit“ der Frau? Anmerkungen zum Thema „Frauenpriestertum“*. ThPQ 144:1996 H. 4 s. 398-411
- Raming I.: *Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert*. W: *Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation*. Hrsg. von A. Urban. 2. Aufl. Münster 1996 s. 37-46
- Raming I.: *Das bestehende Kirchenrecht und der Diakonat der Frau*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 227-235
- Reininger D.: *Diakonat der Frau – eine Vision. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau*. W: *Schauen, worauf es ankommt ... 25 Jahre Ständiger Diakonat im Bistum Mainz*. Hrsg. von B. Nichtweiß. Mainz 1996 s. 182-197
- Pemsel-Maier S.: *Frauen als Diakone in der Ökumene*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. s. 192-205
- Robinson C.: *The Ministry of Deaconesses*. 2. Ed. London 1914
- Sand A.: *Witwenstand und Ämterstrukturen in den urchristlichen Gemeinden*. BuL 12: 1971 s. 186-197
- Sattler D.: *Zur Sakramentalität des Diakonats der Frau*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 219-224
- Scanlon R.: *Women deacons. At what price?* „Homiletic and Pastoral Review“ 96:1996 N. 10 s. 6-14
- Schäfer K. H.: *Kanonissen und Diakonissen*. Rom 1910
- Schäfer P.: *Das Diakonissenamt in der anglikanischen Kirche*. „Eine Heilige Kirche“ 5:1939 H. 1 s. 76-79

- Schäfer P.: *Der Dienst der Frau in der alten Kirche*. „Eine Heilige Kirche“ 5:1939 H. 1 s. 49-57
- Schlarb C.: *Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklung eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalia*. W: *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte*. Hrsg. von M. Tamcke, W. Schwaigert, E. Schlarb. Münster 1995 s. 36-75
- Schottroff L.: *DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament*. W: *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. Hrsg. G. K. Schäfer, Th. Strohm 2. Aufl. Heidelberg 1994 s. 222-242
- Schüllner I.: *Almanach über die Initiativen für den Diakonat der Frau nach dem Konzil*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 309-366
- Schüllner I.: *Überblick und Perspektiven zum Stand der Entwicklung des Diakonates der Frau*. „Diaconia XP“ 13:1978 H. 4 s. 23-34
- Schulz U.: *Diakonat der Frau – Gefahr oder Notwendigkeit*. Mainz 1988 (Diplomarb.)
- Schüssler Fiorenza E.: *Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt*. ThQ 173:1993 H. 3 s. 173-185
- Semmelroth O.: *Anmerkungen zu dem Votum der Synode zum Weibediakonat der Frau*. „Diaconia XP“ 10:1975 H. 1 s. 29-32
- Seyfang E.: *Praxis des evangelischen Diakons/der Diakonin. Entwicklung, Ausbildung, Status, Tätigkeit evangelischer Aspekte*. W: *Voneinander hören – miteinander lernen – gemeinsam handeln. Dokumentation der Jahrestagung 1996 der Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland*. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland. Beyharing 1996 s. 42-48
- Smid M.: *Diakonissen in der evangelischen Kirche – eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. W: *Diakonie und Diakonisse. Beiträge zur Rolle der Frauen in kirchlicher sozialer Arbeit*. Hrsg. von M. Cordes, R. Hüper, S. Lorberg. Hemmingen 1995 s. 27-72
- Spendel S.: *Braucht die Kirche Diakoninnen? Frauen in Diakonie und Caritas. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 78-85
- Die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen*. Hrsg. Ökumenisches Patriarchat. „Orthodoxes Forum“ 3:1989 s. 93-102
- Stritzky M. B. von: *Der Dienst der Frau in der Alten Kirche*. LjB 28:1978 s. 136-154

- Swidler A.: *Women Deacons: Historical Highlights*. W: *A New Phoebe. Perspectives on Roman Catholic Women and the Permanent Diaconate*. Ed. V. K. Ratigan, A. A. Swidler. Kansas City 1990 s. 81-88
- Synek E. M.: Die Zweite Phöbe. Zur Frage von Frauenämtern in der Katholischen Kirche. *GuL* 70:1997 H. 3 s. 218-232
- Synek E. M.: *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*. Würzburg 1994
- Tafferner A.: *Die Qualität des Dienens. Zur Spiritualität einer Diakonin*. W: *Diaconat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 263-271
- Theodorou E.: Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. *US* 33:1978 s. 162-172
- Theodorou E.: *Das Diakonissenamt in der Griechisch-orthodoxen Kirche*. W: *Die Diakonisse*. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1966 s. 25-31
- Theodorou E.: *Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte. Diakon – Diakonisse – Priester – Bischof*. W: *Das Priestertum in der Einen Kirche*. Hrsg. von A. Rauch, P. Imhof. München 1986 s. 110-125
- Theodorou E.: *The Institution of Deaconesses in the Orthodox Church and the Possibility of its Restoration*. W: *The Place of the Women in the Orthodox Churches and the Question of the Ordination of Women. Interorthodox Symposium Rhodos, Greece, 30 Oktober-7 November 1988*. Ed. Ecumenical Patriarchat. Katerinini 1992 s. 207-238
- Thiermeyer A.-A.: *Der Diakonats der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen*. *ThQ* 173:1993 H. 3 s. 226-236
- Thurston B. B.: *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis 1989
- Ulrich A.: *Die Kanonissen. Ein vergangener und vergessener Stand der Kirche*. W: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hrsg. von T. Berger, A. Gerhards. St. Ottilien 1990 s. 181-194
- Vaggagini C.: *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*. *OCP* 40:1974 s. 145-189
- Vorgrimler H.: *Gutachten über die Diakonatsweibe von Frauen*. „Synode“ 1973 H. 7 s. 48-50
- Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*. Hrsg. von E. G. Gössmann, D. Bader. München-Zürich 1987
- Was uns bewegt – was wir bewegen. 75 Jahre Deutsche Diakonenschaft 1913-1988*. Hrsg. von der Deutschen Diakonenschaft. Bielefeld 1988

- Weber H. J.: *Diakon – Diakonat – Diakonia: Zur Wesensbestimmung des Diakonenamtes*. LebZ 50:1995 H. 1 s. 62-77
- Weiss B.: *Zum Diakonat der Frau*. TThZ 84:1975 s. 14-27
- White T.: *Anglikanische Diakone – Männer und Frauen – heute*. W: *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Hrsg. von P. Hünermann [u. a.]. Ostfildern 1997 s. 295-296
- Wiechert F.: *Die Geschichte der Diakonissenweihe*. „Eine Heilige Kirche“ 5:1939 H.1 s. 57-76
- Wilson W. G.: *Should We Have Women Deacons? A Study of Ministry of Women in the New Testament*. Dublin 1984
- Wörterbuch der feministischen Theologie*. Hrsg. E. Gössmann [u.a.]. Gütersloh 1991
- Zernov M.: *Women's Ministry in the Church*. „Eastern Churches Review“ 7:1975 s. 34-39
- Zscharnack L.: *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*. Göttingen 1902
- Zur Frage der Ordination der Frau*. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf 1964

STATYSTYKA DIAKONATU STAŁEGO

Oprac. Andrzej Michniewicz

Statystyka diakonatu stałego za rok 2002¹¹⁷

Afryka (25 krajów) 336 dk. stałych, co stanowi 1, 12 % ogółu

RPA	203
Namibia	46
Kamerun	16
Reunion	13
Zimbabwe	12
Pozostałe (20)	46

Ameryka Południowa (12 krajów) 3 436 dk. stałych, co stanowi 11, 42 % ogółu

Brazylia	1395
Chile	664
Argentyna	596
Kolumbia	270
Paragwaj	125
Wenezuela	122
Boliwia	76
Ekwador	69
Urugwaj	65
Peru	47
Gujana Fr.	6
Gujana	1

Ameryka Północna i Środkowa (23 kraje) 16 215 dk. stałych, co stanowi 53, 87 % ogółu

USA	13 553
Kanada	903
Meksyk	775
Portoryko	402
Dominikana	309
Panama	66

¹¹⁷ Opracowano na podst. *Annuario Statisticum Ecclesiae 2002* (Libreria Editrice Vaticana 2004 s. 92-101).

Kuba	56
Jamajka	32
Nikaragua	28
Pozostałe (14)	91

Azja (20 krajów) 143 dk. stałych, co stanowi 0, 47 % ogółu¹¹⁸

India	38
Wietnam	21
Indonezja	15
Japonia	13
Syria	11
Pozostałe (15)	45

Europa (35 krajów) 9 772 dk. stałych, co stanowi 32, 47 % ogółu

Włochy	2 748
Niemcy	2 440
Francja	1 788
Wielka Brytania	601
Belgia	558
Austria	460
Holandia	308
Hiszpania	246
Szwajcaria	150
Czechy	147
Portugalia	141
Węgry	52
Pozostałe (23)	133

Oceania (16 krajów) 195 dk. stałych, co stanowi 0, 65 % ogółu

Australia	56
Mikronezja	41
Polinezja Fr.	30
Samoa Zach.	21
Samoa Am.	16
Pozostałe (11)	31

Razem: 30 097 dk. stałych w 131 krajach, w tym 596 zakonników. Od poprzedniego roku przybyło 893 nowych dk. stałych.

¹¹⁸ Brak danych dotyczących Chin i Korei Płn.

NOTA O AUTORACH

- | | |
|----------------------------|---|
| Ks. Leszek Adamowicz | – Prof. dr hab., profesor KUL |
| Ks. Grzegorz Barth | – Mgr lic., doktorant KUL |
| Ks. Andrzej Czaja | – Prof. dr hab., profesor KUL |
| Ks. Wojśław Czupryński | – Mgr lic., doktorant UKSW |
| Ks. Janusz Królikowski | – Prof. dr hab., profesor PAT |
| Marek Marczewski | – Dr hab. teologii pastoralnej |
| Andrzej Michniewicz | – Mgr teologii, nauczyciel |
| Paweł Nowakowski | – Mgr inżynier, informatyk |
| Jerzy Paczkowski | – Członek Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej
w Olsztynie; emeryt |
| Eugeniusz Sakowicz | – Prof. dr hab., profesor UKSW |
| Ks. Alfons Józef Skowronek | – Prof. dr hab., emerytowany profesor UKSW |