

DIAKON
5-6/2008-2009

POLIHYMNIA
Lublin 2010

RADA NAUKOWA

Ks. prof. dr hab. Leszek Adamowicz
Dr Dariusz Cupiał
Bp prof. dr hab. Andrzej Czaja
Dr hab. Marek Marczeuski
Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

ZESPÓŁ RECENZENTÓW NAUKOWYCH

Ks. prof. dr hab. Jan Decyk
Prof. dr hab. Marian Graczyk SDB
Ks. prof. dr hab. Roman Kuligowski
Prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC
Prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Dariusz Chmielewski, Marian Czajczyk,
Magdalena Gawlik, Marek Marczeuski (red. naczelny)
Andrzej Michniewicz (sekretarz redakcji), Jerzy Paczkowski

PROJEKT OKŁADKI I OPRACOWANIE GRAFICZNE

Maria Orkiszewska

Na okładce figura św. Szczepana z katedry św. Stefana w Wiedniu

ADIUSTACJA

Grażyna Stępień

REDAKCJA TECHNICZNA

Aleksandra Chmielewska

Imprimatur

Za zgodą Kurii Metropolitalnej w Lublinie
z dnia 8 lipca 2010 roku
Nr 480/Gł/2010

Bp dr Artur G. Miziński, wikariusz generalny
Ks. dr Wojciech Pęcherzewski, kanclerz

Copyright by POLIHYMNIA

ISSN 1730-6353

Skład, druk, oprawa:

Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o. o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax (81) 746-97-17
e-mail: poczta@polihymnia.pl; http://www.polihymnia.pl

SPIS TREŚCI

Od redaktora (*Marek Marczewski*) 9

Ks. prof. dr. hab. Andrzej Czaja – ordynariuszem opolskim
(*Marek Marczewski*) 13

Artykuł wstępny/ *Einführungsartikel*

Urząd i posługa diakona w świetle eklezjologii »comunio« / *Das Amt und der Dienst des Diakons im Lichte der »Communio«-Ekklesiologie*
(*Marek Andrzej*) 19

Materialy i opracowania

»Miłość w prawdzie« – Obliczem Chrystusa i wezwaniem do miłowania braci. Zadania diakona. (*Marek Marczewski*) 33

»Caritas in veritate«. Redefinicja zasad i wartości w kontekście globalizacji
(*ks. Marcin Hulas*) 47

»Diakonia« realizacją »koinōnia«. Eklezjalne podstawy diakonii i diakonatu
(oprac. *Marek Marczewski*) 73

Troska o wdowy diakonów stałych (oprac. *Marek Górski*) 87

Pierwsi stali diakoni w Kościele rzymskokatolickim w Polsce
(oprac. *Andrzej Michniewicz*) 91

Przyszłość religii i Kościoła w społeczeństwie polskim
(*ks. Janusz Mariański*) 93

Sylwetki diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego

Josef Hornef (1896-1971) (*Marek Andrzej*) 119

Omówienia i recenzje

Paweł Małek CM. Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne. Kraków 2008 ss. 305. PAT (*Marek Andrzej*) 125

| | |
|---|-----|
| Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat. Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel- Wien 2009 ss. 400. Verlag Herder (<i>Marek Marczewski</i>) | 136 |
| Günter M. Lux. Selige und Heilige Diakone. Viten und Legenden, Gedenkta- ge und Patronate, Darstellung und Attribute, Brauchtum. Wien 2008 ss. 193. Institut für den Ständigen Diakonat (<i>Marek Marczewski</i>) | 148 |
| Ks. Janusz Mariański, Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych. Lublin 2008 ss. 530. Wydawnictwo KUL (ks. Mariusz Konieczny) | 149 |

Bibliografia

| | |
|--|-----|
| A. Bibliografia diakonatu w języku polskim (2007-2009) (oprac. <i>Andrzej Michniewicz</i>) | 155 |
| B. Niemieckojęzyczna bibliografia diakonatu (2007-2009) (oprac. <i>Marek Górski</i>) | 157 |

Statystyka diakonatu stałego

| | |
|---|-----|
| Statystyka diakonatu stałego za rok 2005 (oprac. <i>Andrzej Michniewicz</i>) . . . | 163 |
| Statystyka diakonatu stałego za rok 2006 (oprac. <i>Andrzej Michniewicz</i>) . . . | 165 |
| Statystyka diakonatu stałego za rok 2007 (oprac. <i>Andrzej Michniewicz</i>) . . . | 167 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| Nota o autorach | 171 |
|----------------------------------|-----|

INHALT

Vom Schriftleiter (*Marek Marczewski*) 9

Prof. Dr. habil. Andrzej Czaja – Bischof von Oppeln
(*Marek Marczewski*) 13

Leitartikel

Das Amt und der Dienst des Diakons im Lichte der „Communio“-Ekklesio-
logie (*Marek Andrzej*) 19

Materialien und Arbeiten

»Liebe in Wahrheit« – Das Antlitz Christi und der Aufruf zur Bruderliebe.
Aufgaben des Diakons. Randglossen zur Enzyklika »Caritas in Veritate«
des Heiligen Vaters Benedikt XVI. (*Marek Marczewski*) 33

»Caritas in Veritate«. Die Umdefinierung des Prinzipien und Werte im Kon-
text der Globalisierung (*Marcin Hulas*) 47

Diakonia als Realisierung von *koinōnia*. Ekklesiale Grundlagen der Diakonie
und des Diakonats (bearb. von *Marek Marczewski*) 73

Die Witwenfürsorge der Ständigen Diakone (bearb. von *Marek Górski*). 87

Die ersten Ständigen Diakone der römisch-katholischen Kirche in Polen
(bearb. von *Andrzej Michniewicz*) 91

Die Zukunft von Religion und Kirche in der polnischen Gesellschaft
(*Janusz Mariański*) 93

Lebensbilder Ständiger Diakone und Förderer des Ständigen Diakonats

Josef Hornef (1896–1971) (*Marek Andrzej*) 119

Besprechungen und Rezensionen

Paweł Małek CM. Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej
władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium
teologiczno-prawne (Die erneuerte Struktur des Dienstes des Diakons im

| | |
|---|-----|
| Lichte der Hirtenvollmacht des Bischofs und des Presbyters nach der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils. Eine theologisch-juristische Studie). Kraków 2008, 305 Seiten. PAT (<i>Marek Andrzej</i>) | 125 |
| Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat. Hrsg. von Klemens Armbruster und Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009, 400 Seiten. Verlag Herder (<i>Marek Marczewski</i>) | 136 |
| Günter M. Lux. Selige und Heilige Diakone. Viten und Legenden, Gedenktage und Patronate, Darstellung und Attribute, Brauchtum. Wien 2008, 193 Seiten. Institut für den Ständigen Diakonat (<i>Marek Marczewski</i>) | 148 |
| Janusz Mariański. Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych (Auswanderung aus der Kirche. Die Religiosität polnischer Jugendlicher unter den Bedingungen sozialer Wandlungen). Lublin 2008. Wydawnictwo KUL, 530 Seiten (<i>Mariusz Konieczny</i>) | 149 |

Bibliographie

| | |
|--|-----|
| A. Bibliografia diakonatu w języku polskim (2007-2009) (Literatur zum Diakonat in polnischer Sprache [2007-2009]) (bearb. von <i>Andrzej Michniewicz</i>) | 155 |
| B. Niemieckojęzyczna bibliografia diakonatu (2007-2009) (Deutschsprachige Literatur zum Diakonat [2007-2009]) (bearb. von <i>Marek Górski</i>) | 157 |

Statistik des Ständigen Diakonats

| | |
|---|-----|
| Statistik des Ständigen Diakonats für das Jahr 2005 (<i>Andrzej Michniewicz</i>) | 163 |
| Statistik des Ständigen Diakonats für das Jahr 2006 (<i>Andrzej Michniewicz</i>) | 165 |
| Statistik des Ständigen Diakonats für das Jahr 2007 (<i>Andrzej Michniewicz</i>) | 167 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| Zu den Autoren | 171 |
|-----------------------------|-----|

Od redaktora ...

Przedłużający się cykl opracowania numeru naszego rocznika zmusił nas do wydania zeszytu podwójnego, by nadgonić zbyt szybko biegnący czas. Po ponad rocznym oczekiwaniu na materiały poświęcone diakonatowi stałemu na Węgrzech, których w końcu nie otrzymaliśmy, przygotowaliśmy zestaw opracowań dotyczący zasadniczo *eklezjologii communio*.

W niej, jak w soczewce, skupia się refleksja Ojca Świętego Benedykta XVI nie tylko nad rzeczywistością Kościoła, który buduje się w świecie współczesnym (enc. *Deus caritas est*) i wyczekuje swego dopełnienia (enc. *Spes salvi*), ale także nad rzeczywistością doczesną, w której „głoszenie Chrystusa jest pierwszym i zasadniczym czynnikiem rozwoju”¹. Ekonomisci i politycy społeczni nazbyt łatwo biorą pod uwagę *Dobłą Nowinę* lub ją odrzucają, zapominając o tym, że to nie oni stworzyli świat i podtrzymują go w jego rozwoju. Także oni nie mogą dokonywać gwałtu na Osobie Boga poprzez działania sprzeczne z jego stwórczą wolą. Na pewno winni zwrócić się do źródła teologicznej antropologii i w jej świetle odczytywać *znaki czasu*: „Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nimi, ale nie jest zdolny ustanowić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga Ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska (...). Jedność rodzaju ludzkiego, komunია braterska ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości”².

Jak bardzo blisko pozostają we wzajemnym odniesieniu prawda o tym, że Bóg z „jednego [człowieka] wyprowadził cały ród ludzki” (Dz 17, 26) i zasady rynku – wymownie traktuje papież Benedykt XVI, gdy pisze: „Rynek bowiem, kierujący się jedynie zasadą równowartości zamienianych dóbr, nie potrafi doprowadzić do jedności społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji. Dzisiaj zabrakło tego zaufania, a utrata zaufania jest poważną stratą”³.

¹ *Ojciec Święty Benedykt XVI – encyklika Caritas in veritate o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie – do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*. Kraków 2009 art. 8. Papież cytuje urywek z encykliki Ojca Świętego Pawła VI *Populorum progressio* art. 16.

² *Caritas in veritate* art. 19, 34. Na temat zasad antropologii teologicznej zob. KDK 22-32.

³ Tamże art. 35. „Dzisiaj możemy powiedzieć, że trzeba pojmować życie ekonomiczne jako rzeczywistość o wielu wymiarach: we wszystkich, w różnej mierze i na specyficzne sposoby, powinien być obecny aspekt wzajemnego braterstwa” (tamże art. 38).

Powyższe zagadnienia zostały przedstawione w odniesieniu do diakona stałego w artykule wprowadzającym przez Pana A. Marka (*Urząd i posługa diakona w świetle »eklezjologii communio«*). Ukazano w nim sylwetkę diakona jako znaku i przypomnienia *diakonii* w procesie budowania *communio*.

Znaczenie nowej encykliki naszego papieża zaznaczyliśmy w najnowszym numerze rocznika dwoma opracowaniami. Redaktora czasopisma, Marka Marczewskiego (*»Miłość w prawdzie« – Oblicze Chrystusa i wezwanie do miłowania braci. Zadania diakona. Na marginesie encykliki Ojca Świętego Benedykta XVI »Caritas in veritate«*) oraz ks. Marcina Hułasa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*»Caritas in veritate«. Redefinicja zasad i wartości w kontekście globalizacji*). Całość refleksji nad rzeczywistością *eklezjologii communio* dopełnia wolny przekład Pana M. Marczewskiego artykułu Klemensa Armbrustera *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat* (*»Diakonia«* realizacją *»koinōnia«*. *Eklezjalne podstawy diakonii i diakonatu*⁴).

W dziale Materiały i opracowania zamieściliśmy również krótki tekst Pana Andrzeja Michniewicza poświęcony polskim diakonom stałym (*Pierwsi stali diakoni w Kościele rzymskokatolickim w Polsce*), notę o potrzebie refleksji nad troską o wdowy po stałych diakonach oraz poważne opracowanie z zakresu socjologii religii ks. prof. dra hab. J. Mariańskiego.

Tekst ten zasługuje na szczególną uwagę nie tylko ze względu na nazwisko jego Autora, ale i wagę problemu. Refleksje tu zawarte warto poszerzyć lekturą recenzji jednej z ostatnich prac Księdza Profesora *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych* (Lublin 2008)⁵.

W dziale Sylwetki diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego zamieściliśmy opracowanie biobibliograficzne, poświęcone Josefowi Hornefowi (1896-1971), jednemu z pierwszych po drugiej wojnie światowej rzeczników odnowy diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim.

Dział Omówienia i recenzje wykazuje, że zainteresowanie problematyką diakonatu jest wciąż aktualne tak w literaturze teologicznej polskiej, jak i obcojęzycznej. Potwierdza to także dział Bibliografii.

Jak w każdym numerze „Diakona” są informacje o stanie liczbowym diakonów stałych w Polsce i w świecie. Całości dopełnia Nota o autorach.

⁴ Tekst Pana Armbrustera ukazał się w pracy zbiorowej *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. Von K. Armbruster u. M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 300-346.

⁵ Zob. krótką recenzję tej książki w tym numerze czasopisma autorstwa ks. Mariusza Konicznego (s. 155-160).

Na koniec – choć powinienem o tym napisać na początku – pragnę zwrócić uwagę na adres Osób tworzących redakcję naszego czasopisma skierowany do Księdza Biskupa Andrzeja Czaji z racji otrzymania święceń biskupich i nominacji na ordynariusza opolskiego. Ksiądz Biskup szczególnie jest bliski nam, którzy tworzyliśmy Krąg diakonacki w Lublinie, a potem, po powstaniu Ośrodka Formacji Diakonów Stałych w Przysieku k. Torunia, podjęliśmy odpowiedzialność za prowadzenie rocznika „Diakon”. Od początku był w jego Radzie Naukowej, animował i wspierał inicjatywy konferencji lub seminariów poświęconych zagadnieniom diakonatu. Jego posłudze w diecezji towarzyszy nasza stała modlitwa.

Na koniec pragnę serdecznie podziękować tym wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tego numeru, a więc Autorom, Osobom, które przysłały z zagranicy materiały dotyczące statystyki diakonatu (Panu Aleksandrowi Kowalskiemu z sekcji polskiej Radia Watykańskiego oraz ks. dr. Tomaszowi Kopiczko z Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie), Pani Grażynie Stępień, która od początku wykonuje adiustację stylistyczno-merytoryczną czasopisma oraz Panu Tomaszowi Orkiszewskiemu – Prezesowi Wydawnictwa Muzycznego Polihymnia, który bezinteresownie wydaje rocznik.

Niedziela Palmowa' 2010

Marek Marczewski

Marek Marczewski

Ks. prof. dr. hab. Andrzej Czaja – ordynariuszem opolskim

14 sierpnia 2009 r. Ojciec Święty Benedykt XVI powołał na stolicę piastowskiego Śląska Opolskiego Księdza prof. dra hab. Andrzeja Czaję, Kierownika Katedry Pneumatologii Instytutu Teologii Dogmatycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Kierownika Katedry Zasad Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. 29 sierpnia 2009 r. odbył się ingres do katedry, gdzie Biskup nominat otrzymał święcenia biskupie.

Ten fakt i to wyróżnienie środowisko skupione wokół naszego rocznika odebrało jako szczególne znaczenie z dwóch względów: biskupem został teolog, który podjął próbę budowania eklezjologii wokół pojęcia *communio*; po wtóre, Ksiądz Biskup od ponad dziesięciu lat jest związany z ruchem odnowy i promocją diakonatu stałego w Kościele w Polsce.

Termin *communio*, od czasu zakończenia Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który obradował w Rzymie od 25 listopada do 8 grudnia 1985 r., i był poświęcony upamiętnieniu i zbilansowaniu dwudziestolecia od zakończenia Soboru Watykańskiego II¹, „znajduje się w »sercu samorozumienia Kościoła«, jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi”². Jak napisał w jednej ze swych prac Józef Kardynał Ratzinger, obecny Ojciec Święty, „to pojęcie zawiera w sobie eklezjologiczną syntezę, łączącą w sobie wypowiedzi o Kościele z wypowiedziami o Bogu oraz o życiu Bogiem i z Bogiem – syntezę, która uwzględni wszystkie in-

¹ M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 195-238; tenże. *Ujęcie Kościoła jako »communio/koinōnia« w eklezjologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. W: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*. Praca zbior. pod red. R. Czekalskiego. Płock 2006 s. 247-256.

² *List do biskupów Kościoła katolickiego O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია: »Communio notio«* [z 28 V 1992 r.] art. 3 (w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 390-401).

tencje eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego, w ich wzajemnych odniesieniach³.

Z kolei diakonat w ogóle, a diakonat stały szczególnie, pozostaje w nierozdzielnym związku z *eklezjologią communio*, co zostało podkreślone przez Ojca Świętego Pawła VI w motu proprio *Ad pascendum*, a także w znaczącym i głębokim tekście Hannesa Kramera (1929-2001), jednego z inspiratorów odnowy diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim oraz współzałożyciela *Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates* w niemieckim Fryburgu⁴.

Papież we wspomnianym dokumencie zaznaczył, że diakonat stały, wprowadzony na nowo w życie Kościoła rzymskiego, przede wszystkim winien stać się stałym przypomnieniem służby (diakonii), do której Pan wezwał swój Kościół: „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 sakrament samego Chrystusa Pana, który »nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć« (Mt 20, 28)⁵.

Z kolei Kramer uważał, że „urząd kościelny odpowiada 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. To właśnie stanowi punkt wyjścia dla działalności diakona. Jego zadanie polega na kształtowaniu żywych, solidarnych wspólnot w Kościele i społeczeństwie, przejawianie troski o tych, którym miłość Jezusa potrzebna jest najbardziej, czyli o ludzi lekceważonych, zajmujących niską pozycję społeczną, zropaczonych i upośledzonych, ubogich i zaniedbywanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła. Bezinteresownie służąc tym ludziom oraz prowadząc wśród nich pracę, należy dążyć do wyrwania ich z izolacji do świeckiej i chrześcijańskiej społeczności. Diakon winien opiekować się tymi ludźmi i nie dopuszczać, by służba chrześcijańskiej miłości była zaniedbywana w parafii. Wykonywanie tych zadań nie

³ J. Ratzinger. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. W: tenże. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Red. S. O. Horn, V. Pfnür. Kraków 2005 s. 116, 118.

⁴ M. Marczewski. *Hannes i Erika Kramerowie (1929-2001 + 1930-2001)*. „Diakon” 2004 nr 1 s. 120-124.

⁵ Paweł VI. *Motu proprio Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. PPK V/2 s. 25-26.

może się sprowadzać jedynie do osobistego wkładu i zaangażowania diakona. Powinien bowiem pobudzać do diakańskiej służby także innych członków parafii i dbać o to, aby wszyscy chcieli i umieli ją pełnić⁶.

To połączenie *eklezjologii communio* z namysłem nad rzeczywistością diakonatu stałego napawa nadzieją i motywuje do kontynuowania współpracy pomiędzy Księdzem Biskupem a środowiskiem rocznika „Diakon”.

Piszę o kontynuowaniu pracy, bo ta dokonywała się i realizuje obecnie na dwóch płaszczyznach, a mianowicie (1) naszych wspólnych, naukowych zainteresowaniach oraz (2) współpracy z *Kręgiem diakańskim* w Lublinie (2000-2005), a następnie ze środowiskiem osób związanych nie tylko wydaniem czasopisma „Diakon” (2005-).

1. Moje zainteresowania ze strony eklezjologii pastoralnej zwróciły uwagę na pracę doktorską Księdza Biskupa, poświęconą eklezjologii Heriberta Mühlena⁷. W tym czasie przygotowywałem księgę pamiątkową dedykowaną mojemu mistrzowi, ks. prof. dr. hab. Adamowi Ludwikowi Szafrąnskiemu (1911-2004). Kierując się sugestiami Sługi Bożego, ks. Franciszka Blachnickiego, poprosiłem go o tekst wskazujący na znaczenie Mühlenowskiej pneumatologii dla współczesnej refleksji dogmatycznej i pastoralnej zarazem: *Ku nowej formule dogmatycznej. Jedna osoba w wielu osobach*, który uzasadniał i wyjaśniał zasady *eklezjologii wspólnoty*⁸. Kilka lat później podjęliśmy wspólny wysiłek opracowania i wydania pracy zbiorowej, w której chodziło o ukazanie wspólnego namysłu Kościołów chrześcijańskich nad rzeczywistością *eklezjologii communio* oraz zdynamizowania polskiego środowiska teologicznego tym dogmatycznym fenomenem. Chodziło nie tylko o integralne ujęcie *communio*, jako klucza do interpretacji eklezjologii, ale także o zagadnienie dotyczące dialogu ekumenicznego, to znaczy poprawnego rozumienia Kościoła powszechnego, komunii Kościołów, Eucharystii i episkopatu. Dzięki niezwykle zaangażowaniu współautorów, doszło do wydania kilkusetstronicowego dzieła, sytuującego polską refleksję teologiczną w kontekście namysłu Kościoła powszechnego⁹.

2. Ksiądz Biskup jest od początku wydawania rocznika „Diakon” członkiem Rady Naukowej, a jego zaangażowanie w działalność na rzecz wznowienia posługi diakona stałego w Kościele w Polsce oraz rozwoju teologii diakonatu

⁶ H. Kramer. *Diakonat stały a odnowa diakonii*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 133-134.

⁷ A. Czaja. *Jedna osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*. Opole 1997.

⁸ A. Czaja. *Ku nowej formule dogmatycznej. Jedna osoba w wielu osobach*. W: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*. Praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego. Lublin 1998 s. 73-117.

⁹ »*Communio*« w chrześcijańskiej refleksji o Kościele. Red. A. Czaja, M. Marczewski. Lublin 2004.

wiąże się z (a) organizowaniem przez Instytut Teologii Dogmatycznej i jego Katedrę konferencji poświęconych diakonatowi oraz pracy nad (b) opracowaniem dokumentu dotyczącego posługi i formacji diakonów stałych w Polsce.

Dzięki jego staraniom, jako kuratora Koła Naukowego Teologów, *Krag diakonacki* w Lublinie mógł zaprosić przedstawiciela diakonów stałych z Francji (M. Masłowski) i Niemiec (J. Winkler) oraz wprowadzić zagadnienie diakonatu w obrady Tygodnia Eklezjologicznego '98, poświęconego posługiwaniom w Kościele¹⁰.

3 marca 2000 r., dzięki zaangażowaniu Księdza Andrzeja Czaji i osób tworzących *Krag diakonacki* przeprowadzono seminarium naukowe poświęcone rozumieniu urzędu diakona w kontekście *Katechizmu Kościoła katolickiego*¹¹.

W rok później (22 XI 2001) odbyło się sympozjum w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim konfrontujące ideę odnowy diakonatu stałego z promocją apostołstwa świeckich. Niektórzy z teologów, w tym wybitny pastoralista austriacki Ferdinand Klostermann (1907-1982) widział w przywróceniu tego urzędu w Kościele rzymskokatolickim próbę klerykalizacji laikatu. W związku z tym taki prowokacyjny tytuł nosiło to spotkanie, którego referaty zostały opublikowane w pierwszym roczniku czasopisma „Diakon”, inicjującym jego wydawanie¹². Diakoniat zyskał swego protektora w osobie rozpoczynającego posługę teologa Księdza Czaji, a „Diakon” w osobie Dyrektora Wydawnictwa „Polihymnia”, Pana Tomasza Orkiszewskiego, który do dziś publikuje i rozpowszechnia periodyk.

¹⁰ M. Masłowski. *Diakoniat*. W: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '97: »Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic«. Tydzień Eklezjologiczny '98: »Posługiwania w Kościele«*. Red. nauk. A. Jarząbek. Lublin 2000 s. 123-131; E. Sakowicz. *Perspektywy diakonatu stałego w Polsce*. Tamże s. 133-138; J. Winkler. *Miejsce i rola diakona stałego w Kościele*. Tamże s. 139-144.

¹¹ Teksty wystąpień wówczas wygłoszonych zostały opublikowane w „Rocznikach Teologicznych” KUL za rok 2001: A. Michniewicz. *Diakoniat stały. Seminarium w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. RTK 48:2001 z. 2 s. 5-8; M. Marczewski. *Wprowadzenie w problematykę diakonatu stałego*. Tamże s. 9-18; H. Witczyk. *Diakoni w Kościele apostołskim*. Tamże s. 19-32; J. Pałucki. *Biskup – prezbiter – diakon w refleksji Ojców Kościoła*. Tamże s. 33-49; K. Staniecki. *Diakoniat w głównych tekstach święceń*. Tamże s. 51-63; K. Gózdź. *Odnowa urzędu diakonatu?* Tamże s.63-73.

¹² M. Marczewski. *Wprowadzenie*. „Diakon” 2004 s. 23-26; Cz. Krakowiak. *Posługi kościelne w nauczaniu Kościoła powszechnego i praktyce Kościoła w Polsce*. Tamże s. 27-53; M. Gawlik. *Charyzmat diakona stałego w ujęciu księdza Alberto Altany*. Tamże s. 55-68; D. Chmielewski. *Sprawozdanie z Sympozjum*. Tamże s. 69-71. Podczas tego sympozjum został wygłoszony przez Księdza Profesora Adama Ludwika Szafrąńskiego referat *Refleksja dogmatyczna nad kościelną posługą duchownego i świeckiego*. Niestety, Ksiądz Szafrąński nie zdołał swjej wypowiedzi przygotować do druku. Był coraz słabszy. Zmarł 16 III 2004 r.

W trzy lata później miała miejsce konferencja, zorganizowana wspólnie przez Instytut Teologii Dogmatycznej KUL oraz *Krag diakonacki*, poświęcona diakonatowi stałemu w Polsce. Materiały z tego spotkania zostały opublikowane w drugim numerze „Diakona”¹³. Chciałbym podkreślić, że ze strony Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL tak przy pierwszym, drugim, jak i trzecim spotkaniu zaangażowanie w ich realizację okazał nie tylko Ksiądz Andrzej Czaja, ale również ks. prof. dr hab. Krzysztof Gódź jako dziekan Wydziału Teologicznego KUL.

Szczególną okazją i płaszczyzną wspaniałej współpracy z Księdzem Biskupem Andrzejem okazał się powołany przez ks. bpa dra Teofila Wilskiego, jako przewodniczącego, na zlecenie Komisji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa, zespół ekspertów, w celu opracowania projektów odpowiednich dokumentów, stanowiących podstawę do przygotowania norm szczegółowych dotyczących posługi i formacji diakonów stałych w Kościele w Polsce. Ksiądz Biskup Wilski mianował Marka Marczewskiego (ekleziologia/teologa pastoralistę) przewodniczącym zespołu w Lublinie. W jego skład wchodził prócz niego Ks. Andrzej Czaja (dogmatyk), Ks. Leszek Adamowicz (prawo kościelne) oraz Pan Andrzej Michniewicz (koordynator Kręgu diakonackiego). Pierwsze spotkanie robocze odbyło się 22 X 2001 r., a pierwsza redakcja *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych w Polsce* była gotowa 25 III 2002 r. i została przesłana do konsultacji Komisji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa. Spotkanie konsultacyjne zespołu pod przewodnictwem ks. bpa Teofila Wilskiego odbyło się 29 IV 2002 r., a ostateczna wersja, przygotowana przez grupę ekspertów po konsultacji, została złożona na ręce Księdza Biskupa Wilskiego na początku lipca 2002 r. Jak wiadomo, 22 I 2004 r., w liturgiczne wspomnienie św. Wincentego, diakona i męczennika, watykańska Kongregacja Edukacji Katolickiej zatwierdziła na okres sześciu lat dokument dotyczący formacji i posługi diakonów stałych w Polsce.

Na koniec pozostają podziękowania i życzenia. Dziękuję za podjęcie zagadnień związanych z przywróceniem diakonatu stałego w Polsce, stałą, życzliwą i wspierającą obecność. Życzę, by znalazł Ksiądz Biskup czas – po długiej i owocnej posłudze – na napisanie książki, w której przywróciłby kapłański wymiar urzędu diakona.

¹³ A. Czaja. *Wprowadzenie*. „Diakon” 2:2005 s. 17-18; A. Skowronek. *Tożsamość diakona stałego w perspektywie soborowej ekleziologii*. Tamże s. 19-32; M. Marczewski. *Realizacja charyzmatu diakona stałego w Kościele i społeczeństwie polskim*. Tamże s. 33-52; G. Barth. *Sprawozdanie z przebiegu sympozjum*. Tamże s. 53-59; L. Adamowicz. *Jaki diakon stały w Polsce. Refleksje kanonisty*. Tamże s. 63-66; J. Paczkowski. *Jakiego diakona potrzebuje- my?* Tamże s. 67-71; A. Michniewicz. *Jakich diakonów potrzebujemy?* Tamże s. 73-74.

Marek Andrzej

**Urząd i postęga diakona
w świetle eklezjologii
»communio«**

Tuż przed Soborem, a także w trakcie jego trwania, jak i po nim doszło do zwrócenia uwagi na różne określenia Kościoła i uczy-nienia z nich centrum samorozu-mienia Kościoła. Jednym z nich była nazwa *wspólnota – commu-nio – koinōnia*¹. Jednak nie była

¹ „(...) soborowa wizja Kościoła nie poja-wiła się jak *deus ex machina*. Jest ona wy-nikiem i ukoronowaniem ewolucji z górą stuletniej, której sens można streścić jako przejście od wizji Kościoła ujętego w ka-tegoriach socjologiczno-prawnych, jako »*societas perfecta*«, do wizji Kościoła jako »*communio sanctorum*«, albo jako prze-jście od eklezjologii władzy (hierarcholo-gii) do eklezjologii wspólnoty-komunii” (F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teolo-gii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 169; skró-t: Blachnicki. TPO II). „Na naszej scenie teologicznej pojawiły się przede wszystkim znaczące dla eklezjologii *communio* przekłady, m.in. dwie książki: J. Ratzin-gera (*Kościół wspólnotą*. Lublin 1993) i P. J. Cordesa (*Communio. Utopia czy pro-gram?* Warszawa 1996) oraz artykuły za-mieszczone zwłaszcza w dwóch numerach „Communio”: ComP 6:1986 nr 4; ComP 9:1989 nr 3 (A. Czaja. *Credo in Spiritum*

Marek Andrzej

**Das Amt und der Dienst
des Diakons im Lichte der
»Communio«-Ekklesiologie**

Unmittelbar vor dem Konzil sowie während seiner Dauer und danach fanden verschiedene Definitionen der Kirche besondere Aufmerksamkeit und wurden zum Zentrum des Selbstver-ständnisses der Kirche gemacht. Eine von ihnen war die Bezeichnung *Gemein-schaft – communio – koinōnia*¹. Obwohl

¹ „(...) Die konziliäre Vision der Kirche ist nicht wie ein *deus ex machina* in Erscheinung getreten. Sie ist das Ergebnis und die Krönung einer mehr als hundertjährigen Evolution, deren Sinn als Übergang von einer in soziologisch-juristischen Kategorien gefassten Vision der Kirche als »*societas perfecta*« zur Vision der Kirche als »*communio sanctorum*« oder als Übergang von einer Ekklesiologie der Herrschaft (Hierarchologie) zur einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, der Kommunion, zusammengefasst werden kann” (F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* [Allgemeine Pastoraltheologie. Teil 2: *Die ekklesiologische Ableitung der Pastoraltheologie*. Lublin 1971 S. 169. Abkürzung: Blachnicki. TPO II]. Auf unserer theologischen Szene sind vor allem für die Communio-Ekklesiologie bedeutsame Übersetzungen erschienen, u.a. der beiden Bücher: J. Ratzinger *Kościół wspólnotą* [Kirche als Gemeinschaft]. Lublin 1993) und P. J. Cordes *Communio. Utopia czy program?* [Communio. Utopie oder Programm?]. Warsza-wa 1996], sowie die Artikel besonders in zwei

tak nośna, jak lud Boży lub sakrament, ale to ona właśnie stała się *nową orientacją* w eklezjologii – i konsekwentnie – w teologii pastoralnej.

Pod koniec 1985 r. papież Jan Paweł II zwołał Nadzwyczajny Synod Biskupów, który obradował w Rzymie od 25 listopada do 8 grudnia². Niewątpliwie chodziło m. in. o upamiętnienie dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim o zbilansowanie dwudziestolecia od zakończenia tego ważnego wydarzenia w życiu Kościoła³. W relacji końcowej Synodu podkreślono, że „eklezjologia »komunii« (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”⁴. Siedem lat

Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej. Lublin 2003 s. 15 przyp. 6).

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.

² J. Zabłocki. *Nadzwyczajny Synod Biskupów.* ChS 18:1986 nr 4 s. 1–39.

³ J. Schotte. *Odpowiedź Kościoła na Vaticanum II. Sprawozdanie sekretarza generalnego Synodu Biskupów.* ChS 18:1986 nr 4 s. 56–58.

⁴ Synod Biskupów 1985. *Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II.* ChS 18:1986 nr 4 s. 75–90 (cytat: s. 83).

dies kein so weitreichender Begriff war wie Volk Gottes oder Sakrament, führte gerade er zu einer *Neuorientierung* in der Ekklesiologie und konsequenterweise auch in der Pastoraltheologie.

Ende 1985 berief Papst Johannes Paul II. eine außerordentliche Bischofssynode nach Rom ein, die vom 25. November bis zum, 8. Dezember tagte². Zweifellos ging es dabei um eine Besinnung auf den 20. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem aber um eine Bilanz über die seit diesem wichtigen Ereignis im Leben der Kirche vergangenen zwanzig Jahre³. Im Abschlussdokument dieser Synode wurde betont, dass „dem Begriff *Communio-Gemeinschaft- (koinonia)* [...] schon in den Texten des Zweiten Vatikanischen

Nummern der Zeitschrift „Communio“: ComP 6:1986 Nr. 4; ComP 9:1989 Nr. 3 (A. Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologische Interpretation der Kirche als Communio in der nachkonziliären deutschen Theologie.* Lublin 2003 S. 15 Anm. 6).

Die Abkürzungen entsprechen (außer den im Text vermerkten) dem Abkürzungsverzeichnis der Katholischen Enzyklopädie (*Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów.* Bearb. von J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa. 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Lublin 1993).

² J. Zabłocki. *Nadzwyczajny Synod Biskupów [Die außerordentliche Bischofssynode].* ChS 18:1986 Nr. 4 S. 1–39.

³ J. Schotte. *Odpowiedź Kościoła na Vaticanum II. Sprawozdanie sekretarza generalnego Synodu Biskupów [Die Antwort der Kirche auf das 2. Vatikanische Konzil. Bericht des Generalsekretärs der Bischofssynode].* ChS 18:1986 Nr. 4 S. 56–58.

później ukazał się list Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio*⁵, w którym starano się dopełnić niewystarczające rozumienie Kościoła, jako *mysterium komunii*, w niektórych ujęciach eklezjologii. Przede wszystkim chodziło o brak uwzględnienia „odpowiedniego związku między pojęciem *komunii* a pojęciami *Ludu Bożego* i *Ciała Chrystusa*” oraz niedostateczne podkreślenie relacji zachodzącej „między Kościołem jako *komunią* i Kościołem jako *sakramentem*” (art. 1). Tak więc chodziło nie tylko o integralne ujęcie *communio*, jako klucza do interpretacji eklezjologii (art. 3), ale także o zagadnienie dotyczące dialogu ekumenicznego, to znaczy poprawnego rozumienia Kościoła powszechnego (art. 9)⁶, komunii Kościołów, Eucharystii i episkopatu (art. 11–14). Mimo to kwestie sporne

Konzils eine erhebliche Bedeutung zukommt⁷⁴. Sieben Jahre später wurde das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Communio notio*⁵ veröffentlicht, in dem versucht wurde, das in manchen ekklesiologischen Auffassungen unzureichende Verständnis der Kirche als *Communio-Geheimnis* zu vervollständigen, „hauptsächlich weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen” (Art. 1). Es handelte sich also nicht nur um eine integrale Erfassung des Begriffs *communio* als ekklesiologischer Interpretationsschlüssel (Art. 3), sondern auch um die Problematik des ökumenischen Dialoges, d.h. eines korrekten Verständ-

⁵ Tł. pol.: *List do biskupów Kościoła katolickiego O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია: »Communio notio«* [z 28 V 1992 r.]. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 390-401.

⁶ „(...) »Kościół powszechny nie może być rozumiany jako suma kościołów lokalnych ani jako federacja Kościołów partykularnych«. Kościół nie jest wynikiem ich komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością *ontologicznie* i *czasowo* uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego” (tamże art. 9).

⁴ *Synod biskupów 1985. Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II* [Bischofssynode 1985. Abschlussbericht: Das Hauptthema der gegenwärtigen Synode: Feier, Bestätigung und Einführung des 2. Vatikanischen Konzils]. ChS 18:1986 Nr. 4 S. 75-90 (Zitat: S. 83).

⁵ Nach der polnischen Übersetzung: *List do biskupów Kościoła katolickiego O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია: »Communio notio«* (z 28 V 1992 r.). In: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994* [In Sorge um die Fülle des Glaubens. Dokumente der Kongregation für die Glaubenslehre]. Übers. und bearb. von Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 S. 390-401.

nie zburzyły jednak powszechnego przekonania: „Pojęcie komunii znajduje się w »sercu samorozumienia Kościoła«, jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi” (*Communio notio* art. 3).

Kardynał Ratzinger przyjął „z zadowoleniem tę nową orientację” i podjął próbę budowania eklezjologii wokół tego centrum. Napisał wprost: „Można bez obawy pobłędzenia powiedzieć, że to pojęcie zawiera w sobie eklezjologiczną syntezę, łączącą w sobie wypowiedzi o Kościele z wypowiedziami o Bogu oraz o życiu Bogiem i z Bogiem – syntezę, która uwzględnia wszystkie intencje eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego, w ich wzajemnych odniesieniach”⁷.

⁷ J. Ratzinger. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. W: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Red. S. O. Horn, V. Pfnür. Kraków 2005 s. 116, 118. (Publikacja ukazała się po raz pierwszy dwa lata wcześniej pod innym tytułem: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komuniam*. Kraków 2003). Zob. J. Ratzinger. *Gemeinde aus der Eucharistie*. W: *800 Jahre St. Martini Münster*. Hrsg. W. Hülsbusch. Münster 1980 s. 32-34; tenże. *»Communio« – ein Program*. Com

nisses der Gesamtkirche (Art. 9)⁶, der Gemeinschaft der Kirchen, der Eucharistie und des Episkopats (Art. 11-14). Aber diese strittigen Fragen haben der allgemeinen Überzeugung keinen Abbruch getan: „Der Begriff *Communio* bzw. *Gemeinschaft* findet sich im Herzen der Selbsterkenntnis der Kirche und bezeichnet das Geheimnis der persönlichen Vereinigung jedes Menschen mit der göttlichen Dreifaltigkeit und mit den anderen Menschen, die im Glauben ihren Ursprung hat und auf die eschatologische Erfüllung in der himmlischen Kirche ausgerichtet ist, welche aber gleichwohl schon in der Kirche auf Erden ihre anfängliche und vorläufige Verwirklichung findet” (*Communio notio* Art. 3).

Kardinal Ratzinger hat „diese Neuorientierung mit Befriedigung” aufgenommen und den Versuch unternommen, die Ekklesiologie um diese Mitte herum aufzubauen. Er schrieb sogar: „Man kann ohne die Gefahr zu irren feststellen, dass dieser Begriff eine ekklesiologische Synthese enthält, welche die Aussagen über die Kirche mit den Aussagen über Gott sowie über das Leben in Gott und mit Gott verbindet – eine Synthese, die alle Intentionen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikan-

⁶ „(...) Daher kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefasst werden und ebensowenig als Zusammenschub von Teilkirchen. Sie ist nicht das Ergebnis von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit” (ebd. Nr. 9).

Naszą refleksję będziemy opierać na lekturze dwóch encyklik Józefa Ratzingera – Ojca Świętego Benedykta XVI: *Deus caritas est*⁸ oraz *Caritas in veritate*⁹, którą poprzedzimy krótką (1) refleksją terminologiczną, by następnie przejść do (2) zaznaczenia roli i znaczenia miłości (*caritas*) w życiu Kościoła i świata, a następnie (3) ukazać sylwetkę diakona jako znaku i przypomnienia *diakonii* w procesie budowania *communio*.

1. Refleksja terminologiczna

W encyklice *Deus caritas est* Ojciec Święty przywołuje obecną w teologii pastoralnej naukę o podstawowych funkcjach Kościoła, dzięki którym objawia się jego wewnętrzna natura, a jedno-

21:1992 s. 454-463; tenże. *Duch Święty jako »Communio«*. W: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary* s. 33-52; tenże. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. Tamże s.111-137; tenże. *»Communio«*. *Eucharystia – wspólnota – posłanie*. Tamże s. 53-79.

⁸ *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006.

⁹ *Ojciec Święty Benedykt XVI – encyklika Caritas in veritate o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie – do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*. Kraków 2009.

schen Konzils in ihren wechselseitigen Bezügen berücksichtigt⁷.

Unsere Reflexionen basieren auf der Lektüre zweier Enzykliken Joseph Ratzingers, des Heiligen Vaters Benedikt XVI.: *Deus Caritas est*⁸ und *Caritas in Veritate*⁹, der eine kurze (1) terminologische Reflexion vorausgeht, um danach zur (2) Hervorhebung der Rolle und Bedeutung der Liebe (*caritas*) im Leben der Kirche und der Welt überzugehen

⁷ J. Ratzinger. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«* [Die Ekklesiologie der Konstitution »Lumen gentium«]. In: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary* [Die Kirche als pilgernde Glaubensgemeinschaft]. Hrsg. von S. O. Horn, V. Pfnür. Kraków 2005 S. 116, 118. (Diese Publikation erschien erstmals zwei Jahre früher unter einem anderen Titel: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია* [Die pilgernde Glaubensgemeinschaft. Kirche als Communio]. Kraków 2003). Siehe J. Ratzinger. *Gemeinde aus der Eucharistie*. In: *800 Jahre St. Martini Münster*. Hrsg. von W. Hülsbusch. Münster 1980 S. 32-34; ders. *»Communio« – ein Programm*. *Com* 21:1992 S. 454-463; ders. *Duch Święty jako »Communio«* [Der Heilige Geist als »Communio«]. In: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary* S. 33-52; ders. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. Ebd. S.111-137; ders. *»Communio«*. *Eucharystia – wspólnota – posłanie* [»Communio«. *Eucharistie, Gemeinschaft, Sendung*]. Ebd. S. 53-79.

⁸ Nach dem polnischen Text: *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006.

⁹ Nach dem polnischen Text: *Ojciec Święty Benedykt XVI – encyklika Caritas in veritate o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie – do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*. Kraków 2009.

częśnie urzeczywistnia się on jako *wspólnota*. Są to: „ (...) głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diakonia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone”¹⁰.

Użycie terminu *diakonia* na określenie posługi charytatywnej (*caritas*) lub dzieła kościelnej *Caritas* – podmiotu różnych organizacji katolickich, prowadzących działalność charytatywną¹¹, pojawia się w encyklice tylko dwukrotnie. W tym właśnie miejscu oraz przy wyjaśnianiu *fundamentalnej struktury Kościoła* (art. 21). Zaraz jednak papież wyjaśnia, że użycie tego terminu nie jest na tyle wyrażne i słuszne, by posługiwać się nim, bo już zdanie później przyjmuje tradycyjną terminologię na opisanie posługi miłości: „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty (...). Jednocześnie jednak *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości”¹².

und schließlich (3) eine Silhouette des Diakons als Zeichen der Diakonie und als Erinnerung an diese im Prozess der Schaffung der *communio* zu skizzieren.

1. Terminologische Reflexion

In der Enzyklika *Deus Caritas est* be ruft sich der Heilige Vater auf die in der Pastoraltheologie enthaltene Lehre von den Grundfunktionen der Kirche, dank derer sich ihre innere Natur offenbart und sie sich gleichzeitig als *Gemeinschaft* verwirklicht. Dies sind „Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen”¹⁰.

Der Begriff *diakonia* zur Bezeichnung des karitativen Dienstes (*caritas*) oder des kirchlichen Werkes *Caritas* – als Träger verschiedener karitativ tätiger katholischer Organisationen¹¹ – kommt in der Enzyklika nur zweimal vor: an der eben zitierten Stelle und dann noch einmal bei der Erklärung der *grundlegenden Struktur der Kirche* (Art. 21). Aber gleich darauf erklärt der Papst, dass die Verwendung dieses Begriffes nicht eindeutig und korrekt genug ist, um benutzt zu werden, denn schon einen Satz weiter übernimmt er die traditionelle Terminologie zur Beschreibung des Liebesdienstes der Kirche: „Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die

¹⁰ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 25 a. Zob. Tamże art. 22, 32.

¹¹ Tamże art. 32.

¹² Tamże art. 25 a-b.

¹⁰ Benedikt XVI. *Deus Caritas est*, Nr. 25 a. Siehe ebd. Nr. 22, 32.

¹¹ Ebd. Nr. 32.

Zwracam na to uwagę, bo refleksja poczyniona nad terminem *diakonia* nie uprawnia do zamiennego stosowania go z *caritas* lub opisywania posługi charytatywnej słowem *diakonia*. Bowiem oznacza ono zupełnie coś innego. „Opierając się na nowotestamentalnej analizie nazwy *diakonia* i jego teologii w ujęciu Jana Pawła II, określenie to służy opisowi służebnej postawy Kościoła w ogóle, która charakteryzować winna jego zbawczą posługę (przepowiadanie słowa, sprawowanie służby Bożej i posługi charytatywnej)”¹³.

2. Rola i znaczenia miłości (*caritas*) w życiu Kościoła i świata

Do istoty chrześcijańskiego objawienia należy jego charakter dialogiczny i wspólnotowy. Powodowany miłością Bóg „zwraca się do ludzi jak do przyjaciół”, by z nimi związać się, przyjąc do wspólnoty z sobą (por. KO 2)¹⁴.

¹³ M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 343; szerzej: s. 311-344.

¹⁴ Jak podkreśla Józef Ratzinger w komentarzu do pierwszego rozdziału, *Konstytucji o Objawieniu Bożym ów dialog rozgrywa się w czasie teraźniejszym (im Präsens)*: „Der Dialog Gottes steht immer im Präsens; seine Anrede: »Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde« (Jo 15, 15), geschieht hier und heute und will uns zur Antwort führen” (2 Vat II

man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst (...). Zugleich aber überschreitet *Caritas-Agape* die Grenzen der Kirche: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bleibt Maßstab, gebietet die Universalität der Liebe”¹².

Ich verweise deshalb darauf, weil die Reflexion über den Begriff *diakonia* nicht berechtigt, ihn synonym mit *caritas* zu verwenden oder den karitativen Dienst mit dem Wort *diakonia* zu beschreiben. Er bedeutet nämlich etwas ganz anderes. „Basierend auf der neutestamentlichen Analyse des Begriffs *diakonia* und seiner Theologie im Verständnis von Johannes Paul II., dient diese Bezeichnung der dienstbereiten Haltung der Kirche überhaupt, welche ihren Heildienst (Wortverkündigung, Gottesdienstfeier und karitativen Dienst) charakterisieren soll”¹³.

2. Die Rolle und Bedeutung der Liebe (*caritas*) im Leben der Kirche und der Welt

Zum Wesen der christlichen Offenbarung gehört ihr dialogaler und gemeinschaftlicher Charakter. „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und

¹² Ebd. Nr. 25 a-b.

¹³ M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego [Der Heildienst der Kirche im Verständnis von Franciszek Blachnicki]*. Lublin 2000 S. 343; ausführlicher: S. 311-344.

Tekst art. 2 KO, wyjaśniający istotę Bożego objawienia, wskazuje, że w nim są zaangażowane trzy Osoby, a jego spełnieniem ma stać się *koinōnia* – *communio*. Inicjatorem objawienia się jest Bóg Ojciec, który otwiera się na nas w Synu i uzdalnia do zawiązania z Nim wspólnoty przez Ducha Świętego¹⁵. I nie tylko z Nim. Także z innym człowiekiem, „którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii”¹⁶.

Bóg objawia się jako miłość (1 J 4, 16) i przychodzi do nas z darem miłości, bo sami z siebie nie potrafilibyśmy kochać Boga, odpowiedzieć na dar Jego miłości (Rz 8, 26-27). I nie tylko Jego, ale także braci¹⁷. W encyklice *Deus*

aufzunehmen” (*Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«* Nr. 2)¹⁴. Dieser das Wesen der göttlichen Offenbarung erklärende Text zeigt, dass drei Personen darin engagiert sind und dass sie in der *koinōnia* – *communio* ihre Erfüllung finden soll. Initiiert wird die Offenbarung von Gottvater, der sich im Sohn für uns öffnet und uns durch den Heiligen Geist zur Aufnahme der Gemeinschaft mit Ihm befähigt¹⁵. Und nicht nur mit Ihm. Auch mit dem Mitmenschen, „den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne”¹⁶.

Gott offenbart sich als Liebe (1 Joh 4, 16) und kommt zu uns als Geschenk der Liebe, weil wir aus uns selbst Gott gar nicht würden lieben und somit auch nicht auf das Geschenk Seiner Liebe antworten können (Röm 8, 26-27) – nicht nur Ihm, sondern auch unseren Brüdern

507). Prawda o Bogu, który objawia siebie w wydarzeniach historii zbawienia, przedstawiona w art. 2 *Konstytucji*, powraca w tym dokumencie na nowo w art. 25, gdy mówi się o modlitwie towarzyszącej czytaniu Pisma Świętego, by „ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem”, bo „do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi”.

¹⁵ *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum I. Kapitel von (...) Joseph Ratzinger, Tübingen. 2 Vat II 507.*

¹⁶ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 18.

¹⁷ „Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca [serca wierzących] z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich umiłował, kiedy pochylał

¹⁴ Wie Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zum I. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung schreibt, findet dieser Dialog immer im Präsens statt: „Der Dialog Gottes steht immer im Präsens; seine Anrede: »Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde« (Joh 15, 15), geschieht hier und heute und will uns zur Antwort führen” (2 Vat II 507). Die in Nr. 2 der Konstitution dargelegte Wahrheit über Gott, der sich in den Ereignissen der Heilsgeschichte offenbart, kehrt in diesem Dokument in Nr. 25 wieder, wo von dem die Lesung der Heiligen Schrift begleitenden Gebet die Rede ist, „damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch, denn ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen”.

¹⁵ *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum I. Kapitel von (...) Joseph Ratzinger, Tübingen. 2 Vat II 507.*

¹⁶ Benedikt XVI. *Deus Caritas est* Nr. 18.

caritas est Ojciec Święty Benedykt XVI mówi o „miłości, którą Bóg nas napelnia i którą mamy przekazywać innym”¹⁸.

Ta miłość „stanowi (...) prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą mikrorelacji: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także makrorelacji: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”¹⁹.

I chodzi o to, by wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest między innymi fakt, że „miłość potrzebuje organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie”²⁰; zbyt łatwo można zagubić *podstawową zasadę eklesjalną* (zob. Dz 6, 1-6), a mianowicie, że „we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia”²¹. Wraz z utworzeniem *kolegium siedmiu*, pierwszych diakonów, „posługa miłości bliźniego – została już

und Schwestern gegenüber”¹⁷. In der Enzyklika *Deus Caritas est* spricht der Heilige Vater Benedikt XVI. „von der Liebe, mit der Gott uns beschenkt und die von uns weitergegeben werden soll”¹⁸.

Diese Liebe „verleiht der persönlichen Beziehung zu Gott und zum Nächsten einen wahren Gehalt; sie ist das Prinzip nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen – sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen”¹⁹.

Und es geht darum, diese Liebe in die Tat umzusetzen. Eine Konsequenz dessen ist unter anderem die Tatsache, „dass Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf”²⁰. Allzu leicht könnte das *eklesiale Grundprinzip* verlorengehen (siehe Apg 6,1-6), nämlich „innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen darf es keine Armut derart geben, dass jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter ver-

sie, aby umywać nogi uczniom (por. J 13, 1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13, 1; 15, 13). Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu” (tamże art. 19).

¹⁸ Tamże art. 1.

¹⁹ Tamże art. 2.

²⁰ Tamże art. 20.

²¹ Tamże.

¹⁷ „Der Geist ist nämlich die innere Kraft, die ihr [der Gläubigen] Herz mit dem Herzen Christi in Einklang bringt und sie bewegt, die Mitmenschen so zu lieben, wie Er sie geliebt hat, als Er sich niederbeugte, um den Jüngern die Füße zu waschen (vgl. Joh 13, 1-13), und insbesondere als Er für alle sein Leben hingab (vgl. Joh 13, 1; 15, 13). Der Geist ist auch eine Kraft, die das Herz der kirchlichen Gemeinschaft verwandelt, damit sie in der Welt eine Zeugin für die Liebe des Vaters ist, der die Menschheit in seinem Sohn zu einer einzigen Familie machen will” (ebd. Nr. 19).

¹⁸ Ebd. Nr. 1.

¹⁹ *Caritas in Veritate* Nr. 2.

²⁰ *Deus Caritas est* Nr. 20.

wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła²².

3. Diakon jako znak i przypomnienie *diakonii* w procesie budowania *communio*

Takie ujęcie i rozumienie urzędu diakona przedstawił Ojciec Święty Paweł VI w motu proprio *Ad pascendum* (1972 r.). Wprawdzie zwraca się tu uwagę na rolę diakona jako animatora wzbudzającego służebną postawę każdego wiernego w parafii (wspólną całemu ludowi Bożemu służbę), a także nauczyciela, rozpoznającego *znaki czasu* oraz przypominającego o służebnym wymiarze Kościoła: „(...) dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, aby (...) przywrócić diakonat stały, stanowiący (...) 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 służyło, lecz aby służyć«²³.

²² Tamże art. 21.

²³ Paweł VI. *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. W: *Diakoniat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej*. Bibliogra-

sagt bleiben²¹. Mit der Bildung dieses Siebener-Gremiums, der ersten Diakone, „war nun die *diakonia* – der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe – in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert²².

3. Der Diakon als Zeichen der *diakonia* und der Erinnerung an diese im Prozess der Schaffung der *communio*

Eine solche Erfassung und ein solches Verständnis des Amtes des Diakons präsentierte der Heilige Vater Paul VI. in seinem Motu Proprio *Ad pascendum* (1972). Zwar wird hier die Rolle des Diakons als Animateur betont, der die dienstbare Haltung eines jeden Gläubigen in der Pfarrgemeinde (also den dem gesamten Volk Gottes eigenen Dienst) weckt, aber auch als Lehrer, der die *Zeichen der Zeit* versteht und an die Dienstaufgabe der Kirche erinnert: „(...) Schließlich hat sich das 2. Vatikanische Konzil die Wünsche und Bitten zu eigen gemacht, dass der ständige Diakoniat (...) wiederhergestellt werde, gleichsam als Anwalt der Nöte und Wünsche der christlichen Gemeinschaften, als Förderer des Dienstes oder der Diakonie bei den örtlichen christlichen Gemeinden, als Zeichen oder Sakrament Christi des Herrn selbst, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen²³.

²¹ Ebd.

²² Ebd. Nr. 21.

²³ Nach dem polnischen Text: Paweł VI. *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. In: *Diakoniat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej*. Biblio-

Nie napisano w tym dokumencie o roli diakonii w procesie formowania wspólnoty. Dlatego warto zwrócić uwagę na przemyślenia Sługi Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego (1921-1987) związane z tym zagadnieniem.

W pastoralnoteologicznej refleksji Sługi Bożego znaczenie diakonii dla życia Kościoła było oczywiste najpierw na płaszczyźnie urzędu kościelnego, a następnie liturgii. Tak jej teologię, jak i sprawowanie należy przeniknąć światłem tajemnicy Chrystusa-Sługi, która należy do fundamentalnych mistagogii eklezjologii Vaticanum II, roświetlających tak tajemnicę samego Kościoła, jak i postulat posłuszeństwa w Kościele²⁴. Kolejny aspekt diakonijnej koncentracji życia Kościoła jest związany z zagadnieniem duchowości kapłanów, a na płaszczyźnie parafialnej zobowiązanie Kościoła do służby uwidacznia się w prawie życia każdej wspólnoty, która „podobna do żywej komórki, musi mieć swoje jądro, złożone z grupy ludzi, którzy przyjęli wezwanie Chrystusa do pójścia za Nim, do oddania się całkowitego

In diesem Dokument wird die Rolle des Diakons im Prozess der Formierung der Gemeinschaft nicht erwähnt. Deshalb soll hier auf die mit dieser Frage verbundenen Überlegungen des Dieners Gottes Franciszek Blachnicki (1921-1987) verwiesen werden.

In der pastoraltheologischen Reflexion dieses Dieners Gottes war die Bedeutung der Diakonie für das Leben der Kirche zuerst auf der Ebene des kirchlichen Amtes offensichtlich und danach auch auf dem der Liturgie. Sowohl ihre Theologie als auch ihre Feier muss vom Licht des Mysteriums Christi als eines Dieners durchdrungen sein, das zu den fundamentalen Mystagogien der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils gehört, welche sowohl das Geheimnis der Kirche selbst beleuchten als auch die Forderung nach Gehorsam in der Kirche²⁴. Ein weiterer Aspekt der diakonischen Konzentration des kirchlichen Lebens steht im Zusammenhang mit der Spiritualität der Priester, und auf der Ebene der Pfarrei wird die Verpflichtung der Kirche zum Dienen fast im gesamten Leben jeder Gemeinschaft erkennbar, die „wie jede lebendige Zelle ihren Kern haben muss, der aus einer Gruppe

fia. Pod red. R. Selejdaka. Częstochowa 2004 s. 61.

²⁴ F. Blachnicki. *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*. Blachnicki. W: tenże. *Jaka odnowa liturgii?* Lublin 1996 s. 25-34 (tekst był drukowany w naszym roczniku: „Diakon” 4:2007 s. 145-153).

grafia [Der Ständige Diakonat. Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils und des Heiligen Stuhls]. Hrsg. von R. Selejdak. Częstochowa 2004 S. 61.

²⁴ F. Blachnicki. *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi* [Die Liturgie im Lichte des Mysteriums des dienenden Christus]. In: ders. *Jaka odnowa liturgii?* [Was für eine Erneuerung der Liturgie?]. Lublin 1996, S. 25-34 (dieser Text wurde in unserer Jahresschrift abgedruckt: „Diakon” 4:2007 S. 145-153).

na Jego służbę w ramach konkretnej wspólnoty. Wśród tych ludzi, obierających drogę naśladowania Chrystusa w dziewictwie i ubóstwie, muszą znajdować się zarówno mężczyźni, jaki i kobiety. Tak było w pierwszej wspólnocie i komórce zgrupowanej wokół Chrystusa i tak musi być do końca pielgrzymowania Kościoła poprzez wieki historii²⁵. Chodzi więc o powołania do życia, wedle rad ewangelicznych, dla potrzeb wspólnot parafialnych, a nie dla wspólnot zakonnych, „wyjętych”, które żyją częstokroć na marginesie życia Kościoła lokalnego.

Diakonijna koncentracja życia parafialnego jest związana również z ewangelizacją i następującym po niej procesem (deutero)katechumenatu, które służą budowaniu parafii wspólnoty wspólnot²⁶. Jednym z celów inicjacji (detero)katechumenalnej jest „wdrażanie do życia we wspólnocie przez przyjęcie odpowiedzialności za wspólnotę, przyjęcie jakiejś służby, *diakonii* w oparciu o posiadany charyzmat²⁷. Jest to forma diakonii niekoniecznie związana ze szczególnym rodzajem diako-

von Menschen besteht, welche den Ruf Christi in Seine Nachfolge, zur völligen Hingabe ihrer selbst in Seinen Dienst, im Rahmen einer konkreten Gemeinschaft aufgegriffen haben. Unter diesen Menschen, die den Weg der Nachfolge Christi in Jungfräulichkeit und Armut wählen, müssen sich sowohl Männer als auch Frauen befinden. So war es in der ersten um Christus gescharten Zelle und Gemeinschaft, und so muss es bis zum Ende der Pilgerschaft der Kirche durch die Jahrhunderte der Geschichte hindurch auch bleiben²⁵. Es handelt sich somit um Berufungen zu einem Leben nach den evangelischen Räten für die Bedürfnisse der Pfarrgemeinden und nicht für *ausgenommene* Ordensgemeinschaften, die oft am Rande des Lebens der Ortskirche leben.

Die diakonische Konzentration des Gemeindelebens steht auch im Zusammenhang mit der Evangelisierung und dem darauffolgenden Prozess des (Deutero-)Katechumenats, die zur Erbauung der Pfarrei als Gemeinschaft von Gemeinschaften dienen²⁶. Eines der Ziele der (deutero-)katechumenalen Initiation ist „die Einführung in das Leben der Gemeinschaft durch Übernehmen von Verantwortung für diese, durch die Aufnahme eines bestimmten Dienstes,

²⁵ F. Blachnicki. TPO I 382.

²⁶ F. Blachnicki. *Ewangelizacja w procesie budowania »nowej parafii«*. W: tenże. *Charyzmat »Światło-Życie«*. [Krościenko n. Dunajcem] 1987 s. 78-91.

²⁷ Tamże s. 89.

²⁵ Blachnicki. TPO I 382.

²⁶ F. Blachnicki. *Ewangelizacja w procesie budowania »nowej parafii«* [Die Evangelisierung im Prozess der Schaffung einer »neuen Pfarrei«]. In: ders. *Charyzmat »Światło-Życie«* [Das Charisma der Bewegung »Licht und Leben«]. [Krościenko n. Dunajcem] 1987 S. 78-91.

nii, wcielonej we wspólnotę życia rad ewangelicznych, lecz podkreślająca istnienie osób świadomych swego służebnego zobowiązania, wynikającego z pójścia za Chrystusem Sługą na podstawie otrzymanego charyzmatu, by przyczynić się do powstania żywej wspólnoty lokalnej, do tworzenia razem z duszpasterzem (lub duszpasterzami) zespołu duszpasterzy.

W tym kontekście jawi się posługa diakona, jego urzędowo-sakramentalna posługa w budowaniu *koinōnia* nie tylko w świetle Eucharystii²⁸, to znaczy odpowiedzialności urzędu kościelnego za założenia i konsekwencje wynikające z przepowiadania słowa Bożego oraz sprawowania Ofiary mszy świętej i sakramentów, a więc za braterską służbę wypływającą z chrześcijańskiej miłości²⁹, ale i podczas celebracji Eucharystii, gdy „z jednej strony reprezentuje czynnie wierny Lud Boży pomagając mu w specyficzny sposób złączyć dar swego życia z ofia-

einer *diakonia*, auf der Basis des jeweils vorhandenen Charismas²⁷. Dies ist eine Form der Diakonie, die nicht unbedingt mit der besonderen Art der Diakonie verbunden sein muss, wie sie in der Gemeinschaft des Lebens nach den evangelischen Räten verkörpert ist, sondern sie soll eher das Vorhandensein von Personen hervorheben, die sich ihrer Verpflichtung zum Dienen bewusst sind, welche aus der Nachfolge Christi auf der Basis der erhaltenen Charismen resultiert, um zur Entstehung einer lebendigen Ortsgemeinde beizutragen, um zusammen mit dem Seelsorger (oder mehreren Seelsorgern) eine Gruppe von Seelsorgern zu schaffen.

In diesem Kontext erscheint der Dienst des Diakons, sein amtlich-sakramentaler Dienst am Erbauen der *koinōnia* nicht nur im Lichte der Eucharistie²⁸, d.h. im Lichte der Verantwortung des kirchlichen Amtes für die aus der Verkündigung des Wortes Gottes und aus der Feier des heiligen Messopfers resultierenden Voraussetzungen und Konsequenzen, d.h. für den sich aus der christlichen Liebe ergebenden brüderlichen Dienst²⁹, sondern verwirklicht sich auch während der Feier der Eucharistie, wo „der Diakon bei der

²⁸ Na ten temat: K. Armbruster. *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. von K. Armbruster u. M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 337-338.

²⁹ Ojciec Święty Benedykt XVI w związku z tym pisał o *podstawowej zasadzie eklezjalnej* (*Deus caritas est* art. 21).

²⁷ Ebd. S. 89.

²⁸ Siehe zu diesem Thema: K. Armbruster. *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*. In: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. von K. Armbruster und M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 S. 337-338.

²⁹ Der Heilige Vater Benedikt XVI. spricht in diesem Zusammenhang vom *ekklesialen Grundprinzip* (*Deus Caritas est* Nr. 21).

ra Chrystusa, z drugiej zaś, służy w imieniu samego Chrystusa, pomnażając owoce Jego ofiary za pośrednictwem Kościoła”³⁰.

Marek Andrzej

Darbringung des eucharistischen Opfers nicht das Mysterium vollziehen kann, sondern einerseits wirksam das gläubige Volk verkörpert, ihm in besonderer Weise hilft, die Aufopferung seines Lebens mit der Opfergabe Christi zu verbinden; und andererseits im Namen Christi selbst dazu dient, die Kirche an den Früchten seines Opfers teilhaben zu lassen”³⁰.

*Aus dem Polnischen übersetzt von
Herbert Ulrich*

³⁰ 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 - *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 28. Na ten temat zob. Armbruster, jw. s. 338-343.

³⁰ Kongregation für das katholische Bildungswesen, Kongregation für den Klerus: *Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone / Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone*; polnischer Text: Kongregacja Edukacji Katolickiej. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych. Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*. In: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Hrsg. von R. Selejda. Częstochowa 2004 - *Dyrektorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone* Nr. 28. Zu diesem Thema siehe Armbruster s.o. S. 338-343.

MATERIAŁY I OPRACOWANIA

Marek Marczewski

**»Miłość w prawdzie« – Obliczem Chrystusa i wezwaniem
do miłowania braci. Zadania diakona.
Na marginesie encykliki Ojca Świętego Benedykta XVI
»Caritas in veritate«**

Podjęcie refleksji nad nauczaniem Ojca Świętego kieruje myśli ku jego pierwszej encyklice, w której w sposób szczególny zajął się samym pojęciem miłości. Pisał za św. Janem Apostołem i uczniem, którego Pan miłował, by ci, którzy *poznali* Miłość i jej *uwierzyli*, nie traktowali miłości jako przykazania, lecz jako *odpowiedź* na dar miłości w Synu, by stała się dla nich zasadą/opcją życia¹. Miłość ta jest *dana*, a jednocześnie *rozlana* w Duchu Świętym w naszych sercach (Rz 5, 5), bo ciało nasze jest jego *świątynią* (1 Kor 6, 19). Jego rola w życiu osoby oraz wspólnoty osób jest potrójna: *harmonizuje* serca wierzących z sercem Jezusa, *uzdalnia* do miłowania braci i *przemienia* serce wspólnoty (Kościoła), by była w świecie świadkiem miłości Boga Ojca².

Nasze refleksje nad tym dokumentem będą składać się z dwóch części. Najpierw (1) dokonamy przedstawienia treści, a następnie (2) zwrócimy uwagę na miejsce i rolę diakona w sytuacji zmieniającego się świata.

1. W kontekście współczesnych wyzwań gospodarczych, kulturowych, politycznych i społecznych, którym nadaje się jedną wspólną nazwę, a mia-

¹ Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich O miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006 art. 1.

² Tamże art. 19. W encyklice *Caritas in veritate* papież pisze, że „ludzie, będąc adresatami miłości Bożej, stali się podmiotami miłości i są powołani, by stać się narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i tworzyć więzy miłości” (Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie. Do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*. Kraków 2009 art. 5).

nowicie globalizacja³, Ojciec Święty wskazuje na miłość, która wyznacza treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim. Jest ona dla niego „nie tylko zasadą *mikrorelacji*: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także *makrorelacji*: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”⁴. Miłość przedstawia jako *drogę*, która prowadzi ku rozwiązywaniu problemów i dlatego nazywa ją „królewską drogą nauki społecznej Kościoła”⁵.

Miłość, która jest „największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom”, a także Jego „obietnicą i nadzieją”⁶, Ojciec Święty łączy z *prawdą* i ten związek czyni gwarantem *integralnego* rozwoju ludzkiego, a więc osoby i kręgów społecznych, prawnych, kulturowych, politycznych i ekonomicznych, w które osoby są włączone i zaangażowane, by przeciwstawić się opacznemu rozumieniu prawdy i gwarantować kierowanie się odpowiedzialnością moralną⁷. To złączenie pozwala Ojcu Świętemu na określenie nauki społecznej Kościoła jako „*«caritas in veritate in re sociali»*: głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w społeczeństwie”⁸. *Prawda miłości* staje się *językiem porozumienia*, budującym relacje międzyludzkie i wspólnotę: „Prawda jest bowiem *lógos*

³ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 5, 9. Papież w refleksji nad globalizacją daleki jest od deterministycznego jej traktowania; uważa bowiem, że takie jej odczytywanie doprowadza do utraty kryteriów jej oceny i nadania jej kierunku: „Jest ona rzeczywistością ludzką i może mieć wiele różnych orientacji kulturowych, nad którymi trzeba przeprowadzić rozeznanie (...), »globalizacja, a priori, nie jest dobra, ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej osoby«” (art. 42). Co więcej, stawia wobec globalizacji bardzo konkretne wymagania: „Żeby nie stworzyć niebezpiecznej władzy uniwersalnej typu monokratycznego, zarządzanie globalizacją powinno cechować się pomocniczością wyrażaną na wielu poziomach i różnych płaszczyznach nawzajem współpracujących” (art. 57). Por. J. Mariański. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006 (autor zajmuje się w tym opracowaniu także zagadnienie globalizacji – s. 134-142).

⁴ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 2.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże art. 3. Ojciec Święty zauważa, że ów brak interpretowania i kierowania się *odpowiedzialnością moralną* wymaga, by łączyć miłość z prawdą „nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła, »*veritas in caritate*« (Ef 4, 15), ale również i odwrotnym, komplementarnym kierunku – »*caritas in veritate*«. Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w »ekonomii« miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy” (tamże). „W obecnym kontekście społecznym i kulturowym, w którym rozpowszechniona jest tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że wybór wartości chrześcijańskich jest nie tylko sprawą pożyteczną, ale niezbędną do budowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego” (tamże art. 4).

⁸ Tamże art. 5.

tworzącym *diálogos*, a więc komunikację i komunie⁹. Praktycznym wymiarem tego działania są dla Ojca Świętego sprawiedliwość i dobro wspólne¹⁰.

Na tym etapie refleksji należy postawić pytanie, jak należy rozumieć wprowadzone pojęcia *prawdy* i *prawdy miłości*? Tym bardziej, że papież bardzo wyraźnie podkreśla znaczenie prawdy: „Bez prawdy, bez zaufania miłości do prawdy, nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej, a działalność społeczna zostaje uzależniona od prywatnych interesów i logiki władzy, prowadząc do dzielenia społeczeństwa, a tym bardziej społeczeństwa zmierzającego do globalizacji, w trudnych momentach jak obecnie”¹¹.

Tą prawdą jest Chrystus, a klasyczny tekst potwierdzający to stwierdzenie znajdujemy w *Ewangelii św. Jana*: „(...) »jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie uczniami moimi i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli«” (8, 32). Bardzo wymowne w tym kontekście okazuje się określenie przez papieża prawdy terminem *lógos*, jako środka, dzięki któremu dochodzi do dialogu pomiędzy ludźmi, a nazwaniem Chrystusa *lógos* w prologu *Ewangelii św. Jana* (1, 1-2). Poznanie prawdy uzależnia Chrystus, a także – konsekwentnie – Ewangelista, od *trwania* w jego nauce. Papież wyraźnie to podkreśla, gdy sugeruje konieczność uwzględnienia i promowania integralnego rozwoju człowieka, a więc:

– zwrócenia uwagi na wymiar eschatologiczny i transcendentny kondycji ludzkiej: „Bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie pozbawiony jest oddechu. Zamknięty w ramach historii, wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć”¹²;

– promocji pedagogii nowego człowieka: „Nauka ta ostatecznie nawiązuje do nowego Człowieka, do »ostatniego Adama, ducha ożywiającego« (por 1 Kor 15, 45), stanowiącego zasadę miłości, która »nigdy nie ustaje« (1 Kor 13, 8)”¹³;

⁹ Tamże art. 4.

¹⁰ Tamże art. 6 i 7.

¹¹ Tamże art. 5.

¹² Tamże art. 11, 17: „»Mesjanizmy pełne obietnic, ale fabrykujące iluzje« budują zawsze swoje propozycje na negacji transcendentálního wymiaru rozwoju, mając pewność, że mają go w całości do swej dyspozycji”.

¹³ Tamże art. 12. Przekonanie to znajduje się u podstaw społecznych działań Kościoła i ekumenicznych ruchów odnowy Kościoła, czego przykładem jest nauka Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987): „Żadna reforma zewnętrzna, społeczna, polityczna, gospodarcza nie przemieni wnętrza człowieka, nie stworzy nowego człowieka. Tymczasem we wszelkim działaniu, we wszelkich programach reformy, we wszelkim zaangażowaniu musimy zawsze stawiać na plan pierwszy wychowanie nowego człowieka, jeżeli chcemy zapewnić owocność tego działania” (F. Blachnicki. *Cztery rozważania o wyzwoleniu*. W: tenże. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*. Carlsberg 1985 s. 71-72);

– uwolnienia się od przekonania, że postęp i rozwój zależą tylko od zmian ekonomicznych, technologicznych czy politycznych: „»Nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłoną do zła, jest powodem wszelkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów«. Do dziedzin, w których ujawniają się zgubne skutki grzechu, doszła już od długiego czasu dziedzina ekonomii”¹⁴. Dotyczy to także ideologii technokratycznej¹⁵;

– propagowanie idei braterstwa między ludźmi i narodami: „Czy ludzie o własnych siłach mogą osiągnąć to braterstwo? Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nimi, ale nie jest zdolny ustanowić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska”¹⁶. Dwa powyższe wskazania łączą się z postulatami budowania nowego człowieka.

Wzorem tej komunii jest misterium Trójcy Świętej, a Bóg pragnie nas przyłączyć do tej rzeczywistości. To życzenie zawarł Pan Jezus podczas modlitwy arcykapłańskiej, „ (...) »aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy« (J 17, 22). Kościół jest znakiem i narzędziem tej jedności”¹⁷.

por. M. Marczewski. *Nowy człowiek - paradygmat pedagogiki pastoralnej*. W: *Jakiego człowieka chcemy wychować?* Praca zbiorowa pod red. W. Kubika. Kraków 2002 s. 51-87; tenże. *Nowy człowiek - paradygmat antropologii chrześcijańskiej (nauka Jana Pawła II o nowym człowieku)*. W: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*. Red. nauk. J. Śledzianowski, T. Sakowicz. Kielce 2006 s. 187-202.

¹⁴ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 34.

¹⁵ Tamże art. 14, 21. „Rozwój technologiczny może zrodzić ideę samowystarczalności techniki, jeżeli człowiek, stawiając sobie pytanie *jak*, nie zastanawia się nad wieloma *dla czego*, które skłaniają go do działania. Z tego też powodu technika przyjmuje dwuznaczne oblicze (...). Prawdziwy bowiem postęp nie polega w pierwszym rzędzie na robieniu czegoś (...). To możliwe odejście mentalności technicznej od jej pierwotnej drogi humanistycznej jest dziś widoczne w zjawiskach technicyzacji zarówno rozwoju, jak i pokoju (...). Potrzebne jest zarówno przygotowanie zawodowe, jak i spójność moralna. Kiedy bierze górę absolutyzacja techniki, dochodzi do pomieszania między środkami i celami (...). Absolutyzm techniki zmierza do wytworzenia niezdolności dostrzegania tego, czego nie można wyjaśnić zwykłą materią. A jednak wszyscy ludzie doświadczają tak wielu aspektów niematerialnych i duchowych swego życia” (tamże art. 70-71, 77).

¹⁶ Tamże art. 19, 34: „ (...) jedność rodzaju ludzkiego, komunii braterska ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości” art. 38, 53.

¹⁷ Tamże art. 54.

W sytuacji wielu zagrożeń, jakie wynikają ze „wzrostu wzajemnej światowej zależności”, Ojciec Święty odnosi się do podjęcia działań nie tylko przez struktury o charakterze międzynarodowym lub ogólnoswiatowym, ale wyraża pragnienie (i w nim widzi szansę rozwoju), by „konkretny kształt przybrało pojęcie rodziny narodów”¹⁸, a także, by „cała gospodarka i finanse były etyczne i były takie nie ze względu na zewnętrzną etykietę, lecz ze względu na uszanowanie wymogów wewnętrznych w stosunku do ich natury”¹⁹.

Zagrożenie stanowi: „ideologia technokratyczna”²⁰; wzrastająca mobilność kapitałów finansowych oraz materialnych i niematerialnych środków produkcji, która powoduje ograniczenia lub modyfikacje politycznej władzy państwa, a także redukcję sfery bezpieczeństwa socjalnego²¹; „homogenizacja kulturowa”, która w ostateczności prowadzi do zniewolenia i manipulacji²²; brak „instytucji ekonomicznych”, które byłyby w stanie „zagwarantować regularny i odpowiedni z punktu widzenia wyżywienia dostęp do pokarmu i wody, jak i stawiać czoło pilnym sytuacjom związanym z pierwszymi potrzebami oraz prawdziwymi kryzysami żywnościowymi, spowodowanymi przez przyczyny naturalne lub nieodpowiednią politykę wewnętrzną i międzynarodową”²³; brak szacunku dla życia²⁴ oraz negowanie prawa do wolności religijnej²⁵.

2. Świadomość istnienia zagrożeń i rzeczywista ich obecność wymagają powstawania „różnych form przedsiębiorczości” i mobilizacji „wszystkich podmiotów społeczeństwa obywatelskiego”²⁶ tak w skali makro, jak i mikro. W związku z tym należy zastanowić się nad możliwościami diakonów jako *znaków solidarnej obecności Kościoła* we współczesnym świecie.

Oczywiście, rola znaku solidarnej obecności przypada *całemu* Kościołowi, jak to zostało zaznaczone w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Za dni naszych rodzaj ludzki, przejęty podziwem dla swych wynalazków i swojej potęgi, często jednak roztrząsa niepokojące kwestie dotyczące dzisiejszej ewolucji świata, miejsca i zadania człowieka we

¹⁸ Tamże art. 67.

¹⁹ Tamże art. 45.

²⁰ Tamże art. 14. Zagadnieniu temu poświęca Ojciec Święty specjalny rozdział encykliki: *Rozwój narodów a technika* (art. 68-77).

²¹ Tamże art. 24-25.

²² Tamże art. 26.

²³ Tamże art. 27.

²⁴ Tamże art. 28.

²⁵ Tamże art. 29.

²⁶ Tamże art. 47.

wszechświecie, sensu jego wysiłku indywidualnego i zbiorowego, a wreszcie ostatecznego celu rzeczy i ludzi. Dlatego Sobór, zaświadczać i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując dialog na temat różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione²⁷.

Skoro mowa o diakonach, to nie tyle z racji wynikającej z tytułu tego opracowania, ile ze szczególnego, tak charakterystycznego dla Kościoła, bycia stróżem/świadkiem, *hierarchicznego* – jak chce o. Yves M. Congar²⁸ – *wyposażenia*, kwalifikacji ludu Bożego i *urzędowego* reprezentowania działającego przez posługę diakona Chrystusa w świecie.

W ramach wstępnej refleksji warto zaznaczyć jeszcze jedną myśl, która wiąże się z cytowanym wyżej tekstem *Konstytucji »Gaudium et spes«*. Chodzi mianowicie o podkreślenie, że angażowanie się na rzecz społeczeństwa obywatelskiego należy ujmować jako kontynuację misji zbawczej Chrystusa, czyli – używając wyrażenia tradycyjnego – jako *duszpasterstwo*. Tym samym dotykamy tu teologii wyzwolenia: tym, co wyzwala jest *prawda*; prawda z kolei jest stróżem *miłości*. Ojciec Święty w tej encyklice uwrażliwia nas: „Chrześcijaństwo miłości bez prawdy można łatwo zamienić w magazyn dobrych uczuć, pożytecznych we współzyciu społecznym, lecz marginalnych. W ten sposób nie byłoby już prawdziwego i właściwego miejsca dla Boga w świecie. Miłość pozbawiona prawdy zostaje sprowadzona do środowiska ciasnego i pozbawionego relacji z drugim człowiekiem. Zostaje wyłączona projektów i procesów budowania ludzkiego rozwoju o uniwersalnym charakterze, w dialogu wiedzy i czynu²⁹”.

Istnieją bowiem skrajne i niewłaściwe rozwiązania problemu angażowania się Kościoła w zagadnienia społeczne, gospodarcze czy polityczne³⁰, o których czytamy także w papieskim dokumencie: błędem jest przekonanie o neutralności Kościoła wobec problemów tego świata, o priorytecie wyzwolenia

²⁷ KDK 3.

²⁸ Y. Congar. *Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter*. AdF II 215, 216.

²⁹ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 4.

³⁰ Na ten temat pisał ks. Franciszek Blachnicki i w tym miejscu referujemy jego stanowisko (jw. s. 63-74).

społeczno-politycznego nad życiem religijnym Kościoła, o samo czynnym działaniu struktur, że sama zmiana systemu zmieni człowieka. Jedynym wyjściem jest „rozwiązanie problemu człowieka”, jego wewnętrznej przemiany, a więc złączenie ewangelizacji i wyzwolenia³¹, zatem „*caritas in veritate in re socialis*»³².

Czytając tekst encykliki, zaznaczyłem te miejsca, które – w moim przekonaniu – wiążą się z posługą diakona. Znajdują się one w art. 4, 5, 34 (dwa), 35 i 53.

a. We współczesnej refleksji nad miejscem i rolą diakona ważnym okazuje się tekst Ojca Świętego Pawła VI z adhortacji *Ad pascendum*, w którym został przedstawiony jako *przypomnienie służby*, to znaczy *znak* lub *sakrament* Chrystusa Sługi³³. Chodzi o to, by Kościół stale zdawał sobie sprawę ze zobowiązania do służby, bo jego pan i nauczyciel jest pośród nas jako ten, który służy (Mt 20, 28), a także, by poprzez posługę diakona umiejętnie łączył posługę charytatywną z Eucharystią oraz życie codzienne z kultem³⁴. W ten sposób służba staje się wymownym znakiem odpowiedzialności za wspólnotę (*communio*).

Ojciec Congar uważał za naiwne wyprowadzanie terminu wspólnota od łacińskiego *cum unio*. Był przekonany, że termin ten wywodzi się od *cum munere* lub nawet od *cum moeniis*. Wyraz ten oznacza najpierw udział w wspólnym dziele lub dobru³⁵. W tym też sensie próbuję odczytać przesłanie Ojca Świętego z jego encykliki w odniesieniu do diakonów: „Ponieważ miłość (*Caritas*) jest pełna prawdy, człowiek może pojąć bogactwo jej wartości, może się nią dzielić i komunikować. Prawda jest bowiem *logos* tworzącym *dialogos*, a więc komunikację i komunie»³⁶.

Niektórzy z teologów diakonatu uważali, że szczególność diakonatu stałego wyraża się w traktowaniu go „w kategoriach »urzędu zewnętrznego«”, to znaczy skierowanego od zewnątrz ku centrum, od społeczeństwa ku Kościołowi), podczas gdy prezbitera należałoby ujmować „w kategoriach »urzędu

³¹ Podkreślił to wymownie Ojciec Święty Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* w art. 38-39.

³² Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 5.

³³ Paweł VI. *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejdaka. Częstochowa 2004 s. 61.

³⁴ Congar, jw. s. 223-224.

³⁵ Tamże s. 221.

³⁶ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 4.

wewnętrznego», to znaczy posługi koncentrującej się na kierowaniu gminą, trosce o jej jedność, a więc wywieraniu wpływu od wewnątrz na zewnątrz, od strony Kościoła w kierunku społeczeństwa³⁷.

Stanowisko to koreluje z przekonaniem Hannesa Kramera, twórcy pierwszego *kręgu diakońskiego* i rzecznika przywrócenia diakonatu stałego w Kościele łacińskim: „Urząd kościelny odpowiada 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 wpływającą z chrześcijańskiej miłości. To właśnie stanowi punkt wyjścia dla działalności diakona. Jego zadanie polega na kształtowaniu żywych, solidarnych wspólnot w Kościele i społeczeństwie, przejawianie troski o tych, którym miłość Jezusa potrzebna jest najbardziej, czyli o ludzi lekceważonych, zajmujących niską pozycję społeczną, zrozpaczonych i upośledzonych, ubogich i zaniechanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła. Bezinteresownie służąc tym ludziom oraz prowadząc wśród nich pracę, należy dążyć do wyrwania ich z izolacji do świeckiej i chrześcijańskiej społeczności. Diakon winien opiekować się tymi ludźmi i nie dopuszczać, by służba chrześcijańskiej miłości była zaniechywana w parafii. Wykonywanie tych zadań nie może się sprowadzać jedynie do osobistego wkładu i zaangażowania diakona. Powinien bowiem pobudzać do diakońskiej służby także innych członków parafii i dbać o to, aby wszyscy chcieli i umieli ją pełnić”³⁸.

b. Ojciec Święty zauważa znaczenie miłości w życiu indywidualnym i społecznym. Jest ona *łaską*, bo nie potrafilibyśmy kochać Boga i bliźniego, gdyby On pierwszy nas nie umiłował (1 J 4, 10) i nie rozlał jej w sercach naszych przez Ducha Świętego (Rz 5, 5). Właśnie dlatego mógł św. Paweł napisać, że już nie należymy do siebie samych (1 Kor 6, 19). Z obdarowaniem miłością papież łączy powołanie, by stać się *narzędziem* tej łaski, to znaczy, „by szerzyć miłość Bożą i tworzyć więzi miłości”³⁹.

W modlitwie arcybiskupiej Pan Jezus modli się, byśmy wytrwali w Jego miłości (J 15, 9), by Kościół ciągle i na nowo przypominał sobie właśnie tę *narzędnią* rolę i funkcję. Wracając do tekstu Ojca Świętego Pawła VI o roli

³⁷ J. Caminada. *Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen »Dienstamtes« in der Kirche*. Münster 1970 s. 16-18 (Diss.).

³⁸ H. Kramer. *Diakonat stały a odnowa diakonii*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 133-134.

³⁹ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 5.

i zadaniu diakona z *Ad pascendum*, chciałbym zwrócić uwagę na wyjaśnienie przez ks. Pawła Małka, użytych w tym urywku motu proprio terminów⁴⁰.

Uważa on, że „określenia zastosowane względem posługi diakona są nawiązaniem do starożytnej struktury urzędu posługi”. Pierwszy z nich *interpres* zwraca uwagę na umiejętność diakona jako tego, który umie rozpoznać „potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej”. Wykorzystując język współczesny moglibyśmy powiedzieć, że diakon to ten, który potrafi czytać *znaki czasu*. Ksiądz Paweł zwraca uwagę, że wymóg ten leży u źródła powołania diakonów w Kościele: „Ustanowienie posługi siedmiu mężów (Dz 6, 1-6), sprawujących codzienną troskę względem Żydów, pochodzących z diaspor, było swoistego rodzaju odpowiedzią na potrzeby i życzenia wspólnoty kościelnej”.

Z kolei wyraz *instimulator*, użyty w odniesieniu do diakona, „ma przypominać o obowiązku diakonii”. Jak pisze Ksiądz Małek był on używany w starożytnych syryjskich tekstach prawnokanonicznych: „Według zaleceń świętych kanonów diakon miał być zawsze przykładem pobożności dla ludu”. Wydaje się, że w takim znaczeniu należy rozumieć sformułowanie *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych*⁴¹: „Duchowość służby jest duchowością całego Kościoła, ponieważ cały Kościół, na podobieństwo Maryi jest »służebnicą Pana« (Łk 1, 28) w służbie zbawienia świata (...). Duchowość służby jest zatem, w szczególny sposób, duchowością diakona. Staje się on, istotnie, po przyjęciu święceń żywym obrazem Chrystusa-Sługi w Kościele”⁴².

Ostatnie z określeń diakona *signum vel sacramentum (ipsius Christi Domini)*⁴³ kieruje uwagę ku początkom historii diakonatu, do św. Ignacego An-

⁴⁰ „ (...) dopiero Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, aby tam, gdzie będzie tego wymagało dobro dusz, przywrócić diakonat stały, stanowiący (...) jakby wykładnik (*interpres*) potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie (*instimulator*) służby, czyli diakonii Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych, znak lub tajemnicę (*signum vel sacramentum*) samego Chrystusa Pana, który »nie przyszedł, aby Mu służył, lecz aby służyć« (Paweł VI. *Motu proprio Ojca Świętego Pawła VI Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia* s. 61). Użyte w tekście górnym cytaty pochodzą z pracy Księdza Doktora (jw. s. 224-225).

⁴¹ Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych* art. 11. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia* s. 110.

⁴² Zob. K. Armbruster. *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 300-346.

⁴³ M. Marczewski. *Diakon „sakramentem” Ducha Świętego*. „Summarium” 9:1980 s. 163-170; tenże. *Chrystus Diakon i Sługa (teologia diakonii)*. „Novum” 1979 nr 1 s. 181-185.

tiocheńskiego, który podległym mu wiernym kazał, by „diakonów szanowali tak, jak Chrystusa”; byli oni zwani sługami tajemnic Chrystusa, a w syryjskim „*Testamencie Pana naszego Jezusa Chrystusa* diakon nazywany był misterium i symbolem Kościoła powszechnego”. Ksiądz Małek uważa, że „wyrażenie *signum vel sacramentum* bliskie jest formule *veluti misterium seu symbolum*, zawartej w *Motu Proprio Ad Pascendum*”⁴⁴.

e. Miłość w prawdzie kieruje ze strony Kościoła do współczesnego człowieka kerygmat o rozbiciu i jedności, grzechu i łasce, a więc słowo Boże, które zarazem odsłania tajemnicę upadku człowieka, przyczynę zachwiania równowagi człowieka i świata, a jednocześnie ma moc – jak każdy sakrament – wprowadzić ład serca. W tym dziele przepowiadania swą rolę posiada diakon: „Diakoni podobnie jak kapłani służą wszystkim ludziom przez swoje właściwe postępowanie, otwarte nauczanie tajemnic Chrystusa, jak również przez przekazywanie nauczania chrześcijańskiego oraz studium aktualnych problemów czasu”⁴⁵. Ojciec Święty wyraźnie na tę konieczność związania nauczania z wyczuciem aktualnych problemów czasu wskazuje, gdy pisze o mądrości Kościoła, która „zawsze proponowała podtrzymywanie świadomości grzechu pierwotnego także w interpretowaniu faktów społecznych i budowaniu społeczeństwa”⁴⁶. Pomijanie tej prawdy zarówno w życiu jednostek, jak i społeczeństw, a także w życiu gospodarczym, społecznym, politycznym i wychowaniu stało się powodem wielkich błędów w wymienionych dziedzinach⁴⁷. Wydaje się, że świadomość tego związku powinno stać się domeną przepowiadania diakonów, tym bardziej, że cytowanym tu dokumencie, omawiającym posługę słowa sprawowaną przez diakonów, czytamy, by przekazywali „Słowo Boże środowiskom zawodowym”, a przez swoją „aktywną obecność w różnych miejscach kształtowali opinię publiczną i wskazywali na respektowanie norm etycznych”⁴⁸.

⁴⁴ Na temat tego szczególnego podobieństwa zob.: Kongregacja Edukacji Katolickiej. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych* art. 5-7. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia* s. 106-107.

⁴⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 23. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004 s. 166; zob. Paul M. Zulehner. *Gesellschaftliche Veränderungen als Herausforderung an den Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* s. 284-299.

⁴⁶ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 34.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 26. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia* s. 169.

Chodzi zatem o *przejęcie i przyjęcie* na nowo teologicznej antropologii, którą wypracowali Ojcowie Soboru Watykańskiego II w części pierwszej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (art.12-45) z jej *prologiem* zawartym w art. 10 tego dokumentu: „Zakłócenia równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w ludzkim sercu”.

Tym samym wracamy do nauczania św. Pawła o *nowym człowieku*, do konieczności zasymilowania w sobie samym prawdy o grzechu pierwotnym, a w jego konsekwencji prawdy o skażeniu natury ludzkiej skłonnością do złego, która *wciąż* pragnie przeciwstawiać się Bogu i osiągnąć swój cel poza Nim⁴⁹, i do przemiany siebie, *nawrócenia*: „Jeśli nie postawi się na pierwszym miejscu problemu przemiany człowieka i nie pokaże się realnej mocy, która może człowieka zmienić, realnej drogi do zmiany człowieka, to wtedy wszystko opiera się na jakimś złudzeniu i wtedy nawet autentyczne nieraz i bardzo szlachetne wysiłki ludzi zmierzające do przywrócenia sprawiedliwości, w końcu muszą doprowadzić do niepowodzenia”⁵⁰.

Czynić wszystko *nowe* jest władne tylko słowo Boże, o czym wymownie przypomina Ojciec Święty w encyklice: „(...) jedność rodzaju ludzkiego, komunია braterska ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości”, to znaczy słowo Boże, które podczas liturgii przepowiada i czyni obecnym diakona, a także przez samego Chrystusa, który zwołuje swój lud, „ponieważ znają jego głos” (J 10, 4)⁵¹.

d. Od początku istnienia Kościół głosił prawdę o stworzeniu ziemi, „ze wszystkim, co zawiera”, dla wszystkich ludzi. Wyzaczył także zasadę, pragnienie, by te dobra stworzone „dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość”, by człowiek, używając ich i je pomnażając, uważał „nie tylko za własne, ale wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek” (KDK 69), a także by pamiętać o regule poprzednika Ojca Świętego, św. Grzegorza Wielkiego: „»Gdy dajemy ubogim rzeczy konieczne, nie czynimy wobec nich ofiary osobistej, ale oddajemy im to, co należy do ich; spłacamy raczej powinność sprawiedliwości, niż wypełniamy dzieła miłosierdzia«”⁵².

⁴⁹ „Człowiek (...), wzbraniając się często uznać Boga za swój początek, burzy należyty stosunek do swego celu ostatecznego, a także całe swoje uporządkowane nastawienie czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych” (KDK 13).

⁵⁰ Blachnicki, jw. s. 68.

⁵¹ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 34; por. tamże art. 54.

⁵² Św. Grzegorz Wielki. *Regula pastoralis* III 21. PL 78, 87 – cyt. za: Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005 pkt 184 s. 121.

Wydaje się, że szczególnie wezwanym do strzeżenia tej nauki jest diakon. Tak ze względu na charyzmat powołania, jak i urząd: „W służbie miłosierdzia diakoni powinni upodobnić się do Chrystusa Sługi, którego są reprezentantami, oraz poświęcić się przede wszystkim »powinnościami miłości i posługi«”⁵³.

Słowa Ojca Świętego przypominające całemu Kościołowi, by nie traktować ubogich jako *brzemie*, lecz jako *bogactwo*, także ze względów ekonomicznych⁵⁴, przywodzi na myśl świętego diakona Wawrzyńca, który podczas prześladowania chrześcijan, wezwany, by oddał skarby Kościoła, przyprowadził rzeszę biednych, kalek i potrzebujących⁵⁵. Diakon zatem winien stać się świadkiem i rzecznikiem dobrej nowiny o ubogich jako bogactwie Kościoła⁵⁶. To szczególne przekonanie powinno stać się przedmiotem namysłu, by mogło być przyjęte przez społeczność wierzących.

e. Jedną z form nowoczesnego ubóstwa jest *samotność*, a przecież „rozwoj narodów zależy przede wszystkim od uznania, że stanowią jedną rodzinę, współpracującą w prawdziwej komunii i składającą się z podmiotów, które nie żyją po prostu jeden obok drugiego”⁵⁷. Jak pisze Czesław Tarnogórski, „dla samotności i osamotnienia wspólne jest to, że nie są zależne od wieku. Osamotniony może być starzec, ale również kilkuletnie dziecko lub kilkunastoletek, zwłaszcza w okresie dojrzewania. Człowiek samotny nie musi być osamotniony. Ale może być osamotniony, nie żyjąc samotnie. Samotność, najczęściej, z upływem czasu nabiera innych treści, odcieni

⁵³ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 38. W: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej*. Bibliografia s. 177.

⁵⁴ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 35.

⁵⁵ G. M. Lux. *Seelige Und heilige Diakone : Viten und Legenden, Gedenktage und Patronate, Darstellung und Attribute, Brauchtum*. Wien 2008 s. 69-76.

⁵⁶ „W Chrystusie Panu Kościół wskazuje i jako pierwszy chce przejść drogę człowieka, zachęcając przy tym do rozpoznania w każdym, bliskim czy dalekim, znanym czy nieznanym, a przede wszystkim w ubogim i cierpiącym, bliźniego, brata, »za którego umarł Chrystus« (1 Kor 8, 11; Rz 14, 15)” (Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* pkt 105 s. 71).

⁵⁷ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 53: „Jedną z najgłębszych odmian ubóstwa, jakich człowiek może doświadczyć, jest samotność. W gruncie rzeczy także inne formy ubóstwa, łącznie z materialnymi, rodzą się z izolacji, z tego, że nie jest się kochanym albo z trudności kochania. Różne rodzaje ubóstwa często rodzą się z odrzucenia miłości Bożej, z pierwotnego, tragicznego zamknięcia się człowieka w sobie, uważającego, że sam sobie wystarczy albo, że jest tylko faktem nieznaczącym i przejściowym, »obcym« we wszechświecie, powstałym z przypadku”.

i klimatów. Może też ciążyć jako osamotnienie, nawet wtedy, gdy człowiek ją świadomie wybrał⁵⁸.

Interesujące, że język określa samotność jako zjawisko negatywne: na osiem określeń uczucia i sytuacji samotności, aż sześć razy podkreśla aspekt negatywny, jedno neutralny, a jedno pozytywny (szukać samotności). Co więcej, w języku polskim brak opozycji wobec pojęcia samotności. Dlaczego? W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku jedną z odpowiedzi stanowiła konstatacja, że „nie było społecznej potrzeby refleksji nad samotnością”⁵⁹. Dziś jest to problem nabrzmiały, który marginalizuje osobę nie tylko społecznie, ale i religijnie.

Jak dawniej – jest to zapisane w *Testamencie Pana naszego Jezusa Chrystusa*, syryjskim tekście datowanym na przełom III i IV stulecia po Chr. – tak teraz diakon powinien obchodzić już nie brzeg morski w poszukiwaniu ciał wyrzuconych przez morze, by je pochować, ale poszukiwaćznaczonych piętnem marginesu, aby sprowadzić do centrum. Wymaga to tworzenia nowych inicjatyw duszpasterskich, adresowanych nie tylko do ludzi starszych, tego, co Ojciec Święty Jan Paweł II nazywał *wyobraźnią miłosierdzia*.

*

W głoszenie prawdy miłości Chrystusa w społeczeństwie powinien zaangażować się cały Kościół. Zwrócenie uwagi na diakonów, wynika nie tylko z racji wymienienia ich w adresie encykliki, ale z tego, co powiedział Jezus o swojej misji i wezwaniu, by szedł za Nim w postawie pokornej służby „wyznaczającej się nie tylko w dziełach miłosierdzia, lecz przenikającej i kształtującej cały sposób myślenia i działania”⁶⁰. Ojciec Święty, przywołując stwierdzenie swego poprzednika Pawła VI, że „świat cierpi z powodu braku myślenia”⁶¹, stwierdza, że „potrzebny jest nowy rozmach w myśleniu, by lepiej zrozumieć konsekwencje faktu, że jesteśmy jedną rodziną; oddziaływanie między ludami na ziemi zachęca nas do tego rozmachu, aby integracja odbywała się raczej pod znakiem solidarności niż marginalizacji”⁶¹.

⁵⁸ Cz. Tarnogórski. *Wobec samotności i osamotnienia*. W: *Samotność i osamotnienie*. Praca zbiorowa pod red. M. Szyszkowskiej. Warszawa 1988 s. 5.

⁵⁹ J. Rurawski. *Presja społeczna a samotność*. W: *Samotność i osamotnienie* s. 20.

⁶⁰ Jan Paweł II. *Zarys duchowości diakona*. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 41.

⁶¹ Benedykt XVI. *Encyklika Caritas in veritate O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* art. 53.

Ks. Marcin Hulas

»Caritas in veritate«. Redefinicja zasad i wartości w kontekście globalizacji

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja najnowszej encykliki społecznej Ojca Świętego Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Encyklika odzwierciedla najbardziej aktualne stanowisko społecznego nauczania Kościoła wobec współcześnie zachodzących transformacji wywołanych procesami globalizacyjnymi i wobec nowych warunków zaistniałych wskutek tych procesów. Społeczne nauczanie Kościoła charakteryzuje rozwojowość i niezmienność. Rozwija się przede wszystkim kontekst społeczny. Tym jednak, co pozostaje niezmiennie, to wartości i zasady, na podstawie których jest postrzegana zmieniająca się wciąż rzeczywistość, dokonywana jest jej ocena, i które stymulują konkretne działania. Niniejsza prezentacja koncentruje się na pytaniach: o klucz metodologiczny encykliki; o jej recepcję przez różne środowiska, redefinicję niezmiennych zasad i wartości w nowych warunkach; o nowe ustawienie akcentów i o współczesne priorytety społecznego nauczania Kościoła.

1. „Znowu cały on!”

„Znowu cały on!” – tak Oswald von Nell-Breuning przed laty zaczynał swój komentarz do encykliki *Laborem exercens* (1981). Odkrywa on Ojca Świętego Jana Pawła II jako człowieka, który, pisząc o pracy, opowiada niejako o własnym życiu; od najwcześniejszych lat wypełnionym pracą – prostą i ciężką pracą fizyczną w warunkach okupacji, jak i tą, która spełniała najwyższe standardy intelektualne i etyczne – pracą profesora uniwersytetu, pasterza diecezji i głowy Kościoła. W komentarzu Nell-Breuning zwraca uwagę na niekonwencjonalny sposób myślenia, opisu i fenomenologiczną antropologię papieża Wojtyły. Po kolejnej lekturze *Laborem exercens* napisze, że przesłanie encykliki staje się w pełni zrozumiałe dopiero, gdy sięgający po nią wyzbędą się oczekiwań, że encyklika potwierdzi lub obali ich uprzednie założenia lub wizje¹. Konstatacja „cały on” w ustach Nell-Breuninga bynajmniej nie

¹ *Der Weg der Arbeit und der Weg der Gerechtigkeit. Enzyklika über die menschliche Arbeit Papst Johannes Paulus II. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning. Freiburg-*

wyraża rozczarowania. Przeciwnie, jest uznaniem dla oryginalnego stylu, dla wolności intelektualnej i metodologicznej autora *Laborem exercens*. Stanowi też klucz do właściwego zrozumienia przesłania encykliki o pracy.

Od *Laborem exercens* upłynęło prawie trzydzieści lat. Jest inny papież, jest też inna, współczesna wersja *nowych rzeczy*, o których przed blisko stu dwudziestu laty pisał Ojciec Święty Leon XIII w *Rerum novarum* (1891), pierwszej, „kanonicznej” encyklice społecznej stanowiącej zaczątkowe ogniwo całej serii społecznych dokumentów Kościoła. Nowe zjawiska domagające się wciąż nowych definicji i uwspółcześnionej artykulacji wpisują się w inny kontekst życia, uwarunkowanego rozwojem techniki, zmianami w polityce, ekonomii, zmianami w świadomości jednostek i społeczeństw. Nieustannie odkrywane nowe konteksty były i są wyzwaniem dla Kościoła i dla każdego papieża. Kościół, by móc skutecznie towarzyszyć i wspierać ludzi na drogach transformacji oraz by być w stanie wskazywać właściwe kierunki działań w nowych kontekstach, nieustannie reflektuje *zmieniającą się rzeczywistość*, odnosząc ją do *niezmiennych* wartości i zasad takich, jak: godność człowieka, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, sprawiedliwość społeczna, integralność, miłość społeczna. Owocem tej refleksji są dokumenty społeczne, które ukazują się w bardziej lub mniej regularnych odstępach czasowych, a także długo oczekiwana (z niecierpliwością od pewnego czasu) encyklika *Caritas in veritate*. To, że papież Benedykt XVI, inaczej niż wielu jego poprzedników, nie nawiązuje bezpośrednio ani datą, ani tytułem do *Rerum novarum*, nie zmienia jednak faktu, że *Caritas in veritate* jest ostatnim ogniwem w ciągu społecznych dokumentów Kościoła zapoczątkowanym przez Leona XIII, oraz że jest najbardziej aktualnym orędziem społecznym Biskupa Rzymu adresowanym do wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli. Jest to orędzie o sprawiedliwości społecznej i o integralnym rozwoju każdego człowieka. Stanowi apel o ogólnoplanetarny ład społeczno-gospodarczy bez wykluczeń i bez marginalizacji.

Odniesieniem dla *Caritas in veritate* jest encyklika Pawła VI *Populorum progressio* (1967), którą Benedykt XVI nazywa „*Rerum novarum* współczesnej epoki” (CV 8). Motywem, który łączy oba dokumenty *Caritas in veritate* i *Populorum progressio* jest ich myśl przewodnia – integralny rozwój jednostek i społeczeństw. Ojciec Święty Paweł VI w *Populorum progressio* podniósł kwestię integralnego rozwoju, kiedy w wyniku dekolonizacji polityczna mapa świata rozszerzała się o nowe kraje Afryki i Azji. Papież Benedykt XVI pisze o integralnym rozwoju na progu nowego tysiąclecia,

Basel-Wien 1981 s. 105 n.

kiedy wyspecjalizowana technika „zmniejszyła” ziemię do rozmiarów globalnej wioski. Dekolonizacji Afryki i Azji generalnie towarzyszył entuzjazm, słuszny bądź nie, gdy dziś patrzymy na te procesy po doświadczeniach nędzy w Trzecim Świecie, reżimów Pol Pota, Bocassy, Mugabe oraz czystek etnicznych w Rwandzie. Również obecna rzeczywistość globalna, którą cechuje wyspecjalizowana inżynieria, uznanie dla fundamentalnych praw człowieka i mniejszości, świadomość humanitarna, poprawność polityczna nie przestaje być obszarem, gdzie wciąż występują nowe kryzysy, nowe formy podziałów, wykluczeń, marginalizacji i dewastacji środowiska naturalnego.

2. Klucz interpretacyjny

W jakim kluczu interpretować nową encyklikę? Każda encyklika społeczna w jakimś sensie zawiera w sobie kody. Przetransponowanie wskazań czy idei zawartych najczęściej w kompaktowo sformułowanych wersetach na konkretną rzeczywistość nie zawsze okazuje się rzeczą prostą, nawet dla studentów nauk społecznych czy teologii. Encykliki są wprawdzie prywatnym nauczaniem papieża, ale o najwyższej randze. Encyklika, z greckiego *enkyklios* oznacza *w promieniu*. Chodzi zatem o okólnik, lecz jest to okólnik o najwyższej randze. Od czasów Ojca Świętego Jana XXIII encykliki społeczne są adresowane do wszystkich ludzi „dobrej woli”. Encykliki społeczne nie zamykają się w obrębie konkretnej afiliacji religijnej, w tym wypadku katolickiej. Przedmiotem encykliki społecznej jest przeważnie sfera sekularna – polityka, gospodarka i społeczeństwo. Każdy z tych trzech obszarów stanowi przestrzeń zintensyfikowanych odniesień i relacji o fundamentalnym dla egzystencji ludzkiej znaczeniu (zabezpieczenie potrzeb egzystencjalnych, organizacja życia w społeczeństwie, tworzenie więzi międzyludzkich), dlatego nie można wykluczyć z nich napięć i konfliktów. Celem każdej encykliki społecznej jest ukazanie modelu i zasad takiego ukształtowania przestrzeni społecznej, by minimalizować konflikty i napięcia wynikające z różnic interesów różnych grup. W społecznym nauczaniu Kościoła przestrzeń społeczna jest dobrem wspólnym, jednostek i społeczności. Zatem nie powinna być płaszczyzną walk i tarć, lecz płaszczyzną wspólnej odpowiedzialności i zespolonych działań wszystkich, żeby dobro wspólne stawało się przestrzenią jak najtrwalszą.

Podmiotem narratywnym każdej encykliki jest Biskup Rzymu, papież. Język encykliki społecznej generalnie jest utrzymany w konwencji nauczającej lub pouczającej. Jest to język *nauki* społecznej, w której występuje nauczają-

cy lub pouczający głos urzędu nauczającego². Wiele fragmentów w encyklikach społecznych zawiera skondensowane myśli, za którymi stoją konkretne szkoły, konkretne środowiska uczonych, jakieś teorie czy tradycje. Monumentalne dzieła, powstałe jako komentarze do dokumentów społecznych i tekstów papieskich (F. Klüber, J. Messner, A.-F. Utz-Groner i inni³) dowodzą, że encykliki społeczne wymagają swoistej egzegezy tekstu. Co stanowi klucz w egzegezie *Caritas in veritate*?

Można przyjąć za Nell-Breuningiem, że kluczem jest „znowu cały on” – papież Benedykt XVI – oryginalna i bogata osobowość „pokornego sługi winnicy Pańskiej”, teologa i biskupa, któremu poprzednik powierzył pieczę o wiarę w Kościele. Nell-Breuning pisał, że w każdym wersecie *Laborem exercens* jest wyczuwalna obecność *papieża z Polski*, jego głos daleki od paternalistycznego tonu *z góry*, przypominający raczej subtelną troskę kogoś, kto stoi tuż obok. Jeżeli osobowość Jana Pawła II czyni z *Laborem exercens* tekst w swoim rodzaju unikalny, to dlaczego nie miałyby być podobnie i w przypadku *Caritas in veritate*? Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI w formie, w jakiej została przekazana, jest przede wszystkim głosem zwierzchnika Kościoła, jednego z najznakomitszych umysłów współczesnego chrześcijaństwa, zatroskanego o losy społeczeństwa planetarnego w nowych warunkach społecznych, politycznych i ekonomicznych.

3. Odbiór i rezonans

Ogłoszenie *Caritas in veritate* wywołało fale reakcji, pozytywnych i negatywnych. Encyklika została generalnie dobrze przyjęta w kręgach kościelnych, w środowiskach związanych ze światem polityki i gospodarki, przedsiębiorców katolickich, jak niemieckie BKU. Opinie krytyczne pochodziły głównie od środowisk akademickich i kręgów związanych z mediami. Encyklikę życzliwie przyjęły środowiska zorientowane na praktyczne działania. Krytyka pochodziła głównie od teoretyków i dotyczyła: języka, argumentacji, sposobu i perspektywy ujmowania problemów społecznych przez Benedykta XVI.

² O. von Nell-Breuning. *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*. Wien 1985 s. 19 n.

³ F. Klüber. *Katholische Gesellschaftslehre*. Bd. 1: *Geschichte und System*. Osnabrück 1968; J. Messner. *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Innsbruck 1960; A.-F. Utz, J.-F. Groner. *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII*. Bd. 1-3. Freiburg (Schweiz) 1954-1961.

a. Reperkusje negatywne

George Weigel zwraca, np. uwagę na ideową heterogeniczność *Caritas in veritate*. Wspomina o dwóch, czy trzech przygotowywanych projektach encykliki, które po zaprezentowaniu papieżowi zostały odrzucone. Weigel nazywa *Caritas in veritate* hybrydą łączącą oryginalne spojrzenie i styl papieża Benedykta XVI z poglądami komisji *Iustitia et Pax*, której członkowie, za wszelką cenę dążyli do tego, by przesunąć punkt ciężkości katolickiej nauki społecznej z *Rerum novarum* w stronę *Populorum Progressio*. Oryginalną myśl Benedykta, zdaniem Weigla, oddają *stricte* teologiczne passusy encykliki, gdzie mowa o „miłości i prawdzie” oraz te wersety, w których występują odnośniki do Jana Pawła II, a które dotyczą kwestii życia. Oryginalny styl Benedykta XVI, uważa Weigel, przebija również tam, gdzie problematyka ochrony życia (aborcja, eutanazja, badania na komórkach macierzystych), czyli zagadnienia z zakresu etyki indywidualnej zostają rozciągnięte na obszar etyki społecznej, na sprawiedliwość społeczną i ekologię⁴. Weigel, jako profesor, stara się ubrać proste i niespektakularne zagadnienia w ciekawą szatę narratywną, czy nadać z natury prozaicznym faktom jakiejś porywającej dramaturgii, stąd, jak można sądzić, podtytuł artykułu mówiący *par excellence*, że encyklika jest zemstą środowiska związanego z *Iustitia et Pax*. Oprócz polemicznego tonu Weigel nie wspomina nic o tym, kto miałby być ofiarą tej zemsty. Krytyczne zdanie wobec encykliki wyraża Friedhelm Hengsbach, który suponuje, że nad tekstem encykliki pracowało wiele osób, i że taki zbiorowy autor obniża wartość dokumentu. Hengsbach nazywa encyklikę „makulaturą”, teoretyczną analizą problemów świata, prowadzoną zza biurka przez dobrotliwie usposobionego jednego bądź wielu obserwatorów⁵. Według Bernharda Emunds w encyklice Benedykta XVI inaczej niż w *Populorum progressio* czy w *Laborem exercens* nie zauważa się wyraźnie określonej, osobistej pozycji politycznej autora. Emunds uważa, że papież, w odróżnieniu od Pawła VI czy Jan Pawła II, nie wydaje się rzucać całego autorytetu Kościoła na szalę sprawiedliwych stosunków społecznych⁶. Karl Gabriel twierdzi, że encyklice *Caritas in veritate* brakuje jasności konceptu-

⁴ G. Weigel. *Caritas in veritate in Gold and Red. The revenge of Justice and Peace (or so they may think)*. National review: <http://www.nationalreview.com/articles/227839/i-caritas-verityate-i-gold-and-red/george-weigel>=(stan z 23 XI 2009).

⁵ Interview w Deutschlandfunk z 11 VII 2009: http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/997549/ (stan z 23 XI 2009).

⁶ B. Emunds. *Kein grosser Wurf. Kommentar zur Enzyklika Caritas in veritate*: <http://www.sankt-georgen.de/nbi/publikationen/kommentare/2009/kein-grosser-wurf/> (stan z 23 XI 2009).

alnej i pojęciowej oraz, że dokument nie jest wystarczająco osadzony w naukach społecznych⁷. Norbert Mette natomiast zauważa, że w encyklice Benedykt XVI w żadnym miejscu nie nawiązuje do „opcji dla ubogich” opisanej przez Jana Pawła II w *Populorum progressio* (PP 76) i *Sollicitudo rei socialis* (SRS 6). Brak takiej wzmianki w dokumencie, który traktuje o konfliktach i sprzecznościach społecznych, Mette uważa za znaczące przeoczenie⁸.

Klasyk teologii wyzwolenia Leonardo Boff dostrzega, że styl i język autora encykliki jest typowym stylem akademickim, który jednak w żadnym stopniu nie przypomina stylu jego poprzednika. Uwagi, jakie Boff wysuwa pod adresem *Caritas in veritate*, wyrastają ze stanowiska neomarksistowskiego. Uważa mianowicie, że w encyklice Ojca Świętego Benedykta XVI jest wyakcentowany zbyt mocno urząd nauczający, a sposób, w jaki papież pisze o problemach, przypomina autorytarną ortodoksję, narrację z góry, a nie empatyczne zaangażowanie w sprawy społeczne z pozycji osób dotkniętych konkretnymi problemami. Zdaniem Boffa papież Benedykt XVI niedostatecznie głęboko wnika w istotę poruszanych przez siebie konfliktów społecznych, a ton encykliki nie wyraża stanowiska popartego rzeczową analizą, lecz dominuje w nim argumentacja etyczna z wyakcentowaniem moralnego obowiązku⁹. Herman Steinkamp pisze, że kompleksowość tematyczna encykliki odpowiada zawartemu w niej poziomowi ideologiczno-teologicznej abstrakcji. Ponadto zwraca uwagę na teologiczny charakter *Caritas in veritate* oraz na obecną w niej klasyczną, dogmatyczną argumentację. Zauważa też, że pod względem zastosowanej argumentacji trzecia encyklika Benedykta nie odbiega od dwu poprzednich: *Deus caritas est* i *Spes salvi*¹⁰. Mathias Drobinski zaznacza, że *Caritas in veritate* jest przede wszystkim „encykliką o kulturze”, a dopiero później encykliką społeczną, ponieważ autor bardziej skupia się na wymiarze kultury, niż na wymiarze społecznym. Drobinski uważa, że wizja kultury ukazana w *Caritas in veritate* jest wizją pesymistyczną, że papież broni katolickiej koncepcji prawdy, nie wychodzi poza logikę kościelną, a ukazanie głodowej śmierci i kontroli urodzin, jako dwu stron tego samego braku moralności, ma świadczyć o wyobcowaniu Benedykta XVI oraz o tym,

⁷ K. Gabriel. *Konflikt zwischen Moral und Sozialwissenschaften. Über Stärken und Schwächen der Sozialenzyklika von Papst Benedikt XVI*: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/september_09/gastbeitrag_gabriel.pdf (stan z 23 XI 2009).

⁸ N. Mette. *Caritas in veritate. Die »Option für die Armen« wird leider an keiner Stelle erwähnt* (stan z 23 XI 2009).

⁹ L. Boff. *Dem Papst täte ein bisschen Marxismus gut* (stan z 23 XI 2009).

¹⁰ H. Steinkamp. *Lauter Bäume* (stan z 23 XI 2009).

że nie rozumie istoty powojennej nowoczesności¹¹. Kurt Remele uważa, że głównym problemem encykliki nie są jakieś formalne braki, lecz to, że papież pisze wyłącznie o zaangażowaniu ludzi Kościoła, nie wspominając nic, na czym miałyby polegać zaangażowanie reszty świata¹².

b. Reperkusje pozytywne

Wśród wielu pozytywnych opinii pojawiły się głosy, że *Caritas in veritate* jest „pełnym ujęciem katolickiej nauki społecznej obejmującym wszystkie obszary”¹³. Ponadto, że jest „znaczącym krokiem naprzód w katolickiej nauce społecznej”, „aktualnym i kompleksowym przesłaniem społecznym”, „zachętą do budowania społecznego świata”, „ważnym impulsem w myśleniu”, „wyjątkowo wnikliwą i rzeczową charakterystyką globalizacji”, tekstem napisanym „z niepowszednią mądrością” – wreszcie że jest to dokument „epokowy” i „przełomowy”¹⁴. Choć język encykliki może być miejscami niezrozumiały dla laika, w encyklice autor unika jednoznacznych ocen, co stanowi niewątpliwy plus, uważa Eberhard von Gemmingen¹⁵. Na zarzuty krytyków odpowiada Reinhard Marx, profesor etyki społecznej, abp Monachium. Uważa, że czymś niewłaściwym jest oczekiwać od encykliki, by była głosem w debacie naukowej. Encyklika ma na celu ukazywać przede wszystkim to, w co wierzy Kościół i czego w danych warunkach domaga się ortopraksja Kościoła w odniesieniu do sekularnej przestrzeni społecznej. Encyklika społeczna, jaką jest *Caritas in veritate*, jest wkładem, uważa Marx, jaki religia chrześcijańska wyrastająca z wiary i ustawicznie reflektowana poprzez intelekt wnosi we współzycie ludzi¹⁶.

Jako odpowiedź na krytykę środowisk akademickich, która najbardziej radykalnie wybrzmiewa u Hengsbacha, można odnieść słowa z publikacji nie kogo innego, jak jego samego, w której przed dwudziestu laty charakteryzuje dorobek jednego z klasyków katolickiej nauki społecznej – O. von Nell-Breuninga. Hengsbach pisze mianowicie, że Nell-Breuning był teoretykiem, że ni-

¹¹ M. Drobinski. *Der weltfremde Papst*. „Süddeutsche Zeitung” z 8 II 2009.

¹² K. Remele. *Gemeinwohl und fehlende Konsequenz*. („Die Presse”. Print-Ausgabe z 14 VII 2009) <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/494781/index>. do (stan z 23 XI 2009).

¹³ S. Troendle. *Benedikt XVI. setzt ethische Standards*. Tagesschau (ARD) z 07 VII 2009; <http://www.tagesschau.de/kommentar/enzyklika102.html> (stan z 23 XI 2009).

¹⁴ K. Abmeier, A. Siebiert. *Moralische Wegmarke. Die Enzyklika »Caritas in veritate« und ihr Echo*. „Konrad Adenauer Stiftung. Analysen und Argumente” August 2009 s. 4.

¹⁵ E. von Gemmingen. *Keine Leichte Kost* : <http://www.oecumene.radiovaticana.org/TED/Articolo.asp?c=301822> (stan z 23 XI 2009).

¹⁶ R. Marx. *Konkrete Lösungsvorschläge sind nicht zu erwarten*. FAZ 9 VII 2009.

gdy nie musiał ponosić konsekwencji za formułowane przez siebie postulaty, bo zarówno koszty ich realizacji, jak i konsekwencje ich odrzucenia spadały na innych¹⁷. Większość krytyków *Caritas in veritate* to znakomici teoretycy, którzy przeważnie nie ponoszą konsekwencji za skutki praktycznego przełożenia rozwijanych przez siebie poglądów czy projektów, bo konsekwencje za ich realizację i związane z tym koszty spadają na innych i dokonują się poza nimi. Można skupiać się na krytyce, można też próbować uprawiać katolicką naukę społeczną, jak nauki empiryczne z właściwą im precyzją i „arogancją”. Ale ani jeden, ani drugi wariant nie jest w stanie uczynić przesłania papieża bardziej jasnym. Podstawową zasadą, jaką należy przyjąć przy lekturze encykliki, to nie oczekiwać, że potwierdzi lub obali czyjeś tezy, oczekiwania czy czyjeś prywatne wizje. Błędem jest podchodzenie do dokumentu, jakim jest encyklika społeczna, z pozycji uprzedzenia. I mimo, że nad przygotowaniem projektu pracują najczęściej grupy rzeczoznawców, tym, który ostatecznie udziela encyklice swego autorytetu, i tym, który ją sygnuje, jest papież. Papież i tylko on jest urzędowym autorem encykliki, on jest cytowany, jego zdanie służy jako argument, on też staje się ewentualnym obiektem krytyki.

Encyklika społeczna istotnie dotyczy szerokiego przestrzeni sekularnej, która jest kształtowana przez różne, często kompromisowe wizje. Sama przestrzeń sekularna jest jednak przestrzenią ludzkich relacji, które to relacje nie tracą swego charakteru moralnego tylko dlatego, że eskalują poza granice różnych afiliacji religijnych. Encykliki społeczne nie pretendują do tego, by stawać się programami, zawierającymi gotowe, szczegółowe, techniczne projekty, lecz są głosem papieża, wyrażającego troskę o *człowieczeństwo* i o *społeczeństwo* na takich obszarach, jak: ekonomia, prawo, ekologia, rodzina, nauka i technika. W przypadku *Caritas in veritate* jest to troska o integralny rozwój, który nie pomija nikogo, i który tak jednostkom, jak społeczeństwu pomaga osiągać w miarę harmonijne spełnienie. Fala krytyki, jaką szczególnie w ojczyźnie obecnego papieża wyzwoliło ogłoszenie encykliki, odsłania prawdę o tym, że Ojciec Święty Benedykt XVI, w przeciwieństwie do swego poprzednika, ma mniej wyrozumiałych i mniej elastycznych odbiorców. Spośród różnych komentarzy niewiele jest takich, których Autorzy – podobnie jak Nell-Breuning przed laty – dopuścili, by w encyklice rzeczywiście wybrzmiał „cały on” – papież Benedykt XVI. A przecież, jeżeli *Caritas in veritate* ma być pozytywnym przesłaniem głowy Kościoła do ludzi dobrej woli, to dobrą wolę zakłada się u czytelników. Encyklika *Caritas*

¹⁷ F. Hengsbach. *Die Sache Katholischer Arbeiter hat ihn gepackt. Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz Oswald von Nell-Breunings SJ. W: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ.* Hrsg. F. Hengsbach, M. Möhring-Hesse, W. Schroeder. Köln 1990 s. 57.

in veritate (skrót: CV) nie jest napisana z myślą, że stanie się głosem w debacie naukowej, lecz, że będzie przyjęta jako nauczanie doświadczonego człowieka wiary, który składa na szali swój cały autorytet, całą wiedzę, doświadczenie, by na tym historycznym i cywilizacyjnym wirażu, jakim jest globalizacja, przypomnieć o rzeczach, które uważa za najważniejsze.

W dobie globalizacji, która przemienia planetę w przysłowiową wioskę, papież Benedykt XVI przypomina społeczeństwu, zmagającemu się ze skutkami kryzysu gospodarczego, że odbudowa współżycia w społeczeństwie dokonuje się w wolności od konsumpcyjnej iluzji, a droga wyjścia z sytuacji kryzysowych zaczyna się w momencie uznania prawdy o własnym położeniu i pełnym miłości zaangażowaniu w budowę nowego ładu globalnego. Jest to droga miłości i prawdy. Benedykt XVI przypomina o tym w sposób, który jest mu najbliższy. Sięga po narzędzie, które nade wszystko przemawia do niego samego, było i jest jego życiowym warsztatem pracy i sam je rozumie, a które daje mu pewność i pozwala definiować, argumentować i możliwie najkrótszą drogą trafić do celu. Tym narzędziem jest *teologia* i prawno-naturalna *antropologia* (CV 59).

4. Argumentacja teologiczna

Jak wskazuje tytuł, przedmiotem *Caritas in veritate* jest „integralny rozwój w miłości i prawdzie”. Oznacza to, że wszystkie szczegółowe zagadnienia są ukazane i zostają wkomponowane w tę szeroką *perspektywę* integralnego rozwoju¹⁸. Encyklika ma charakter wyraźnie teologiczny. Teologiczny jest sposób argumentacji, w tekście występują teologiczne kategorie i teologiczne odniesienia. Na sto pięćdziesiąt dziewięć przypisów wszystkie odnoszą się do źródeł bądź to *stricte* kościelnych, bądź to dzieł teologicznych. *Caritas in veritate* wyraźnie różni się od poprzednich, społecznych dokumentów Kościoła. Argumentacja wcześniejszych dokumentów społecznych ma przeważnie charakter prawnonaturalny. Tymczasem w *Caritas in veritate* Ojciec Święty osadza argumentację na fundamencie etyki teologicznej. Podstawowa teza encykliki brzmi: duchowo religijny wymiar życia ludzkiego określa wszystkie pozostałe wymiary bytu społecznego, a wszędzie tam, gdzie nie zostaje poszanowany priorytet życia duchowego, środki stają się celami samymi dla siebie (CV 78)¹⁹.

¹⁸ W. Ockenfels. *Entwicklung in Liebe und Wahrheit »Caritas in veritate« – Katholische Grundlagen in der Globalisierung*: <http://www.kirchenzeitung-koeln.de/archiv/2009/0929/blickpunkt.htm> (stan z 23 XI 2009).

¹⁹ H. Büchele. *Die Wahrheit wird euch frei machen*: („Die Presse”. Print-Ausgabe 9 VII 2009) <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/493583/index.do> (stan z 23 XI 2009).

Tytuł encykliki, w którym Benedykt XVI nawiązuje do swej pierwszej encykliki *Deus caritas est* (2005), jest metaforą zaczerpniętą z *Listu do Efezjan* (4, 15), gdzie autor pisze o „prawdzie w miłości”. Papież nawiązuje do *Deus caritas est* również w drugiej części *Caritas in veritate*, gdzie pojawiają się kwestie polityczne, zasygnalizowane w pierwszej encyklice. Zamieniona kolejność na „miłość w prawdzie” stanowi formalny element encykliki, który nadaje jej swoistej specyfiki. „Miłość w prawdzie” to nie tylko perspektywa, w której zostały ukazane i reflektowane palące problemy ogólnoludzkiego rozwoju, kryzysu ekonomicznego i globalizacji. „*Caritas in veritate in re sociali*” – głoszenie prawdy miłości Chrystusa w rzeczywistości społecznej – jest nowym imieniem nauki społecznej Kościoła (CV 5.) Tę nową definicję społecznego nauczania Kościoła należy interpretować w odniesieniu do encykliki *Sollicitudo rei socialis*, w której nauczanie zostało przedstawione jako kategoria niezależna, odwołująca się do wiary i tradycji kościelnej, której podstawowym celem jest wyjaśnianie rzeczywistości według przesłania Ewangelii oraz nauki o doczesnym i transcendentnym powołaniu człowieka – stąd należy do dziedziny teologii moralnej (SRS 41).

Motyw teologiczny zdecydowanie dominuje w pierwszych pięciu numerach *Caritas in veritate* i w kilku następnych (CV 7-9) Teologiczny charakter encykliki wybrzmiewa tam, gdzie jest mowa o współpracy rodziny ludzkiej (CV 5). Fakt, że koncepcja współpracy jest kompozycją czysto teologiczną, potwierdza ponadto wysoki poziom spekulacji teologicznej, np. tam gdzie jest mowa o związkach w obrębie istoty Boga, i gdzie istota Boga zostaje ukazana jako źródło, z którego rodzina ludzka bierze początek (CV 54)²⁰. Motyw teologiczny jest wyartykułowany we fragmencie mówiącym o autentycznym humanizmie (CV 78). Papież Benedykt XVI kończy encyklikę kategoryczną formułą – humanizm, który wyklucza Boga jest humanizmem nieludzkim. Oczywiście, nie chce powiedzieć przez to, że ateści nie są w stanie wnieść pozytywnego wkładu w proces globalizacji. Wskazanie na autentyczny humanizm jest jednak wyrazem głębokiego, osobistego przekonania, że prawda chrześcijańska jest sprawdzoną drogą, prowadzącą do stanu pełni każdego, kto w jej imię z miłości podejmuje działania. Chrześcijańska aksjologia i humanizm otwarty na Absolut są w stanie przywrócić harmonię, ład oraz pomóc w tworzeniu trwałych „form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu ...” (CV 78.) W światopoglądowym gąszczu i pluralizmie często sprzecznych systemów wartości wizja harmonii

²⁰ F. Hengsbach. *Liebe in der Wahrheit – gegen den Kapitalismus nicht stark genug* s. 3: http://www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2009/gegen_kapitalismus.pdf (stan z 23 XI 2009).

i ładu, oparta na chrześcijańskim systemie wartości, jest sprawdzoną drogą osiągnięcia pełni i właściwej optymalizacji form życia.

Również klucz metodologiczny *Caritas in veritate* jest utrzymany w konwencji teologicznej. Według Hengsbacha jest nim autorefleksja wierzących w Boga i otwarcie deklarujących wiarę. Hengsbach, w tym wyakcentowaniu teologii na wysokim stopniu abstrakcji, widzi jednak słaby punkt encykliki. Uważa, że teologia jest zbyt ograniczoną i w skali ogólnoludzkiej zbyt partykularną przestrzenią, by jej językiem i jej kategoriami przemawiać do społeczeństwa planetarnego, aby w jej ramach rozstrzygać o problemach, z którymi zmagają się społeczeństwo globalne, zróżnicowane światopoglądowo i kulturowo. Wielu z krytykujących teologiczny charakter encykliki ujmuje problem w pytaniu: czy kategorie teologiczne wykształtowane na gruncie logiki oraz abstrakcyjnej, wysublimowanej filozofii europejskiej są czytelne poza kręgiem kultury okcydentalnej? Gabriel przypomina z jednej strony, że Kościół katolicki, a więc i teologiczny punkt widzenia głowy Kościoła jest tylko jedną z części w całej mozaice chrześcijaństwa, i jako taki jest tylko jednym z elementów w paście wszystkich religii i wszystkich wyznań, a jako część mozaiki wszystkich religii i wyznań stanowi wycinek całego, globalnego rynku światopoglądowego. Z drugiej jednak strony, Gabriel docenia teologiczny walor encykliki, bo jak twierdzi, metafizyczne odniesienie podkreśla moralną odpowiedzialność wobec procesów globalizacyjnych i ich skutków. Ponadto teologiczny atut encykliki, według Gabriela, wyraża się w tym, że Benedykt XVI podkreśla znaczenie osobistego nawrócenia i moralnej odpowiedzialności i bardziej aniżeli jego poprzednicy ukazuje problemy społeczne, jak globalizacja właśnie w perspektywie religijnej²¹.

Niewątpliwie, papież Benedykt XVI ustawia całą problematykę integralnego rozwoju człowieka w obiektywie teologicznym, prawno-naturalnym, antropologicznym i etycznym. Ta perspektywa antropologii, prawa naturalnego etyki czy teologii nie jest właściwie niczym nowym. Od początku jest obecna w dokumentach społecznych Kościoła. Ich obecność w *Caritas in veritate* utrzymuje encyklikę w nurcie przyjętej konwencji, a papież również w obecnych czasach uważa je za najbardziej właściwą narrację, która lepiej od innych jest w stanie wyrazić przesłanie i dać narzędzia do skutecznej argumentacji. Stąd, z jednej strony można się zastanawiać czy teologiczny i naturalno-prawny wydzźwięk encykliki nie ograniczy jej do tych kręgów kulturowych, w których kategorie wiary i prawa naturalnego są rozpoznawal-

²¹ K. Gabriel. *Konflikt zwischen Moral und Sozialwissenschaften. Über Stärken und Schwächen der Sozialenzyklika von Papst Benedikt XVI*: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/september_09/gastbeitrag_gabriel.pdf (stan z 23 XI 2009).

ne, pozostawiając całą resztę poza. Z drugiej jednak strony zaangażowanie tak silnej argumentacji, jak argumentacja odwołująca się do sumienia zawiera w sobie ogromny potencjał motywacyjny.

Jeżeli Kościół i globalne społeczeństwo czekały na głos papieża w sytuacji społecznej dezorientacji doby kryzysu, to ten głos nie mógł wybrzmieć inaczej, jak teologicznie. W przeciwnym razie nie byłby głosem Benedykta XVI, lecz kogoś innego.

5. Miłość w prawdzie – nowa zasada katolickiej nauki społecznej

Encyklikę rozpoczyna aksjomatyczna konstatacja: miłość w prawdzie „stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości” (CV 1). Miłość jest nazwana „nadzwyczajną siłą. „Prawda” z kolei, o której mowa w tytule, ogólnie odzwierciedla prawdę chrześcijańską. Papież ma na myśli prawdę, „dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia” i która „pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy” (CV 4.) Ale papież ma również na myśli prawdę o Chrystusie, w którym przede wszystkim objawia się miłość Boga do człowieka. Objawienie Boga w osobie Chrystusa odkrywa z kolei prawdę o człowieku, o jego godności i powołaniu (CV 1, 18)²². W tym kontekście Lothar Roos zwraca uwagę na związek pomiędzy „prawdą” a przestrzenią wartości. Prawda wprowadza w przestrzeń autentycznych wartości. Kategoria „prawdy” w *Caritas in veritate* ma chronić społeczeństwo i gospodarkę przed relatywizmem wartości. Benedykt przypomina, że człowiek osiąga „szczęście”, gdy realizuje plan, jaki Bóg przygotował dla niego. W planie Bożym człowiek odkrywa prawdę o sobie, i ta prawda daje mu wolność²³.

Prawda, z którą łączy się miłość, jest „prawdą wiary i rozumu, w odrębności i zarazem współdziałaniu dwóch sfer poznania” (CV 5). „Miłość” należy rozumieć jako siłę uzdalniającą do przemiany rzeczywistości w bardziej ludzką, bardziej spokojną i sprawiedliwą. Tak rozumiana, miłość ma swoje początki w Bogu odwiecznej „miłości i absolutnej prawdzie” (CV 1). Benedykt ukazuje „miłość w prawdzie” jako *nową zasadę* katolickiej nauki społecznej, którą uwiarygodniają dwa kryteria rządzące postępowaniem mo-

²² U. Nothelle-Wildfeuer. *Der anthropologische und ethische Fokus der Globalisierung. Die Grundaussagen der Sozialenzyklika Papst Benedikt XVI. »Caritas in veritate«* s. 4 n.: <http://www.ordosocialis.de/pdf/Nothelle-Wildfeuer/ordo-socialis-Vortrag.pdf> (stan z 23 XI 2009).

²³ L. Roos. *Menschen, Märkte und Moral. Die Botschaft der Enzyklika »Caritas in veritate«*. „Kirche und Gesellschaft” Nr. 362 s. 4.

ralnym: *sprawiedliwość i dobro wspólne* (CV 6)²⁴. By dobro wspólne i sprawiedliwości zdołały przenikać społeczeństwo planetarne, musi nastąpić właściwa redystrybucja bogactw, zwalczenia głodu, spadek bezrobocia, odejście od konsumpcyjnego stylu życia, uważa papież. Musi też rozwinąć się nowa koncepcja przedsiębiorstwa oraz nastąpić przebudowa systemów finansowych. Benedykt XVI zachęca do poszukiwania alternatywnych źródeł energii, popiera pomoc umożliwiającą rozwój krajom słabszym według przejrzystych motywów i reguł oraz rozwój idei światowej władzy politycznej ukierunkowanej na dobro wspólne²⁵.

5.1 Miłość - sprawiedliwość

Papież rozwija motyw związku miłości i sprawiedliwości: „*miłość jest większa od sprawiedliwości*, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś *mojego* drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest *jego*, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa. Nie mogę drugiemu »dać« czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy” (CV 6). Sprawiedliwość zatem stanowi konieczny warunek miłości, jest jej inicjalnym stadium, stałym czynnikiem korygującym i uwiarygodniającym miłość. Bez sprawiedliwości miłość nie ma szansy zaistnienia, a bez ustawicznego redefiniowania się w świetle wymagań sprawiedliwości, miłość nie jest w stanie trwać. Paralelny charakter sprawiedliwości i miłości sprawia, że ta druga nie popada w sentymentalizm, lecz jest osadzona na fundamencie realizmu. Sprawiedliwość jest ukazana jako czynnik urealnijający miłość. Pomimo jednak tak bliskiego związku, a wręcz bliskiej zależności pomiędzy sprawiedliwością a miłością, każda zachowuje własną autonomię. Benedykt XVI ujmuje miłość i sprawiedliwość równolegle, ale jasno rozgranicza obowiązki sprawiedliwości od gestów miłości. Obowiązku sprawiedliwości nie można sprowadzać do kategorii daru ani traktować jako dar.

W społecznym nauczaniu Kościoła kategoria miłości społecznej pojawia się w encyklice Ojca Świętego Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931), jako regulatywna zasada gospodarki, wolnej konkurencji i rynku. Miłość społeczna jest ukazana jako czynnik komplementarny dla sprawiedliwości społecznej (QA 88)²⁶. Rozważając *Caritas in veritate* w tradycyjnym nurcie społecznego nauczania Kościoła, należy zakładać, że papież Benedykt XVI, pisząc o „miłości w prawdzie”, ma na myśli właśnie miłość społeczną. Według Roosa

²⁴ Hengsbach. *Liebe in der Wahrheit – gegen den Kapitalismus nicht stark genug* s. 1.

²⁵ Remele, jw.

²⁶ Na ten temat: Jan Paweł II. *Dives in misericordia* (1980).

ukazana przez Ojca Świętego sprawiedliwość, jako pierwsza droga miłości, zakłada uznanie i szacunek dla fundamentalnych praw jednostek i narodów (CV 6). Wolność silniejszego jest wtedy prawdziwa, gdy silniejszy respektuje wolność słabszego, gdy słabszy ma przestrzeń życiową i czuje się wolny wobec silniejszego. Tradycyjnym rodzajem sprawiedliwości papież przeciwstawia antropologiczną narrację na temat rynku, który jest ukazany przede wszystkim jako spotkanie osób (CV 35)²⁷.

Wprawdzie sama w sobie miłość nie stanowi *stricte* zasady społecznej, niemniej, jak czytamy w *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*, „powinna być na nowo postrzegana, w jej najgłębszym, autentycznym sensie, jako *najwyższe i uniwersalne kryterium całej etyki społecznej*”²⁸, ponieważ, jak naucza Jan XXIII, jest źródłem autentycznej wolności, sprawiedliwości i prawdy. Według Akwinaty i Augustyna miłość społeczna ustawia hierarchię obowiązków w odniesieniu do dostępnych dóbr, by na tym samym poziomie wartości dobro wspólne było traktowane wyżej niż dobro jednostki. Miłość społeczna jest skonsolidowaną gotowością, sprawnością (*habitus*) myślenia i działania wpływającego z troski o wspólnotę i o jej dobro – w równym stopniu zarówno dobro jednostek, jak i grup²⁹.

Miłość jest czymś więcej aniżeli tylko słuszością, dotrzymaniem zasad umowy, jakimś określonym *fairness*. Nell-Breuning uważa, że w przypadku sprawiedliwości *Gerechtigkeit* chodzi o *richtig*, czyli o coś, o czym możemy powiedzieć, że jest właściwe³⁰. Według J. Messnera sprawiedliwość jest warunkiem pokoju i ładu społecznego, który określa konieczne minimum ładu w społeczeństwie. Obowiązki sprawiedliwości przekładają się na konkretne prawa i dotyczą zewnętrznych postaw³¹. Z miłością jest inaczej. Miłość jest kategorią o wiele bardziej osobistą, niż instrumentalna sprawiedliwość. Kierują nią silniejsze i głębsze motywy. Sprawiedliwość w każdym z jej wariantów ma charakter funkcjonalny, jest środkiem, służy określonym celom, zapobiega, gwarantuje, uprzedza, przewiduje. Miłość natomiast jest kategorią habitualną, cechą osoby i osobowości. W tym znaczeniu jest uprzednia i autonomiczna wobec sprawiedliwości, przekracza sprawiedliwość i kieruje się zupełnie inną logiką. Dla Nell-Breuninga miłość to wartość, która nie tyle ubogaca i czyni bardziej przyjemnym ludzkie życie, ale sprawia, że człowiek w ogóle odkrywa wartość życia. Dzięki miłości ludzka monada bezintere-

²⁷ Roos, jw. s. 8.

²⁸ KKNS 204.

²⁹ Messner, jw. s. 398 n.

³⁰ Nell-Breuning. *Gerechtigkeit und Freiheit* s. 357.

³¹ Messner, jw. s. 397 n.

sownie otwiera się na innych, zespala cele, itd.³² Stąd też sprawiedliwość w zakresie stosunków międzyludzkich musi być poddana *dogłębnej korekcie* przez miłość³³. Bez tej ustawicznej, dogłębnej korekty sprawiedliwość może przeobrazić się w niesprawiedliwość: *summum ius – summa iniuria*³⁴. Roos zaznacza, że sprawiedliwość, jako pierwsza droga miłości, zakłada uznanie i szacunek dla fundamentalnych praw jednostek i narodów (CV 6).

5.2 Uniwersalne prawo moralne

W obu encyklikach *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* Benedykt XVI odwołuje się do scholastycznej koncepcji ekonomii i prawa naturalnego: „We wszystkich kulturach występują szczególne i różnorodne zbieżności etyczne, będące wyrazem tej samej natury ludzkiej upragnionej przez Stwórcę, które mądrość etyczna ludzkości nazywa prawem naturalnym (...). Nie pozwala wielokształtnemu pluralizmowi różnych kultur odstępować od wspólnego poszukiwania prawdy, dobra i Boga. Dlatego zgoda na akceptację tego prawa wpisanego w sercach ludzkich stanowi przesłankę wszelkiej konstruktywnej współpracy społecznej” (CV 59.) Papież Benedykt XVI ujmuje uniwersalne prawo moralne według formuły Piusa XII *duplex ordo cognitionis*, według której zasady prawa naturalnego i prawdy objawienia nie są sobie przeciwstawne, lecz obie mają źródło w Bogu (Przemówienie radiowe z 1941 r.)³⁵. Ten podwójny porządek poznawania za pomocą rozumu i wiary był od początku przyjętym kierunkiem argumentacji w katolickiej nauce społecznej.

W swej pierwszej encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI zaznaczył, że argumentacja katolickiej nauki społecznej opiera się na rozumie i na prawie naturalnym, a zatem na dwu źródłach, które są wspólne dla każdego człowieka i rozpoznawalne przez każdego. *Miłość w prawdzie* odnosi się do prawdy zawartej w naturalnym prawie moralnym oraz do prawdy, ukazanej w objawieniu, przekazanym w Biblii i w tradycji chrześcijańskiej. Roos uważa, że nie ma sprzeczności w tym, że katolicka nauka społeczna pozostaje zakorzeniona w wierze, a jednocześnie odnosi się do wszystkich ludzi dobrej woli³⁶. Z tą opinią częściowo nie zgadza się Gabriel, który sądzi, że podobnie jak w przypadku argumentacji teologicznej, tak w przypadku uniwersalnego prawa moralnego Kościół katolicki jest tylko jedną z części w całej mozaice chrześcijaństwa. Jako jedna część chrześcijaństwa jest częścią w jeszcze

³² Nell-Breuning. *Gerechtigkeit und Freiheit* s. 26.

³³ DM 14.

³⁴ DM 12.

³⁵ Roos, jw. s. 6.

³⁶ Tamże s. 7.

szerszym zbiorze wszystkich religii i wyznań. Jako część mozaiki wszystkich religii i wyznań zajmuje jeszcze mniejszą pozycję na globalnym rynku światopoglądowym. Gabriel wskazuje, że przy pomocy prawa naturalnego papież przeskakuje ten potrójny próg katolicyzm-chrześcijaństwo – religie świata – globalna całość światopoglądowa. Prawo naturalne, uważa, nie jest wystarczającą kategorią, dzięki której można zrobić taki krok. Przypomina też, że swojego czasu J. Ratzinger, jako profesor akademicki, w dialogu z J. Habermasem wielokrotnie krytycznie wypowiadał się na temat prawa naturalnego. Współcześnie religie przejawiają tendencje do wycofywania się ze sfery politycznej w sferę publiczną, dodaje Gabriel. Tam jednak, gdzie papież zachęca do tworzenia światowej władzy politycznej, mocno teologicznie zabarwiona zasada *miłości w prawdzie* staje się w kryterium różnicującym religie i nabiera cech fundamentalizmu³⁷.

Nie sposób nie zgodzić się z ewidentnym faktem, na jaki wskazuje Gabriel, mianowicie, że Kościół katolicki w istocie ma do pokonania potrójny próg (katolicyzm-chrześcijaństwo; chrześcijaństwo-religia; religia-globalny światopogląd), i że jest wycinkiem w globalnej mozaice światopoglądów. Nie dostrzega innego faktu, mianowicie że Kościół katolicki z uwagi na scentralizowaną strukturę i spójną doktrynę jest wprawdzie tylko jednym elementem, lecz jednym z najbardziej liczących się i najbardziej rozpoznawalnych elementów, nawet w tak ogromnym zbiorze, jak globalna mozaika światopoglądowa. Osoba Biskupa Rzymu, jest instytucją samą w sobie. Jeżeli chodzi o autorytet moralny, jest jednym z najbardziej identyfikowalnych globalnie symboli. Podobnie, jak Dalaj Lama czy abp D. Tutu. Autorytet tak Biskupa Rzymu, podobnie jak moralny autorytet Dalaj Lamy czy południowoafrykańskiego abpa Tutu nie wynika do końca z faktu, że każdy z nich jest liderem konkretnej afiliacji religijnej, lecz z powszechnego uznania, ponieważ dla społeczeństwa ostatnich dekad każdy z wymienionych uosabia wartości przekraczające instytucje, które reprezentują, czy na czele której stoją. Stąd Jan Paweł II, abp Tutu, Dalaj Lama i Benedykt XVI są autorytetami ponad instytucjonalnymi i wskazania, jakie podaje każdy z nich przede wszystkim są głosem autorytetu, a nie stanowiskiem instytucji. R. Marx uważa, że w stosowanym przez papieża Benedykta XVI pojęciu prawa naturalnego chodzi o podkreślenie, że wrodzone prawa ludzkie zostały wpisane w nadaną przez Boga i wspólną każdemu człowiekowi naturę ludzką, a w związku z tym nie podlegają ograniczeniom ani ze strony społeczeństwa, ani ze strony państwa³⁸. Są to prawa

³⁷ Gabriel, jw.

³⁸ Marx, jw.

uniwersalne, ponadhistoryczne, przedspołeczne, przedpaństwowe, których podmiotem jest każdy człowiek, zawsze i w każdych warunkach.

W kontekście dyskusji nad tym, czy prawo naturalne jest kategorią na tyle czytelną, że może przemawiać do świadomości społeczeństwa świata, należy zwrócić uwagę również na inny aspekt. Encyklika jest adresowana do odbiorcy zbiorowego. Pierwszymi spośród wyszczególnionych w tytule odbiorców nie jest globalne społeczeństwo, ale *wszyscy ludzie dobrej woli*. Przede wszystkim są wymienieni biskupi, następnie prezbiterzy i diakoni, osoby konsekrowane, wierni świeccy i wszyscy ludzie dobrej woli. Kategoria *wszystkich ludzi* pojawia się dopiero na końcu. W tytule encykliki są wyszczególnione kręgi odbiorców, odpowiadające hierarchicznej strukturze Kościoła katolickiego. Z założenia „dobra wola” oznacza przyjęcie w dobrej wierze intencji autora encykliki. W tym wypadku chodzi o uniwersalną normę etyczną, wyrastającą z prawa naturalnego, które jest uniwersalną zdolnością rozpoznawania dobra, wpisaną w możliwości poznawcze każdego człowieka.

5. 3 Miłość - dobro wspólne

Drugim kryterium obok sprawiedliwości, na które wskazuje Benedykt XVI jako na praktyczny sposób urzeczywistniania miłości, jest dobro wspólne. Dobro wspólne jest tym, czego domaga się sprawiedliwość i miłość. „Pragnienie dobra wspólnego i działanie na jego rzecz stanowi wymóg sprawiedliwości i miłości” (CV 7). Papież wyjaśnia też, na czym polega działanie ukierunkowane na dobro wspólne i jakich zakresów dotyczy. „Angażowanie się na rzecz dobra wspólnego oznacza z jednej strony otoczenie troską, a z drugiej wykorzystanie zespołu instytucji tworzących w wymiarze prawnym, cywilnym, politycznym i kulturalnym strukturę życia społecznego, które w ten sposób przyjmuje kształt *pólis*, miasta” (CV 7). Chodzi zatem o ukształtowanie współżycia w społeczeństwie, które przejawia się we wzmocnieniu i ochronie wszystkich instytucji życia społecznego. Przestrzenią dobra wspólnego jest społeczno-prawny ład w strukturze politycznej, której papież nie identyfikuje z państwem narodowym, lecz pozostaje przy ogólnej kategorii *pólis*. To pozostawanie na poziomie abstrakcyjnej *pólis* nie jest bez znaczenia, ponieważ może ona odnosić się zarówno do państwa, jak i do szerszej struktury organizacyjnej, obejmującej nawet społeczeństwo globalne. *Caritas in veritate* rozciąga dobro wspólne na płaszczyznę globalną. Dobro wspólne, dobro „jednostek, rodzin, grup” zakłada troskę o struktury i instytucje życia społecznego, politycznego, obywatelskiego, prawnego, kulturalnego. W dobie globalizacji podmiotem dobra wspólnego jest rodzina ludzka. Jest to tradycyjna teoria dobra wspólnego, którą Benedykt XVI uzupełnia o element antropologii i eschatologii.

W kontekście dobra wspólnego miłość odgrywa rolę *spiritus movens*, stanowiąc inspirację dla działań. Odnosząc narrację na temat dobra wspólnego w *Caritas in veritate* do tego, co na temat natury dobra wspólnego pisze Nell-Breuning, można stwierdzić, że *Caritas in veritate* traktuje dobro wspólne funkcjonalnie i teleologicznie, nie zaś ontycznie, jak jest traktowane w tradycji dominikańskiej³⁹. Z treści encykliki wynika, że Ojciec Święty nie traktuje dobra wspólnego ontycznie, jako celu samego dla siebie, lecz funkcjonalnie. Dobro wspólne służy, jako narzędzie kształtowania współżycia w społeczeństwie, zaprowadzaniu ładu społecznego poprzez silne i trwałe instytucje życia społecznego, ponieważ celem jest „powszechne miasto Boże”. W dobie globalizacji, kiedy procesy gospodarcze stają się procesami transnarodowymi, uwolnionymi spod kurateli państw narodowych, dobro wspólnego, jak i zaangażowania na jego rzecz nie można ograniczać do państw czy regionów, lecz jedno i drugie musi obejmować społeczność globalną. Dobro wspólne powinno obejmować całą rodzinę ludzką, czyli „wspólnoty ludów i narodów” w celu zaprowadzenia jedności i pokoju „w mieście człowieka, kształtując je w pewnej mierze jako antycypację i zapowiedź miasta Bożego bez barier” (CV 7). Odniesieniem dla dobra wspólnego w formie, w jakiej zostaje przedstawione w *Caritas in veritate* może być, jak wskazuje Roos, antycypacja – *adumbratio* „nowej ziemi i nowego nieba” (GS 39; CV 7) jako wzorca w kształtowaniu przemijającej *polis*.

Papież wskazuje na związek miłości i dobra wspólnego. Miłość jest czynnikiem nieodzownym na instytucjonalnej, politycznej drodze miłości bliźniego. Działania oparte na tak pojętej miłości są najważniejsze, ponieważ przyczyniają się do wznoszenia „powszechnego miasta Bożego, do którego dążą dzieje rodziny ludzkiej” (CV 7)⁴⁰. Benedykt XVI eskaluje miłość bliźniego na poziom instytucjonalny, polityczny, a narzędziem do tego są zasady społeczne *pomocniczości i solidarności*.

6. Logika daru

Strukturalne konsekwencje teologiczno-filozoficznej antropologii Ojca Świętego są zawarte w stwierdzeniu *ekonomia darmości* (CV 38). Sprawiedliwość wymienna znajduje swe dopełnienie w miłości, która w encyklice implikuje *logikę daru*⁴¹. Postulowana *zasada darmości* jest bliska

³⁹ Nell-Breuning. *Gerechtigkeit und Freiheit* s. 43.

⁴⁰ U. Nothelle-Wildfeuer. *Logik des Schenkens*. „Rheinischer Merkur” 2009 Nr. 28 s. 23.

⁴¹ U. Nothelle-Wildfeuer *Der anthropologische und ethische Fokus der Globalisierung. Die Grundaussagen der Sozialenzyklika Papst Benedikt XVI. »Caritas in veritate«* s. 6. : <http://>

miłości społecznej. Nie jest jednak zasadą, lecz wartością, która urzeczywistnia się przez braterstwo, nazywane solidarnością. W kontekście *zasady darmości* papież pisze o „cywilizacji ekonomii”. „Logika daru” wyprowadza ekonomię ze sztywnych ram racjonalizmu opartego na zasadzie czystego zysku. Darmowość może kojarzyć się z altruizmem czy działaniem charytatywnym. Niemniej logikę daru można interpretować w szerszej perspektywie katolickiej nauki społecznej.

Ta szersza interpretacja jest konsekwencją aksjomatu powszechnego, przeznaczeniem dóbr oraz wyrasta z organicznej koncepcji gospodarki. Powszechne przeznaczenie dóbr podkreśla priorytet prawa do życia wobec instytucji własności i prawa do własności. Organiczna koncepcja gospodarki obala dogmat liberalny o naturalnych prawach gospodarki – wolnej konkurencji i rynku, ukazując gospodarkę jako przestrzeń skondensowanych działań ludzkich. Jej kierunek, priorytety i cele nie są zdeterminowane prawem naturalnym, lecz wynikają z konkretnych decyzji. W katolickiej nauce społecznej podkreśla się kulturowy i funkcjonalny wymiar gospodarki. Sens gospodarki z perspektywy katolickiej nauki społecznej dobrze oddają dwie definicje W. Sombarta i F. Gottl-Ottlilienfelda. Według historyczno-ekonomicznej koncepcji Sombarta gospodarka jest „przejawem kultury ludzkiej ukierunkowanej na zabezpieczenie egzystencji”, jest „stawaniem się”, „urzeczywistnianiem” (*Geschehen*). Stanowi dynamiczny akt kultury ukierunkowany na zabezpieczenie potrzeb egzystencjalnych ludzi⁴². Istota gospodarki, według Gottl-Ottlilienfelda, wyraża się w takim „ukształtowaniu współżycia międzyludzkiego, które umożliwia zachowanie harmonii pomiędzy zakresem potrzeb, a ich zaspokojeniem”. Dla Sombarta gospodarka jest przejawem kultury. Gottl-Ottlilienfeld skupia się na jej funkcjonalnym i teleologicznym wymiarze – gospodarka jest procesem społecznym, zorientowanym na zachowanie równowagi pomiędzy zakresem potrzeb, a ich zabezpieczeniem. Natomiast jej podmiotem są kooperujące jednostki – społeczeństwo⁴³. Gospodarka to jedna z form manifestacji kultury ludzkiej, w którą jest wpisana celowość.

Skoro gospodarka jest przestrzenią kultury, skoro jest oparta na wolnych wyborach, a w jej naturę wpisane są cele fundamentalne dla egzystencji ludzkiej, to nie ma powodów, uważa Benedykt XVI, dla których nie miała by być przestrzenią przyjaźni, zaufania i więzi. W kontekście integralnego rozwoju, który ma obejmować społeczeństwo całej planety, bardziej niż kiedykolwiek

www.ordosocialis.de/pdf/Nothelle-Wildfeuer/ordo-socialis-Vortrag.pdf (stan z 23 XI 2009).

⁴² O. von Nell-Breuning. *Wirtschaft und Gesellschaft heute*. Bd.1: *Grundfragen*. Freiburg i. Br. 1956 s. 171.

⁴³ Nell-Breuning. *Gerechtigkeit und Freiheit* s. 153.

ważnym elementem życia gospodarczego staje się przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność. Ojciec Święty idzie krok dalej i pisze o zasadzie darmo-wości oraz o logice daru jako wyrazach globalnej solidarności. Papież nie postrzega darmo-wości i daru jako komponentów pewnego *extremum*, lecz ukazuje je jako składniki normalnego procesu ekonomicznego. Dar i postawa daru jest naturalnym odruchem człowieka, uważa papież. Nie ma zatem powodów, dla których odruch ten nie miałby występować w relacjach ekonomicznych. Darmowość i logika daru stanowią ekonomiczne przełożenie miłości w prawdzie (CV 36-38). Owszem, darmo-wość nie jest zasadą społeczną, niemniej papież widzi w niej współczesne oblicze miłości społecznej, opisanej przez Piusa XI. Logika daru jest współczesnym przełożeniem miłości społecznej, która ma przenikać relacje ekonomiczne. Na rynku, pisze papież, otworzyły się przestrzenie dla działalności ekonomicznej, realizowanej przez podmioty, „które w sposób wolny decydują się opierać swoją działalność na zasadach odmiennych od zasady czystego zysku, nie rezygnując jednakże z wytwarzania wartości ekonomicznej” (CV 37). Papież widzi potrzebę, by rynek stał się przestrzenią działalności ekonomicznej takich podmiotów. Z uznaniem wypowiada się na temat konsorcjów i przedsiębiorstw, które obok zysku rynkowego służą „wzajemnej pomocy i celom społecznym” (CV 38).

Gospodarka jest tylko jednym z pięciu subsystemów obok państwa, religii, nauki i rodziny składających się na byt społeczny⁴⁴. Stąd nie powinna domino-wać, stawać się polem antagonizmów i tarć, lecz być integralnie wkompono-wana w cały system, ponieważ „jej celem jest *dążenie do dobra wspólnego*” (CV 36). Nic też nie przemawia za tym, by logika rynkowa mogła wystarczyć za panaceum na problemy społeczne, bądź by była w stanie pełnić funkcję regulatora stosunków społecznych. Ekonomia jest cyklem technologicznych procesów wytwarzania, przestrzenią instrumentalną i kategorią funkcjonalną, która sama z siebie nie jest zdolna generować zasad mogących ją regulować, podobnie jak demokracja polityczna. Ekonomia i rynek stanowią przestrzeń kształtowalną, są zawsze osadzone w konkretnych warunkach kulturowych i dlatego potrzebują określonej strategii i regulacji, którą Nell-Breuning nazywa polityką gospodarczą – *Wirtschaftspolitik*. Nie chodzi tu o podporząd-kowanie gospodarki polityce, jak miało to miejsce w gospodarce centralnie zarządzanej, ale o strategię i o priorytety, które pomogą przywrócić gospodarce jej właściwą rolę. W kontekście strategii gospodarczej Benedykt XVI pisze *expressis verbis* o sprawiedliwości osiąganey przez redystrybucję dóbr.

⁴⁴ A. Anzenbacher. *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. Paderborn 1998 s. 43 nn.

Należy jednak sądzić, że pisząc o redystrybucji papież ma na myśli szerszą strategię gospodarczą: planowanie, określanie priorytetów produkcji, kształtowanie postaw konsumpcyjnych itd. Przywracając ekonomii jej właściwe miejsce, papież obala dogmat liberalizmu o rynku jako osi procesów społecznych, i o ekonomii jako dominującym czynnikiem regulującym w społeczeństwie. To, co deformuje ekonomię i rynek, czyniąc z nich symbole dominacji, to egoizm, ideologie i zaślepiiony umysł ludzki.

7. Globalizacja

Nowym akcentem, jaki pojawia się w encyklice Benedykta XVI, jest globalizacja oraz uznanie *Populorum progressio* za *Rerum novarum* współczesności. Encyklika Leona XIII zainicjowała społeczny dyskurs Kościoła, ponieważ jej autor jasno odniósł się do palącego wówczas problemu proletariatu i praw robotników. Wczesny kapitalizm i kwestia robotnicza w czasach Leona XIII stanowiły najważniejszy problem społeczny, stąd i największe społeczne wyzwanie dla Kościoła. Papież Leon XIII zmierzył się z tym wyzwaniem i ukształtował profil katolickiej nauki społecznej, rozwijany przez następców. Ten początkowy profil zaczął się zmieniać po ogłoszeniu dwu encyklik: *Pacem in terris* (1963) – o zagrożonym pokoju globalnym i *Populorum progressio* (1967) – o integralnym rozwoju wszystkich ludów. Oznaczało to, że w latach sześćdziesiątych XX w. nastąpiła reorientacja katolickiej nauki społecznej. Jeszcze w *Mater et Magistra* (1961) problemy społeczne są problemami gospodarczymi, a gospodarka jest działaniem w granicach państw narodowych. *Pacem in terris* postrzega problemy pokoju w kontekście globalnym, podobnie jak *Populorum progressio* globalnie ujmuje rozwój. Lata sześćdziesiąte ubiegłego stulecia są zatem czasem rodzenia się świadomości globalnej, gdzie „globalizacja” nie funkcjonuje jeszcze jako odrębne pojęcie. *Caritas in veritate* zostaje ogłoszona, gdy globalizacja jest od lat powszechnie stosowanym terminem, a jej skutki dają o sobie znać nie tylko w polityce, ale i w gospodarce w kulturze, nauce, technice i mentalności. Ojciec Święty Benedykt XVI kontynuuje zatem linię zapoczątkowaną przez Pawła VI i w jakimś stopniu przez Jana XXIII.

Globalizacja nie jest też postrzegana jako zjawisko wyłącznie społecznoekonomiczne. Papież pisze, że jest to proces wielowymiarowy i wielostronny, dlatego musi być postrzegana w całej swej złożoności (CV 42). Okoliczności ogłoszenia encykliki *Caritas in veritate* w przeddzień szczytu G8 w L'Aquila wskazują na troskę papieża o kierunki procesów globalizacji. Papież widzi w globalizacji głęboko ludzką przestrzeń, którą należy kształtować według określonych war-

tości. Ocena etyczna globalizacji w *Caritas in veritate* przypomina ocenę dziewiętnastowiecznej industrializacji, kapitalizmu i gospodarki kapitalistycznej na początku dwudziestego wieku⁴⁵. Papież pisze, że globalizacja sama w sobie jest etycznie indyferentna. Jest tylko nową, obejmująca cały glob perspektywą postrzegania świata i występujących w nim problemów. Zmianę, jaką wnosi, jest ogólna perspektywa, geograficzne rozszerzenie horyzontu postrzegania i rozumienia, które sprzyjają zbliżeniu i przenikaniu się kultur. Globalizacja kreuje nowe ramy, które należy wypełnić treścią. Zmiany, jakie generuje, nie są niczym nowym. Przed pięciuset laty odkrycia Kopernika i Kolumba zmieniły wyobrażenie o świecie, o jego kształcie, natychmiast poszerzyły horyzont, odsłaniając nowe możliwości. Podobną zmianę do wyżej wymienionej spowodowało upowszechnienie internetu, gdzie obok realnej pojawiła się alternatywna przestrzeń cyberprzestrzenna. Globalizacja spowodowała, że na ziemi teoretycznie nie pozostał żaden obszar nieobjęty tym procesem. Etyczny charakter tych działań zależy jednak od człowieka. Dlatego, by globalizacja stała się szansą, a nie zagrożeniem, musi być kształtowana według przyjętych priorytetów, tak jak konieczność kształtowania gospodarki kapitalistycznej widział Pius XI. Globalizacja jest rzeczywistością ludzi, dlatego należy ją kształtować, „aby kierunek kulturowy procesu integracji planetarnej miał charakter personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na transcendencję” (CV 42). Moralną winą byłoby nieuczestniczenie w tym, co nadaje globalizacji jej prawdziwie ludzkie oblicze.

W sensie węższym Benedykt XVI nie zajmuje się jednak globalizacją jako fenomenem ekonomicznym. Papieża interesuje raczej etyczno-antropologiczne przełożenie globalizacji i jej wymiar teologiczny. Kościół nie neguje globalizacji, ponieważ jej źródło znajduje się w duchowej konstrukcji człowieka. Moralne pragnienie braterstwa wyraża wewnętrzną potrzebę wspólnoty, ukierunkowaną na całą ludzkość. Ta potrzeba wspólnoty potwierdza i uznaje rasę ludzi jako jedną rodzinę. W roli prekursora globalizacji Ojciec Święty widzi Kościół. Globalny charakter Kościoła wynika przede wszystkim z katolickiej antropologii, którą jest uniwersalna wizja człowieka i ludzkości⁴⁶. Globalność Kościoła wyraża też powszechny charakter jego misji.

7.1 Global government czy global governance?

Jednym z najbardziej spornych fragmentów encykliki jest ten, który został poświęcony światowej władzy politycznej. Kontrowersje, jakie pojawiły się

⁴⁵ *Die »Kölner Richtlinien«*. Zur sozialen Verständigung. „Wirtschafts- und sozialpolitische Flugschriften” 1929 Nr. 1 s. 9-12.

⁴⁶ I. Kenneally. *Benedict XVI*. „Economist” : First Things (21 VIII 2009): <http://www.firstthings.com/onthesquare/2009/08/pope-benedict-xvi-economist> (stan z 23 XI 2009.)

w kontekście tego postulatu, mogą wynikać z subiektywnych interpretacji idei przedstawionej w encyklice. Sceptycznie do koncepcji światowej władzy politycznej odnosi się między innymi Michael Novak, który uważa, że zamiast powoływania centralnego, globalnego ośrodka władzy bardziej właściwe byłoby utrzymanie większej ilości ośrodków decyzyjnych, o bardziej ograniczonych kompetencjach⁴⁷. Jest on wyrazicielem opinii częściej w liberalnym społeczeństwie amerykańskim. Opinie pochodzące głównie od pragmatyków, związanych ze sferą finansów w opisaną przez papieża koncepcji światowej władzy politycznej, widzą zielone światło do tworzenia globalnego rządu – *global government*. Krytyka koncepcji globalnej władzy jest podyktowana sceptycznym podejściem wobec tworzenia trwałych struktur instytucjonalnych na wzór państwa. Papież wprowadziłby wyszczególnia zasady, na jakich miałyby się opierać światowa władza polityczna. Są nimi: solidarność, pomocniczość i dobro wspólne. Czy jednak są to kryteria będące w stanie ograniczyć tak ogromny aglomerat jak globalny rząd, pyta Novak⁴⁸. Idea globalnej władzy jako odpowiedź na problemy o zasięgu ponadnarodowym nie jest niczym nowym. Immanuel Kant wskazywał na konieczność ustanowienia władzy globalnej, mając na myśli międzynarodowy związek pokoju, w celu utrzymania i ochrony wolności państw. O. Höffe w kontekście globalizacji rozwija współczesną ideę światowego państwa *Weltstaat*. Höffe uważa też, że konieczność powstania państwa światowego jest podyktowana racjami technicznymi, strategicznymi i moralnymi. Powołanie do istnienia takiej struktury jak globalne państwo to jedyny sposób, by rządy państw narodowych były w stanie urzeczywistniać swe funkcje⁴⁹.

Kategorię światowej władzy politycznej wprowadził do dyskursu katolickiej nauki społecznej Jan XXIII w *Pacem in terris*, gdzie pisze o strukturze władzy politycznej, która jest realizowana w ramach subsydiarnie ukształtowanej wspólnoty państw (PT 138) Ideę globalnej władzy światowej, przedstawionej w *Caritas in veritate* (CV 67), można i należy interpretować w kontekście wypowiedzi papieża na temat moralnego charakteru działalności gospodarczej. Pisząc o gospodarce, jako przestrzeni moralnej, papież przede wszystkim przywraca jej oryginalne znaczenie, wypaczone przez wy-

⁴⁷ „I like limited government. I would much prefer to have many limited governments than one overriding authority”. W: R. Donadio, L. Goodstein. *Pope Urges Forming New World Economy Order to Work for the Common Good*. „New York Times” 8 VII 2009) (New York Edition) s. 12.

⁴⁸ M. Novak. *Pope Benedict XVI's Caritas: First Things* (17 VII 2009) <http://www.firstthings.com/onthesquare/2009/08/pope-benedict-xvis-caritas-1> (stan z 23 XI 2009).

⁴⁹ K. Stüwe. *Global Governance. Die Neue Ordnung*. „Rheinischer Merkur” 16 VII 2009.

specjalizowaną technikę rynkową. Podobnie postrzegał gospodarkę ojciec ekonomii klasycznej A. Smith, który traktował dyskurs o gospodarce jako dyskurs z zakresu filozofii moralnej.

Postulat ustanowienia światowej władzy politycznej w *Caritas in veritate* wynika przede wszystkim z troski o integralny, globalny rozwój. Jest odpowiedzią na skomplikowaną sytuację, gdzie „działalność ekonomiczna nie jest ograniczona terytorialnie, podczas gdy rządy nadal sprawują władzę przede wszystkim na poziomie lokalnym” (CV 37.) Idea globalnej władzy nie koncentruje się na organizacji, strukturach i hierarchii. U jej źródeł leży koncepcja symetrii pomiędzy gospodarką a prawem. Papież uważa, że gospodarka nie może realizować się w przestrzeni nieobjętej prawem, ponieważ jest procesem, który urzeczywistnia się w konkretnym systemie społeczno-prawnym. Dziewiętnastowieczny rynek pracy stał się miejscem wyzysku, ponieważ na pierwszym etapie urynkowania nie istniało jeszcze prawo zdolne stymulować politykę społeczną, społecznie temperować kapitał oraz ingerować w warunki umowy o pracę. Brak skutecznego prawa oznaczał brak symetrii pomiędzy procesem gospodarczym a normami regulującymi. Równowaga zaistniała dopiero na drugim etapie urynkowania, po pierwszej wojnie światowej i utrzymała się do połowy lat siedemdziesiątych. Do kolejnej asymetrii doszło w latach siedemdziesiątych, odkąd kapitał pokonał granice państw narodowych i zaczął swobodnie przemieszczać się w przestrzeni planetarnej, uwalniając działalność ekonomiczną z ograniczeń narzuconych przez prawodawstwo państw narodowych. Przywrócenie utraconej symetrii wymaga ustanowienia prawa zdolnego w skali globu regulować geograficznie uwolniony kapitał i gospodarkę.

Papież, pisząc o światowej władzy politycznej, ma na myśli ramy prawne. Nie wypowiada się w kwestii konkretnych, technicznych rozstrzygnięć. Nie myśli w kategoriach: „instytucji” „hierarchii” „rządu światowego”, ale w kategoriach: „ładu”, „pomocniczości” i „pilotowania” gospodarki w takiej przestrzeni, w jakiej się ona porusza – w przestrzeni globalnej. Kategorie, jak: „solidarność”, „pomocniczość” czy „ład” są dowodem na to, że idea globalnej władzy państwowej nie sprowadza się do idei *global government*, lecz jest bliska idei *global governance*⁵⁰. *Global government* oznacza bowiem działanie rządu oparte na prawie i państwowym monopolu przymusu. Kategorie *governance* natomiast odnosi się do różnych form sterowania procesami, obejmującymi zakres od nieformalnych umów aż po formalne instytucje wyposażone w instrumenty siłowej realizacji swoich decyzji⁵¹. Z treści encykliki

⁵⁰ Stüwe, jw.

⁵¹ S. Fel. *Status nowych aktorów procesów globalizacyjnych w perspektywie »global governance«*. W: *Nowa ekonomia a społeczeństwo*. Red. S. Partycki. Lublin 2006 s. 291-298.

wynika, że wizji Ojca Świętego zdecydowanie bliższy jest wariant *governance*. Chodzi w nim o zasady odpowiedzialności, które można zaaplikować na płaszczyźnie ogólnoplanetarnej. Zasadniczym celem światowej władzy politycznej to jest, by nie istniał na ziemi obszar nieobjęty jednolitym prawem, by problemy o charakterze ogólnoplanetarnym były jednolicie, równomiernie rozwiązywane w wymiarze globalnym.

Obok czynników ekonomicznych, uzasadniających istnienie takiej struktury, jak światowa władza polityczna, papież wymienia: pełne rozbrojenie, dystrybucję żywności, pokój, odpowiedzialność za środowisko, kontrolę ruchów migracyjnych (CV 67). W *Caritas in veritate* zmienia się konfiguracja prostej symetrii *ekonomia – prawo*. Globalne prawo musi obejmować, oprócz globalnej ekonomii, również globalną politykę społeczną i pokojową, nadto globalną ekologię i regulować globalnym rozmieszczeniem ludności. Współczesny ogólnoplanetarny kontekst domaga się prawa skutecznie zwalczającego terroryzm, emisję CO². Postulat światowej władzy politycznej to apel o nową formę organizacji rynku, państwa i społeczeństwa w warunkach powszechnej globalizacji, która przenika wszystkie wymiary życia publicznego i prywatnego.

Globalizacja jest nowym polem działania, obejmującym całą planetę. Czynniki, które ją napędzają to: upowszechnienie informacji, komunikacji, czyli zastosowanie współczesnej techniki. Ani technika, ani fakt, że nastąpiło globalne zbliżenie społeczeństw nie są w stanie wygenerować zasady regulującej. Na przestrzeń czynników globalizacyjnych można przetransponować tzw. dylemat Böckenfördego – wolne sekularne państwo opiera się na założeniach, których samo nie jest w stanie zagwarantować⁵². Dlatego potrzebuje zasad, fundamentów etycznych spoza własnej przestrzeni. Parafrazując można stwierdzić, że globalizacja często przebiega według zasad, które nie są w stanie zapewnić trwałości społeczeństwu globalnemu. Stąd nieodzowna rola zasad społecznych: pomocniczości, solidarności i dobra wspólnego kształtujących świadomość współzależności, stymulujących inicjatywę społeczności mniejszych, ukazujących wspólny cel działań dla wszystkich. Wskazanie na subsydiarność, która z jednej strony zobowiązuje do pomocy, z drugiej broni inicjatywy, może powodować rozczarowanie u tych, którzy życzyliby sobie globalnego państwa. Jest czerwonym światłem dla tych, któ-

⁵² Parafraza zastosowania tzw. Böckenförde-Dilemma za: U. Nothelle-Wildfeuer (*Spoleczeństwo obywatelskie a logika ofiary. Nowe akcenty nauki społecznej w »Caritas in veritate«*. Wykład wygłoszony w ramach konferencji międzynarodowej *Spoleczeństwo – Gospodarka – Ekologia. Perspektywa »Caritas in Veritate«*. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 12- 13 X 2009).

rzy pomoc słabszym wykorzystują do mieszania się w interesy słabszych lub pomoc tę uzależniają od możliwości ingerowania w kompetencje społeczności mniejszych. Wizja Ojca Świętego Benedykta XVI sprowadza się do tego, że gospodarka globalna musi być globalnie sterowana i nic ponadto. Wielowymiarowy i pomocniczy charakter globalnej władzy politycznej wskazuje, że nie tyle chodzi tu o konkretne struktury, ile o konkretne działania⁵³.

Zakończenie

Encyklika *Caritas in veritate* przedstawia aktualne problemy będące przedmiotem uwagi społecznego nauczania Kościoła, zwraca uwagę na szereg nowych zjawisk, które implikują oceny moralne. Należy do nich przede wszystkim globalizacja i problem integralnego rozwoju w warunkach nasilających się procesów globalizacji. Papież nie postrzega zjawiska globalizacji jako skutku, ślepych determinantów historycznych, lecz jako rzeczywistość organiczną, wyrażającą pragnienie duchowej jedności, wpisanej w ludzką naturę. Przesłanie encykliki można zamknąć w stwierdzeniu – o integralnym, prawdziwie ludzkim rozwoju świata nie rozstrzygają regulacje dotyczące rynków finansowych czy kontrola procesów globalizacyjnych, ale tym, co nadaje rozwojowi humanitarne oblicze, jest inwestycja w człowieka i troska o antropologię otwartą na metafizykę. Troska o prawdziwie ludzki rozwój, o integralny humanizm, w którym człowiek spełnia się w relacjach tak z widzialną rzeczywistością, jak i z metafizyką. Papież formułuje proste przesłanie, że inwestycja w autentyczne człowieczeństwo oparte na miłości w prawdzie jest inwestycją w przyszłość, dla wszystkich.

⁵³ Abmeier, Siebiert, jw. s. 5.

**»Diakonia« realizacją »koinōnia«.
Eklezjalne podstawy diakonii i diakonatu***

W niemieckiej literaturze teologicznej, paralelnie – do refleksji nad przywróceniem i wprowadzeniem diakonatu stałego – rozwijała się dyskusja nad Kościołem jako wspólnotą¹, która trwa do dziś, a dotyczy zasadniczego zagadnienia, jakim jest próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Kościół parafialny (*Ortskirche*) okaże się w rozmaitych środowiskach „społeczną formą żywej wiary”. Brak zadowalającej definicji diakonatu ma także swą przyczynę w często błędnym rozumieniu urzeczywistniania się Kościoła w świecie współczesnym. Pytanie, *ku czemu zmierza diakonat*, pozostaje w ścisłym związku z pytaniem, *dokąd zmierza Kościół?*²

W naszym stuleciu te pytania są charakterystyczne nie tylko dla rzeczywistości eklezjalnych, lecz także dla wielu instytucji i organizacji świeckich, które po okresie kolektywizmu poszukują indywidualnej tożsamości. Gdzie zatem wskazane podmioty poszukują swego zakorzenienia w zmieniającym się świecie? Potrzebują one systemu, w którym (lub dzięki któremu) mogłyby stworzyć swą identyfikację³.

W odniesieniu do pytania o diakonat oznacza to, że swej identyfikacji musi dochodzić w refleksji nad Kościołem. Ojciec Święty Benedykt XVI wy-

* Tekst jest wolnym tłumaczeniem artykułu Klemensa Armbrustera *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. von K. Armbruster u. M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 300-346. Charakter wolnego tłumaczenia pozwala nie tylko na prowadzenie głównej myśli Autora spolszczonego tekstu, lecz także na prezentację – na zasadzie dopowiedzenia – teologicznej refleksji polskich teologów, przede wszystkim ks. Franciszka Blachnickiego.

¹ Jej przegląd znajdzie Czytelnik w pracy P. Müllera *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherung an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*. Innsbruck-Wien 2004 s. 632-836.

² M. Kehl. *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*. Freiburg i. Br. 1996.

³ „Vor einem Vierteljahrhundert war die Vergangenheit bekannt, die Zukunft vorhersagbar und die Gegenwart veränderte sich in einem Schrittmaß, das verstanden werden konnte (...). Heute ist die Vergangenheit nicht mehr das, was man von ihr angenommen hatte, die Zukunft ist nicht mehr vorhersehbar, und die Gegenwart ändert sich wie nie zuvor” (H. B. Gelatt. W: *Identitätskonstruktionen: das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hrsg. H. Keupp [u. a.]. Hamburg 1999 s. 280).

rażnie wskazuje na *diakonia* jako podstawową zasadę (podstawową funkcję) eklezjalną⁴. Skoro *diakonia* stanowi istotną cechę Kościoła, to istotę diakonii dookreśli się poprzez pogłębione rozumienie *ekklesia*. Natomiast tożsamość *diakona* będzie można wyjaśnić poprzez treści, jakie przynależą do społecznego i wspólnotowego (*sozial-koinonalen*) systemu Kościoła parafialnego⁵. Kościół, by mógł jako wydarzenie stać się widzialny i dotykalny, wymaga urzeczywistnienia w konkretnej wspólnotowej (*koinonale*) formy, czyli *diakonii*: *Diakonia jest realizacją koinōnia*, a sam *diakoniat* zyska na swej identyfikacji poprzez konkretną pomoc w tworzeniu nowych systemów społecznych i nowych form doświadczenia wspólnoty: *diakonia, która realizuje się we wspólnocie*. *Diakonia* i *koinōnia* są wzajemnie uzależnione. Klucz do zrozumienia *diakonii*, a tym samym *diakonatu* leży w *koinōnia*. *Koinōnia* jest miejscem, w którym dochodzi do realizacji *diakonii* i jej doświadczenia, a także stanowi miejsce, gdzie Kościół staje widzialny i dotykalny.

1. *Koinōnia* zasadą⁶

⁴ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 21.

⁵ Wcześniej na to zagadnienie zwracał uwagę Ksiądz Profesor P. Hünermann: „Die Art, wie dieses Amt für die Kirche der Gegenwart zu profilieren ist, ist allerdings wesentlich durch die Situation der Kirche determiniert” (*Diakoniat – ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes*. „Diaconia Christi” 1994 H. 3-4 s. 13) oraz G. Riese. *Der Ständige Diakoniat – eine Bereicherung für die Sendung der Kirche*. W: *Die eine Sendung – in vielen Diensten. Geliebte Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche*. Hrsg. G. Augustin, G. Riese. Paderborn 2003 s. 95-105.

⁶ Jak pisał Ksiądz Blachnicki „soborowa wizja Kościoła nie pojawiła się jak *deus ex machina*. Jest ona wynikiem i ukoronowaniem ewolucji z górą stuletniej, której sens można streścić jako przejście od wizji Kościoła ujętego w kategoriach socjologiczno-prawnych, jako »*societas perfecta*«, do wizji Kościoła jako »*communio sanctorum*«, albo jako przejście od eklezjologii władzy (hierarchologii) do eklezjologii wspólnoty-komunii” (F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 169; skrót: Blachnicki. TPO II). Na naszej scenie teologicznej pojawiły się przede wszystkim znaczące dla eklezjologii *communio* przekłady, m.in. dwie książki: J. Ratzingera (*Kościół wspólnotą*. Lublin 1993) i P. J. Cordesa (*Communio. Utopia czy program?* Warszawa 1996) oraz artykuły zamieszczone zwłaszcza w dwóch numerach „*Communio*”: Comp 6:1986 nr 4; Comp 9:1989) nr 3. (A. Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin 2003 s. 15 przyp. 5-6). Zob. M. Marczewski. *Kościół jest sakramentem wspólnoty* (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987). W: „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele. Red. A. Czaja, M. Marczewski. Lublin 2004 s. 161-188; tenże. *Ujęcie Kościoła jako »communio/koinōnia« w eklezjologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. W: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*. Praca zbiorowa pod red. R. Czekalskiego. Płock 2006 s. 247-256.

Termin grecki *koinōnia* często jest tłumaczony jako udział we wspólnocie (*Gemeinschaft durch Teilhabe*)⁷. Wspólnota tworzy się wówczas, gdy każda z poszczególnych osób ma udział w czymś wspólnym⁸. Święty Paweł mówi o wspólnocie z Chrystusem (1 Kor 1, 9) lub udziale w Duchu (Flp 2, 1). Wspólnota to także udział w dobru, jakim jest druga osoba (*Gemeinschaft durch Teilhabe an den anderen*)⁹. W *Dziejach Apostolskich* czytamy: „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra, i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (2, 44-45). Istnieje wspólnota wiary (Flm 6), która dokonuje się poprzez wzajemny udział¹⁰.

a. Ujęcie antropologiczne

Człowiek został powołany „jako syn do samej wspólnoty z Bogiem” (KDK 21); tym samym przypisana jest mu nie tylko godność jako jednostki i osoby, ale istoty społecznej: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku »mężczyznę i niewiastę stworzył ich« (Rdz 1, 27), a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień” (KDK 12). Bóg zwraca się do człowieka jako do osoby (DM 2), ale powołuje do udziału w swoim życiu nie tyle indywidualnie, ale jest to zawsze wezwanie ku wspólnocie: „Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud” (KK 9).

Indywidualność i relacyjność, osoba i wspólnota w Bożym planie stworzenia i zbawienia pozostają wobec siebie nierozdzielne i czyste.

b. Świadczenie nawróconych

Głos Boga, który wzywa do „uczestnictwa z sobą” zwraca człowieka ku innym. W związku z tym Ojciec Święty pisze o Duchu, który prowadzi ku Chrystusowi i braciom: „Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje (...) serca [wiernych] z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich umiłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13, 1-13), a zwłaszcza gdy oddał za nas życie (por. J 13,

⁷ J. Hainz. *Koinonia. »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus*. Regensburg 1982.

⁸ Jan Paweł II. *Redemptor hominis* art. 21.

⁹ Jan Paweł II. *Novo millennio ineunte* art. 43.

¹⁰ P. Weß. *Gemeindegkirche. Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und Konsequenz der Theologie*. Graz 1989 s. 500.

1; 15, 13)¹¹. W jednej ze swych wcześniejszych wypowiedzi, jako kardynał, mówił, że wiara powoduje wyjście z izolacji do wspólnoty dzieci Bożych; akt oddania się Chrystusowi, jako objawiającemu się Bogu, jest także zwróceniem się ku wcześniej powołanym. Akt chrześcijańskiej inicjacji jest ze swej istoty socjalizacją, wejściem we wspólnotę wierzących¹². Mamy tu do czynienia z wzajemnym przenikaniem wymiaru indywidualnego (inicjacji) z wspólnotowym wymiarem wiary (socjalizacja). Fakt ten wyraźnie występuje przy historiach nawróceń (Ch. de Foucauld, E. Stein, M. Delbrêl): nowo nawróceni szukają wejścia we wspólnotę zakonną, a jeśli takiej nie znajdują, to sami tworzą ją. *Metanoia* i *koinōnia*, inicjacja i socjalizacja zakładają się wzajemnie: z chwilą osobowego Bożego wezwania, rozpoczyna się skupianie wezwanych. Konsekwencją *metanoi* jest *koinōnia* braci i sióstr Jezusa, zarówno tych, co są daleko, jak i blisko.

c. Wymiar eklezjalny

Doświadczenie wiary jest charakterystycznym impulsem *eklezjogenezy*: „ (...) od początku historii zbawienia [Bóg] wybierał ludzi nie tylko jako jednostki (*individuos*), lecz i jako członków pewnej wspólnoty (*membra cuiusdam communitatis*). Tych bowiem wybranych, odsłaniając swój zamysł, nazwał »ludem swoim« (Wj 3, 7-12), z którym ponadto zawarł przymierze na Synaju” (KDK 32). Kategoria »ludu Bożego« okazuje się zasadnicza: „Faktycznym partnerem Boga w procesie zbawczym jest lud Boży i [powołana] osoba, o ile przynależy do tego ludu”¹³. Lud Boży, jako „reprezentacja Boga”¹⁴, to *koinōnia*: „Pierworodny między wielu braćmi, między wszystkimi, którzy przyjmują Go w wierze i miłości, ustanowił, po śmierci i zmartwychwstaniu swoim, przez dar swojego Ducha nową braterską wspólnotą

¹¹ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 19. „Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje (...). Tenże Duch, sam przez się, mocą swoją i wewnętrznym spojeniem członków jednocząc ciało, tworzy i nakazuje miłość wzajemną między wiernymi (...). Z Niego »całe ciało, spojeniami i wiązaniami opatrzone i razem złączone, wzrasta na pomnożenie Boże« (Kol 2, 19). On sam w ciele swoim, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, przez które Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abyśmy, czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową naszą (por. Ef 4, 11-16)” (KK 7).

¹² J. Ratzinger. *Der Stellvertreter Christi*. FAZ z 22 IV 2005 r. s. 8.

¹³ O. Semmelroth. *Einleitung und Kommentar zum II. Kapitel von »Gaudium et spes«*. 2Vat III 376.

¹⁴ „Repräsentanz Gottes”: H.-J. Sander. *Kommentar zu Gaudium et spes*. HThK Vat. II. Bd. IV 750.

(*communio*). Ustanowił ją mianowicie w ciele swoim – Kościele, w którym wszyscy, będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych” (KDK 32). Kościół – *koinōnia* wynika z Bożego ustanowienia. *Koinōnia Christi*, jako charakterystyczny rys Kościoła, nie może pozostać tylko kategorią teologiczną lub rzeczywistością wirtualną. Szuka swego spełnienia, ucieleśnienia, realności i konkretnego związku z miejscem.

2. *Koinōnia* – *Ecclesia*¹⁵

Z inicjacją jest związane zawsze włączenie w konkretną wspólnotę (socjalizacja). Z tym aktem eklezjalnym pozostaje w ścisłym związku włączenie w strukturę społeczną (J. Ratzinger). Kościół staje się widzialny »w« i »poprzez« *koinōnia*: *ecclesia* aktualizuje się w konkretnej, widzialnej, wspólnotowej formie życia: „ (...) Lud Boży żyje we wspólnotach, przede wszystkim diecezjalnych i parafialnych, i w nich niejako okazuje się widoczny” (DM 37).

a. Impuls Rahnerowski

Pojęciem widzialności (*Sichtbarkeit*) zajął się Karl Rahner w artykule *Zur Theologie der Pfarrei*¹⁶, w którym postawił na naturę parafii, czy przynależy do nadprzyrodzonych rzeczywistości wiary, czy też stanowi przedmiot eklezjologii, albo na gruncie prawa kościelnego rzeczywistość ziemską, zorganizowaną przez ludzi, by ułatwić posługę zbawczą Kościoła?

Dla tego teologa parafia w szczególnym znaczeniu tego słowa stanowi reprezentatywną aktualizację Kościoła¹⁷. Rzeczywistość Kościoła bowiem wymaga konkretnej aktualizacji, a w związku z tym miejsca; urzeczywistnia się w czasowo przestrzennej dotykalności (*Greifbarkeit*), by stawać się *wydarzeniem*. Kościół poprzez parafię, poprzez ucieleśnione działanie ludzi realizuje, urzeczywistnia, swą historyczną i czasową dotykalność (*Greifbarkeit*). Dokonuje się to wówczas, gdy chodzi o akty zarówno o charakterze nadprzyrodzonym (sprawowanie Ofiary mszy św. i sakramentów), jak *stricte* administracyjnych. *Koinōnia*, jako jedność z Chrystusem podczas celebracji Eucharystii, koresponduje z *koinōnia* wielości osób, które pozostają w stosunkach sąsiedzkich w tej samej miejscowości¹⁸. Sformułowanie „*nachbar-*

¹⁵ W tekście niem.: *Koinonia – ortshaft gewordene Ekklesia* (s. 313) (uwaga moja: M. M.).

¹⁶ Rahner. SW XVI 108-116.

¹⁷ „ (...) die Pfarrei in einem ganz bestimmten Sinn repräsentierende Aktualität der Kirche ist” (tamże s. 109).

¹⁸ Tamże s. 114.

lich am selben Ort zusammenleben” stanowi dla Rahnera szczególny wyraz urzeczywistniania się Kościoła jako wydarzenia. Tu ludzie żyją wspólnie i angażują się nawzajem, nie nazywając tego wyraźnie *diakonią*. Fakt ten stał się dla niego podstawą do formowania refleksji nad tzw. *anonimowym diakonatem*¹⁹.

Na krótko przed zakończeniem Soboru Watykańskiego II, podczas Międzynarodowej konferencji *Diakon w Kościele i świecie współczesnym* (Rzym, 22-24 X 1965), mówił o tym, powołując się na art. 16 DM, by ci ludzie „byli umacniani przez obrzęd włożenia rąk przekazany tradycją apostolską i łączeni ściślej z ołtarzem, aby przez sakramentalną łaskę diakonatu mogli skuteczniej wykonywać swoją służbę”²⁰. Wydaje się, że Rahner na podstawie KK 29 i DM 16 koncyponował dwa różne typy diakonatu. Pierwszy – związany z ołtarzem i drugi – do spełniania określonej posługi. W jego przekonaniu urząd kościelny ma za zadanie budowanie wspólnoty²¹, które nie kłóci się z pośrednictwem zbawczym wobec każdej pojedynczej osoby, bo jest sprawowane we wspólnocie (*Gemeinde*), a parafia spełnia funkcję integrującą dla tych, którzy znajdują się na obrzeżach lub są marginalizowani. Tym samym ten wybitny teolog widział zadanie diakona w integracji poszczególnych osób tak w ludzkie, jak kościelne formy społeczne (*Sozialformen*), uważając, że jest to zadanie Kościoła: „Kościół współczesny powinien podjąć się szczególnego określenia (*eine besondere Ausgliederung*) kościelnego urzędu”²².

b. Jan Paweł II: Kościół domem i szkołą komunii

Rahner sporo pisał, że jednym z najważniejszych zadań Kościoła, a więc także kościelnego urzędu, jest tworzenie chrześcijańskich form socjalnych (*Sozialformen*) dla religijnie i na różne sposoby zdezintegrowanego społecznie człowieka. Jak bardzo temat rzeczywistej wspólnoty (*reale Gemeinschaft*) nabiera znaczenia, jako znaku rozpoznawczego Kościoła parafialnego (*von Kirche vor Ort*), można zauważyć w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła od opublikowania listu apostolskiego Ojca Świętego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*, w którym napisał: „Czynić Kościół *domem i szkołą komunii*: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata” (art. 43). Tworzenie komunii winno znaleźć swe zakorze-

¹⁹ K. Rahner. *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*. Rahner. SW XVI 382.

²⁰ K. Rahner. *Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Diakonats*. „Diaconia Christi” 1966 H. 2 s. 15-13.

²¹ K. Rahner. *Über den Diakonats*. Schriften IX 407.

²² Tamże.

nienie i wcześniejszy fundament w *duchowości komunii*²³, przez którą rozumie: spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas oraz dostrzeganie blasku tajemnicy Trójcy Świętej w spojrzeniach braci i zdolność odczuwania więzi, dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała.

Podkreślenie znaczenia Kościoła, jako komunii, znajdujemy także w liście apostołskim Ojca Świętego Jana Pawła II *Pastores gregis*²⁴ oraz w dokumencie końcowym 5. Zebrania Generalnego Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (Aparecida 2007), w którym odniesiono się także do formacji diakonów stałych w duchu komunii²⁵.

c. Diakonat i budowanie wspólnoty

Wizja Ojca Świętego Jana Pawła II, by Kościół stawał się domem i szkołą komunii, bo odpowiada to Bożemu zamysłowi i najgłębszym oczekiwaniom świata, wymaga ponownego wzmocnienia i tworzenia konkretnych, nowych form socjalnych. Życzenie papieża koresponduje z orzeczeniem Synodu Würzburskiego: „Der Diakon hat den Auftrag, lebendige Zellen brüderlicher Gemeinschaft zu formen, aus denen sich die Gemeinde aufbaut : Diakon ma za zadanie formować żywe, społeczne komórki, z których wykształci się wspólnota”²⁶. Tekst ten został poszerzony w *Wytocznych dla diakonów stałych diecezji Republiki Federalnej Niemiec*: „Der Diakon »formt lebendige

²³ „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy *krzawić duchowość komunii*, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty” (Jan Paweł II. *Novo millennio ineunte* art. 43).

²⁴ „W Liście *Novo millennio ineunte* podkreśliłem konieczność »czynienia Kościoła domem i szkołą komunii«. Uwaga ta odbiła się szerokim echem i została powtórzona podczas Zgromadzenia synodalnego. Oczywiście, biskup jako pierwszy jest na swojej drodze duchowej powołany do tego, by był promotorem i animatorem duchowości komunii, dążąc niestrudzenie do uczynienia jej zasadą wychowawczą we wszystkich miejscach, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin: w parafii, w stowarzyszeniach katolickich, w ruchach kościelnych, w szkołach katolickich, w oratoriach (...). Wystarczy tu dodać, że biskup powinien w szczególności zachęcać do niej swoich prezbiterów, jak również diakonów i osoby konsekrowane” (art. 22).

²⁵ Zob. J. Durán y Durán. *Jüngerschaft und solidarische Pastoral. Lateinamerikanisches Arbeitstreffen der Verantwortlichen von Zentren für Ausbildung von Ständigen Diakonen. Buenos Aires – Argentinien, 19-25 Februar 2007*. „Diaconia Christi” 2007 H. 1 s. 14-24; J. Espinós. *Die ekklesia-gemeinschaftliche Erfahrung in der Ausbildung der Diakonatsbewerber und in der Ausbildung der Ständigen Diakonen*. „Diaconia Christi” 2007 H. 1 s. 6-13.

²⁶ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1976 s. 616 (*Beschluss Dienste und Ämter. 4: Der Dienst des Ständigen Diakons*).

Zellen brüderlicher Gemeinschaft und hilft mit, dass sich aus ihnen Gemeinde aufbaut. Sein Dienst zielt darauf, in der ganzen Gemeinde den Sinn für die Diaconia Christi zu wecken und wach zu halten« : diakon »tworzy żywe komórki braterskiej społeczności i pomaga, by z nich utworzyła się wspólnota. W swej posłudze dąży do tego, by we wspólnocie (parafii) wzbudzać i ożywiać ducha służby Chrystusowej«²⁷.

3. *Diakonia* – znak rozpoznawczy chrześcijańskiej *koinōnia*

Znakiem rozpoznawczym społeczności, które stają się służebne, jest Pawłowe „jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2). Użyty jest tu grecki termin *allélōn* (nawzajem, wzajemnie), który w pismach nowotestamentalnych jest stosowany wielokrotnie²⁸: Rz 12, 10; Ef 4, 2; Flp 2, 2; Ga 5, 13; Jak 5, 16; J 13, 35. Zwrócenie uwagi na to słowo pomaga zachować postawę służby w nowej wspólnocie braterskiej. Ono ją wyróżnia i sprawia, że faktycznie jest wspólnotą.

Lud Boży nie stanowi jakiegoś zbiorowiska, lecz rzeczywistość społeczną (*Sozialgestalt*) osób wzajemnie uzupełniających się swoimi charyzmatami i nawzajem sobie posługujących.

a. *Wielość darów ku posłudze*²⁹

W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy, że zmartwychwstały Pan mocą Ducha Świętego ustanowił „nową wspólnotę braterską” – Kościół. W nim *wszyscy*, „będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych” (art. 32; zob. KK 4, 12)³⁰. Objawem tak rozumianego Kościoła jest obraz ciała w teologii św. Pawła (1 Kor 12, 14-22), w którym z jednej strony została podkreślona *jedność* (charyzmatów), natomiast z drugiej – *służeb-*

²⁷ *Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (1994)*. W: *Empfehlungen zur Umsetzung der »Grundnormen« und des »Direktoriums« für Ständigen Diakoniat vom 22. 02. 1998 in den deutschen Bistümern (1999) Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (1994) / Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakonen und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie (1995)*. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 s. 16.

²⁸ O znaczeniu i wadze tego terminu zob. G. Lohfink. *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1984 s. 116.

²⁹ W tekście niem.: *Gabendiakonie* (s. 324) (uwaga moja: M. M.).

³⁰ W związku z tym Ksiądz Blachnicki pisał: „Związek Kościoła Chrystusem nie wyraża się tylko tym, że Chrystus założył Kościół, ale Kościół jako ciało uwielbionego Chrystusa musi w sobie odtwarzać postawy i formę egzystencji swojej Głowy. Chrystus zaś przyszedł w postaci Sługi” (Blachnicki. TPO II 267). Zob. KK 8.

ność (Vernetzung der Charismen): „ (...) tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami jedni drugich” (Rz 12, 5). Wielość posiadanych darów jest dana „dla wspólnego dobra” (1 Kor 12, 7), a wzajemna służba i wzajemne obdarowanie służą jedności.

b. Powszednia służba

Diakonia na rzecz wspólnego dobra, wzajemne noszenie brzemion stanowi *zasadę życia* ciała Chrystusowego – Kościoła. Dotyczy to codzienności, a także wydarzeń nadzwyczajnych. Diakonia bowiem to nie tylko pomoc w nagłych wypadkach (*Notfalldiakonie*); wdowy hellenistów zaniechano przy codziennym rozdawaniu jałmużny, zauważa św. Łukasz (Dz 6, 1) i odnotowuje poważny kryzys postawy służby. Liczbowy wzrost wspólnoty (Dz 6, 7), który wydaje się być przyczyną zaniedbania, wskazuje na przyczynę wyboru Siedmiu, a mianowicie ustrzeżeniem wspólnoty przed tym, by nie stała się anonimową masą. Dlatego gmina (wspólnota) w Jerozolimie dzieli się. Czytamy o tym dwukrotnie w *Dziejach Apostolskich*: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (2, 46; 5, 42). Gdyby do tego nie doszło, wtedy część uczniów znalazłaby się na marginesie.

Użyty w *Dziejach Apostolskich* termin *diakonia katherimerinā* dotyczy wzajemnej odpowiedzialności, troski o życie wspólnoty; nie chodziło tu o zwykłe zaspokojenie biednego, ale o jakość, która stanowiła zamię wspólnoty: dzielili między siebie i mieli wszystko wspólne. To nie tylko problem socjalny, ale wyzwanie duchowe i teologiczne: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). *Diakonia katherimerinā* gwarantuje istotę ich *koinōnia*.

W tym sensie diakoni nie są wyświęconymi pracownikami socjalnymi, ale sakramentalnie ustalonymi stróżami i gwarantami żywej wspólnoty osób wzajemnie sobie służących. W szczególnych przypadkach wyzwani socjalnych ich zadaniem jest przywrócić normalność: „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne”³¹ – uważa Ojciec Święty Benedykt XVI. W związku z tym pisze, że „posługa miłości bliźniego, zbiorowo spełniana w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła”³². Zbyt ciasne rozumienie diakonatu ma początek tam, gdzie diakonię redukuje się do nagłych i socjalnych wyzwań.

³¹ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 25.

³² „Oznacza to, że służba społeczna, jaką mieli wypełniać [Siedmiu], była bardzo konkretna, ale równocześnie była to służba duchowa; ich rola zatem była prawdziwie duchowa i re-

Każda normalnie funkcjonująca rodzina najlepiej oddaje to, czym w swej istocie jest *diakonia*. Jest nią troska matki o chore dziecko, ale także dzień powszedni, podczas którego poszczególni jej członkowie troszczą się o siebie nawzajem (por. 1 Kor 12, 25).

c. Diakonia do wewnątrz i na zewnątrz

Na podstawie dotychczasowych refleksji można odnieść wrażenie, że diakonia ma jedynie wymiar wewnątrzkościelny lub wewnątrzparafialny. W istocie przekracza ona ramy chrześcijańskiej *koinōnia*, zwraca się ku wszystkim ludziom: „Słowo bowiem Boże (...) tych więc, którzy wierzą miłości Bożej, upewnia, że droga miłości otwiera się dla wszystkich ludzi, oraz że nie jest daremny wysiłek skierowany ku przywróceniu powszechnego braterstwa. Zarazem upomina, żeby szukać tej miłości nie w samych tylko wielkich sprawach, lecz również, i to przede wszystkim, w powszednich okolicznościach życia” (KDK 38).

Należy zatem wyróżnić dwa kierunki diakonii: posługę, którą realizują członkowie wspólnoty nawzajem wobec siebie, *diakonia do wewnątrz*. Stanowi ona zasadę życia wspólnoty wiary: „Kościół jako rodzina Boża, powinien być dziś, tak jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy”³³. Chrześcijańska *koinōnia* żyje dzięki diakonii skierowanej do wewnątrz. Jest to tylko jedna strona medalu. Kościół zaprzeczyłby swemu powołaniu, gdyby koncentrował się na sobie; bowiem została powierzona mu posługa na rzecz „jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Dlatego od diakonii skierowanej do wnętrza, trzeba przejść do *diakonii skierowanej na zewnątrz*. Ojciec Święty Benedykt XVI pisze w związku z tym: „Kościół jako rodzina Boża, powinien być dziś, tak jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy i równocześnie miejscem gotowości do służenia wszystkim potrzebującym pomocy, nawet tym, którzy pozostają poza nim”³⁴.

To przekonanie wcześniej wyrazili Ojcowie Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła*: „Łaska odnowy może wzrastać we wspólnotach [diecezjalnych i parafialnych] tylko wówczas, jeśli każda

alizowało się w niej podstawowe zadanie Kościoła, którym jest właśnie uporządkowana miłość bliźniego. Wraz z utworzeniem tego kolegium siedmiu, »diakonia« - posługa miłości bliźniego, zbiorowo spełniana w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła” (tamże art. 21).

³³ Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 32.

³⁴ Tamże. „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. Jednocześnie jednak *caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła” (Benedykt XVI. *Deus caritas est* art. 25).

z nich rozszerza granice miłości aż po krańce ziemi i troszczy się o tych, którzy są z dala, w podobny sposób jak o własnych członków” (art. 37)³⁵.

d. Żywe komórki diakonii³⁶

Dotąd nasza uwaga była skierowana na diakonię, którą realizują poszczególni członkowie wspólnoty (*diakonia do wewnątrz*). Jednakże *koinōnia* nie tworzą tylko pojedyncze osoby. Parafia (wspólnota) składa się z wielu „żywych komórek braterskich wspólnot”. Czy można mówić o diakonii pomiędzy różnymi grupami (wspólnotami) parafialnymi?

4. Urzędowo-sakramentalna posługa diakona w budowaniu *koinōnia*

Powodzenie w budowaniu wspólnoty jest związane z zaangażowaniem *wszystkich*. Ksiądz Karl Rahner uczył, że *cały* Kościół, a więc wszyscy jego członkowie mają swój udział w zbawieniu ludzi, bo ten obowiązek należy do wspólnej diakonii *wszystkich*³⁷. Na czym więc polega *urzędowa* posługa diakona? Ku czemu prowadzi się? W czym jest zakorzeniona?

Wcześniej zwrócono uwagę, że „nowa braterska wspólnota”, „dar Ducha Chrystusa”, a więc dzieło Pana, mają swój początek sakramentalny. Przywołany cytat z KDK 32 zwraca uwagę na jeszcze jeden sakramentalny wymiar *koinōnia*, a mianowicie, że dzieło Chrystusa i dar jego Ducha, ta nowa *koinōnia*, która tworzy się w ten sposób, że „wszyscy, będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemne usługi wedle różnych darów sobie udzielonych”. Ta różnorodność i wzajemna wymiana charyzmatów są z ustanowienia Bożego, a więc sakramentalne. Mamy więc do czynienia z sakramentalnym dziełem (*Stiftung*) jedności oraz z trwałym dziełem różnorodności darów (charyzmatów)³⁸. Diakoni, którzy nie przyczyniają się wyłącznie

³⁵ W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy, że pojęcie rodziny Bożej należałoby rozciągnąć na całą ludzkość: „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim. Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga, który »z jednego uczynił cały rodzaj ludzki, aby zamieszkał cały obszar ziemi« (Dz 17, 26), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego” (art. 24).

³⁶ W tekście niem.: *Zellendiakonie* (s. 332) (uwaga moja: M. M.).

³⁷ Rahner. *Über den Diakonat* s. 406.

³⁸ Wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na nauczanie Księdza Blachnickiego dotyczące Kościoła jako wspólnoty. Wnikliwa refleksja nad treścią soborowego nauczania doprowadziła go do stwierdzenia, że wszelkie obrazy, stosowane na wyrażenie tajemnicy Kościoła, wskazują w istocie rzeczy na wspólnotę „jako na oznaczaną rzeczywistość i najgłębszą treść” (Blachnicki. TPO II 294); określił je mianem cząstkowych, etapów na drodze w dążeniu do wspólnotowego ujęcia istoty Kościoła. Tak jest w przypadku określenia Kościoła jako

sami do powstania wspólnoty, winni, ze względu na swój urząd sakramentalny, kierować uwagę na Chrystusa i Ducha Świętego, faktycznych twórców i założycieli wspólnoty, i ukazywać w urzeczywistnianiu się *koinōnia*.

Ojciec Święty Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał o chrześcijanach i ich świadectwie bez słów: „Oto widzimy jakiegoś chrześcijanina albo grupę chrześcijan, którzy wpośród społeczności ludzkiej, w której żyją, okazują, że umieją innych rozumieć i przyjąć, dzielą razem z innymi dołę i los życia, solidaryzują się ze wszystkimi, co zmiierzają do pielęgnowania tego, co szlachetne i dobre (...). Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytania: Dlaczego są takimi? Dlaczego tak żyją, co, albo kto ich do tego pobudza? Dlaczego przebywają między nami?” (art. 21). Papież Paweł VI wychodzi z założenia, że w życiu chrześcijan Chrystus, jako dusza tego życia, jest obecny i odczuwalny. I właśnie na Niego diakoni poprzez pełnienie swego urzędu winni zwracać uwagę i dzięki temu wzmacniać i pogłębiać ducha wspólnoty. W tym kontekście Synod wüzburgski sytuuje miejsce i rolę diakona.

a. Posługa diakona w świetle Eucharystii³⁹

„Um das Dienst des Diakons zu verstehen, legt sich der Ansatz beim Bruderdienst Jesu besonders nahe : Rozumienie urzędu diakona jest szczególnie bliskie kontynuacji posługi braterskiej Jezusa⁴⁰.”

Przez posługę braterską rozumie się tu wzajemną miłość, *powszednią diakonię*, a także miłość do biednych i odrzuconych, i *diakonię szczególnych wyzwań* tak w Kościele, jak w społeczności świeckiej. W przywołanym tekście Synodu czytamy dalej: „Urząd we wspólnocie odpowiada nie tylko za utrzymanie jedności parafii dzięki przepowiadaniu Słowa Bożego i sprawowaniu

Ciała mistycznego naszego Pana (tamże s. 173-174) czy ludu Bożego (tamże 178-193), jako najbardziej reprezentatywnych ujęć. One jednak, by zostały dobrze zrozumiane, domagają się „wyjaśnienia przez ideę *wspólnoty*” (tamże 204). Jest natomiast jedno określenie, wprowadzone przez Ojców Soboru Watykańskiego II na opisanie rzeczywistości Kościoła, które „dodaje do pojęcia wspólnoty, jaką jest Kościół, coś istotnego, czego nie można z niego wyprowadzić. Jest to określenie Kościoła jako sakramentu” (tamże s. 204-205). To sprawia, że określenie Kościoła jako wspólnoty nie wyczerpuje ani nie wyjaśnia dokładnie rzeczywistości, jaką jest Kościół i do zrealizowania której winien dążyć: „Nie wystarczy mówić: Kościół jest wspólnotą, lecz trzeba określić dokładniej: *Kościół jest wspólnotą sakramentem* albo *sakramentem wspólnoty*” (tamże s. 205). Mamy nadzieję, że ta refleksja pozwoli spojrzeć na zagadnienie sakramentalności wspólnoty z innej strony.

³⁹ W tekście niem.: *Zum Dienst des Diakons an den Voraussetzungen und Konsequenzen der Eucharistie* (s. 337) (uwaga moja: M. M.).

⁴⁰ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*. Bd. 1 s. 615.

Eucharystii, lecz także za założenia i konsekwencje wynikające ze wspólnoty, to jest za braterską służbę wypływającą z chrześcijańskiej miłości⁴¹. Założeniem, które leży u podstaw sprawowania każdej Eucharystii jako celebracji jedności i jej konsekwencję, jest faktyczna (*reale*) *koinōnia*, która wyraża się w braterskiej, chrześcijańskiej miłości.

Dlatego do zadań diakona należy „budowanie żywych komórek braterskiej wspólnoty, które na nią się składają”. Przede wszystkim winien mieć na uwadze tych ludzi, którzy „znajdują się na obrzeżu Kościoła i społeczeństwa”. Winien „wyprowadzić ich z tej izolacji i wprowadzić w krąg wspólnoty”, bo oni „najbardziej potrzebują miłości Jezusa”⁴².

b. Posługa diakona podczas celebracji Eucharystii

W *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* znajdujemy stosowne wskazanie: „W Ofierze eucharystycznej diakon nie jest w stanie sprawować tajemnic, ale z jednej strony reprezentuje czynnie wierny Lud Boży, pomagając mu w specyficzny sposób złączyć dar swego życia z ofiarą Chrystusa, z drugiej zaś, służy w imieniu samego Chrystusa, pomnażając owoce Jego ofiary za pośrednictwem Kościoła”⁴³. Diakon powinien pomóc wiernym złączyć oddanie siebie z oddaniem się Chrystusa w Eucharystii⁴⁴.

Prócz tego wskazania, tekst ten pozwala na kolejne uwagi odnośnie do urzędowej posługi diakona w czasie celebracji Eucharystii. Powinni nie tylko umiejętnie prowadzić wiernych, by potrafili składać duchowe ofiary (zob. KK 10-11, 34), ale, by czuli się zobowiązani do czynnego udziału poprzez przyjęcie funkcji: „Tak więc będą oni starali się o szerzenie kultu, który obejmuje całą wspólnotę, zadbają o wewnętrzne zaangażowanie wszystkich oraz włączą się w sprawowanie różnych posług”⁴⁵.

Fakt, że diakon przy ołtarzu „reprezentuje wierny lud Boży” i „nie jest w stanie sprawować tajemnic”, wskazuje na obecność *drugiego*, Chrystusa, który wychodzi naprzeciw wspólnocie i ofiaruje siebie. Zajęcie tej pozycji *naprzeciw*, wobec Chrystusa, staje się o wiele bardziej wyraźne, gdy celebru-

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ 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 - *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 28.

⁴⁴ „Posługa diakonów zawiera w sobie przygotowanie wiernych do przyjęcia sakramentów, jak i otoczenie ich pasterską opieką po ich otrzymaniu” (*Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 30).

⁴⁵ *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 30.

je biskup. Wówczas diakon wraz z wiernymi staje wobec niego. Sam fakt tej postawy i jej znaczenie zostały zapomniane, a przecież tę rolę znaku odgrywają także prezbiterzy, co wymownie podkreślono w art. 28 KK (zob. DK 6). Wspólnota braterska, parafialna *koinōnia* dąży do jedności, której nie uzyska sama z siebie, lecz „przez Chrystusa w Duchu Świętym”.

Tak więc jest ktoś *drugi*, który udziela Pokarmu i wzmacnia, i dzieli kielich Krwi na odpuszczenie grzechów. Do każdego kieruje słowo pokoju i udziela swego przebaczenia.

Zakończenie

Kościół, by mógł stać się widzialnym, potrzebuje konkretnych form życia wspólnotowego. Znakiem świadczącym i objawiającym taką chrześcijańską *koinōnia* jest *diakonia*. Natomiast tymi, którzy winni zabiegać o rozwój tak wewnątrzkościelnej diakonii, jak też i tej, która będzie skierowana na zewnątrz są diakoni. Sakramentalno-urzędowa troska diakonów będzie polegać na stałym przypomnieniu, że realizacja wspólnoty, a także codzienna wzajemna służba są dziełem (*Stiftung*) Chrystusa i darem jego Ducha. Dlatego diakoni prowadzą wspólnotę ku źródłu, ku celebracji Eucharystii. Z kolei urzędowa posługa diakona sprowadza się do realizacji założeń i konsekwencji wynikających ze mszy świętej.

Oprac. Marek Marczewski

Troska o wdowy diakonów stałych¹

Diakonat stały jest instytucją/posługą szczególną w Kościele. W znakomitej części diakonami są mężczyźni żonaci, którzy pełnią swą posługę jako zaangażowani na podstawie umowy o pracę lub społecznie. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku, gdy mąż umrze, powstaje problem opieki nad wdową. Pani Nelleke Wijngaards Serrarens, żona diakona stałego Holandii, przedstawiła przed dwoma laty projekt badawczy *Partner in Solidarität (Solidarne partnerstwo)*, w którym postuluje, by zwrócić uwagę i otoczyć troską wdowy po diakonach stałych. Niektóre z nich zapytane, czy podjęcie takiego problemu jest ważne, stwierdziły, że bardzo cenią tego typu inicjatywę, by pozostawać po śmierci męża w kontakcie z diakonami i ich żonami, którzy pełnią posługę w diecezji, w której pracował mąż.

Pani Wijngaards Serrarens zauważa, że tę myśl, by utrzymywać kontakt z wdowami po diakonach stałych, podsunęła jej własna praktyka duszpasterska: „One podtrzymywały męża w jego pracy i dzieliły oddanie bliźnim często przez wiele lat”. Tym bardziej, że „ich życie, a także życie ich rodzin, naznaczone było mocnym znamieniem posługi męża” (s. 1)².

Zdając sobie sprawę z tego, że postawione przez nią zagadnienie jest rozwiązywane w wielu krajach i diecezjach rozmaicie, a także, że nie jest podejmowane, należało zyskać na ten temat konkretne odpowiedzi. Na przygotowaną do tego celu ankietę w języku holenderskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim i francuskim odpowiedziały osoby z dziewięciu krajów, w tym z czterdziestu pięciu diecezji.

Ankieta składała się z odpowiedzi na trzy pytania, które dotyczyły:

1. Nawiązania i form kontaktu z wdowami po diakonach stałych oraz wskazania na osoby w diecezji odpowiedzialne za organizację opieki;
2. Wskazania na szczególne uroczystości, dni skupienia i inne formy inicjatyw duszpasterskich, na które są zapraszane wdowy po diakonach;
3. Kontaktu z kręgiem diakonów stałych lub grupami formacyjnymi i przygotowującymi do święceń diakonatu.

¹ Tekst powstał na podstawie broszury żony diakona stałego z Holandii, Pani Nelleke Wijngaards Serrarens (*Fürsorge für die Witwen der Diakone*. [Arnhem 2007]).

² W nawiasach podajemy strony, z których tekst tłumaczymy lub streszczamy (M. G.).

1) Odpowiedź na pierwsze pytanie jest bardzo różnorodna. Zawiera bowiem informacje o zupełnym braku poświęcenia uwagi temu zagadnieniu po bardzo intensywną troskę o wdowy po zmarłych diakonach. Przedstawiciele diecezji, w których nie otacza się specjalną opieką tych kobiet, są wdzięczni za postawienie problemu, który odebrali jako „apel i pozytywne wezwanie, by ten sposób komunikacji zmienić lub poprawić (...). Niektórzy nie zdawali sobie sprawy, że na terenie ich diecezji mieszkają wdowy po diakonach stałych” (s. 3). W niektórych diecezjach problem ten nie jest podjęty formalnie. W wielu natomiast mamy do czynienia z niezwykle bogatą ofertą integracji wdów z rodzinami diakonów stałych: „dysponują już wypracowanymi formami kontaktu i wsparcia” (s. 4). Oznacza to między innymi przesyłanie biuletynu, w którym można zamieszczać także własną korespondencję, przesyłanie zaproszeń na specjalne uroczystości lub pielgrzymki, które kieruje się zarówno do żon diakonów pełniących posługę, jak i wdów, formację stałą, wsparcie o charakterze zapomogowym, przesyłanie listów wspominających rocznicę śmierci męża, życzeń z okazji świąt.

Za kontakt z wdowami po diakonach stałych są odpowiedzialni przedstawiciele biskupa do spraw diakonatu i diakonów lub specjalnie do tej funkcji wybrany diakon albo żona diakona, albo grupa odpowiedzialna za kontakty z wdowami, kierownik duchowny lub osoba odpowiedzialna za formację stałą diakonów w diecezji.

W jednych diecezjach wdowy diakonów są odwiedzane w rocznicę śmierci męża, w innych zaś raz w roku żony diakonów, także wdowy, są zapraszane na spotkanie z ordynariuszem diecezji. Niekiedy wsparcie wdów dokonuje się na ich życzenie, w innych diecezjach przyjęło stałą formę pomocy, jaką okazuje się wdowom i emerytom, księżom i współpracownikom w duszpaństwie (s. 4-6).

2) Z nadesłanych informacji wynika, że istnieje wiele okazji, które pozwalają na to, by wdowy po diakonach stałych nie czuły się wyobcowane ze środowiska, w którym przez wiele lat były obecne ze swoim mężem. W wielu diecezjach istnieje całkiem pokaźny zasób propozycji, z których mogą korzystać. Są to dni skupienia dla kobiet, rodzin, rekolekcje, rekolekcje dla starszych wiekiem diakonów i ich rodzin, rekolekcje dla wdów, formacja stała diakonów i ich rodzin, pielgrzymki, coroczny obiad, na który są zapraszane wdowy, oficjalne uroczystości diecezjalne, rocznice święceń diakonów stałych lub uroczystości święceń diakonów (s. 7).

To, czy będą one brały udział w niektórych z wymienionych ofert, zależy od poczucia związku diecezji z tą kobietą po śmierci jej męża. Jeśli pragnienie tego kontaktu jest serdeczne i wyraźne, to i odpowiedź tej kobiety jest

pozytywna na tyle, na ile pozwala wiek i zdrowie. W każdym razie dzięki serdecznej pamięci i kierowanym zaproszeniom „czują się w dalszym ciągu częścią rodziny diakonów stałych” (s. 8).

3) Znacząca rola w organizowaniu i animowaniu środowiska wdów przypada *kręgom diakonów* (*Diakonenkreise*). Niektóre diecezje mają ich wiele, inne prawie żadnego. Wynika to z liczby diakonów w diecezji, a także odległości pomiędzy nimi. W każdym razie – uważa Pani Nelleke Wijngaards Serrarens – „*krąg diakonów*, o ile dobrze funkcjonuje, odgrywa ważną rolę w podejmowaniu i rozwijaniu kontaktów z wdowami po ich zmarłych kolegach” (s. 8). Niektóre z kręgów mają pośród siebie odpowiedzialnego za opiekę nad chorymi starszymi diakonami, ich żonami i wdowami. Niektóre z wdów regularnie uczęszczają na spotkania *kręgu diakonów*. Oczywiście, udział w tym spotkaniu zależy od osoby tym zainteresowanej. Należy zaprosić ją i zapewnić, że jest gościem oczekiwany przez wszystkich. W niektórych diecezjach *Krąg diakonów* spotyka się w domu wdowy po diakonie stałym (s. 9).

*

Przedstawiony powyżej problem jest nowy, ponieważ do niedawna, wyjąwszy Kościoły Wschodnie, diecezje miały duchownych tylko celibatariuszy. Potrzeba więc czasu, by przyzwyczaić się do nowej sytuacji. O otoczeniu troską wdów po diakonach stałych wyraźnie przypomina *Dyrektorium o życiu i posłudze diakonów stałych* w art. 62: „Gdy żona diakona zostanie wdową, to stosownie do możliwości, niech inni święci szafarze i wierni nie zaniedbują jej, jeśli znajdzie się w potrzebie”.

Na koniec warto przypomnieć, że w przypadku odnowy diakonatu stałego i możliwości przyjęcia święceń przez mężczyzn żonatych owdowienie dotyczy nie tylko kobiet, ale także mężczyzn. Wspomniany dokument w tym samym artykule wzywa do współtowarzyszenia diakonowi wdowcowi „w wypełnianiu obowiązku zachowania doskonałej i stałej wstrzemięźliwości” oraz wspomaganie go „w zrozumieniu głębokich motywacji eklezjalnych umożliwiających nowe zaślubiny (por 1 Tm 3, 12), w zachowaniu stałej dyscypliny Kościoła”. Należałoby zatem pomyśleć o przygotowaniu projektu badawczego, skierowanego do diakonów wdowców.

Oprac. Marek Górski

Pierwsi stali diakoni w Kościele rzymskokatolickim w Polsce¹

Dk. Tomasz Chmielewski: diecezja toruńska. 38 lat. Mąż Izabeli. Mają jedno dziecko – córkę. Mieszka w Toruniu.

Święcenia diakonatu otrzymał 6 VI 2008 r. podczas Eucharystii w kościele pw. św. Józefa w Toruniu z rąk biskupa Andrzeja Suskiego.

Ukończył magisterskie studia teologiczne i pedagogiczne oraz podyplomowe studia komputerowe. Pracuje jako katecheta w gimnazjum i szkole średniej. Prowadzi wraz z żoną zajęcia w Szkole Nowej Ewangelizacji. Zajmuje się też programowaniem komputerowym.

Dk. Zbigniew Machnikowski: diecezja pelplińska. 44 lata. Żonaty, dwoje dzieci. Mieszka w Gdyni.

Święcenia diakonatu przyjął 8 VI 2008 r. z rąk biskupa Jana Szlagi podczas Eucharystii w bazylice katedralnej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Pelplinie.

Studiował teologię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie otrzymał magisterium i licencjat z teologii fundamentalnej. Jest wicedyrektorem Instytutu Teologicznego Diecezji Pelplińskiej w Tczewie i wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie.

Dk. Bogdan Sadowski: archidiecezja warszawska. 53 lata. Mąż Krystyny, ojciec dwóch synów. Mieszka w Łazach.

Został wyświęcony na diakona 9 VIII 2009 r. podczas Eucharystii w kościele pw. św. Marii Magdaleny w Magdalence przez abpa Kazimierza Nycza.

Przez kilkanaście lat, jako dziennikarz, był związany z redakcją programów katolickich TVP, później pracował w TV Puls. Od 2000 r. posługiwał jako nadzwyczajny szafarz Komunii św. Obecnie jest zastępcą dyrektora do spraw programowych w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

Dk. Stanisław Dziemian: diecezja ełcka. 47 lat. Mąż Alicji, ojciec dwóch córek. Mieszka w Suwałkach.

Święcenia diakonatu przyjął z rąk biskupa Jerzego Mazura 20 XII 2009 r. podczas Eucharystii w konkatedrze pw. św. Aleksandra w Suwałkach.

Współorganizował instytuty teologiczne w Grodnie i Baranowiczach na Białorusi. Współtworzył również zespoły katechetyczne do pracy na terenie

¹ Noty opracowane na podstawie informacji prasowych oraz internetowych, które pojawiły się w związku z święczeniami.

Kazachstanu. Pracował jako katecheta w liceum. Pełnił funkcję dyrektora wojewódzkiego zespołu pomocy społecznej. Aktualnie jest dyrektorem Powiatowego Centrum Pomocy Rodzinie w Suwałkach.

Oprac. Andrzej Michniewicz

Ks. Janusz Mariański

Przyszłość religii i Kościoła w społeczeństwie polskim

Przemiany w religijności i kościelności (więź z Kościołem) dokonują się w kontekście radykalnych przekształceń strukturalnych. Społeczeństwa nowoczesne i ponowoczesne charakteryzują się bardzo szybkim tempem zmian społecznych i kulturowych. Błyskawicznym i fundamentalnym przekształceniom ulega nie tylko technika, ale w stosunkowo krótkim czasie (jednego lub dwóch pokoleń) mogą podlegać radykalnej zmianie dominujące wcześniej cechy stylu życia codziennego, jego wartości i normy. Istnieje możliwość zanikania dawnych wzorów i pojawiania się nowych¹. W warunkach globalizacji pogłębia się pluralizacja społeczno-kulturowa i strukturalna indywidualizacja. Poprzez oderwanie się od stabilnego – w czasie i przestrzeni – miejsca w strukturze społecznej każda jednostka musi wybierać swój własny styl życia. Ludzie uwalniają się spod kontroli tradycyjnej religijności i moralności oraz kontroli środowiskowej, poszerza się sfera osobistej i społecznej wolności.

Tradycyjne Kościoły tracą na znaczeniu społecznym, ale w zróżnicowany sposób w poszczególnych krajach Europy Zachodniej. W Niemczech obydwa Kościoły chrześcijańskie: protestancki i katolicki zachowują jeszcze stosunkowo wysoką pozycję jako instancje moralne i charytatywne². W wielu zsekularyzowanych krajach rozwijają się różne formy pozakościelnej religijności, co oznacza rozdzielenie kościelności i religijności (demonopolizacja Kościołów w sferze religijnej). Kościoły chrześcijańskie nie tyle zobowiązują swoich członków, ile raczej proponują im wiarę, bez roszczeń do posiadania absolutnej i wyłącznej prawdy. Poniekąd zaakceptowały one *implicite* wymogi autonomii jednostkowej i prawo do wolności religijnej rozumianej indywidualistycznie.

„Religijność bez Kościoła” – w skrajnych ujęciach – byłaby pewną postacią wiary, w której Kościół i jego doktryna (dogmatyczna i moralna) powoli jest

¹ A. Podgórecki. *Społeczeństwo polskie*. Rzeszów 1995 s. 146.

² B. Krause. *Religiosität und Kirchlichkeit im Spiegel soziologischer Theorie und Empirie. Studie im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz*. Berlin 2009 s. 150.

ignorowana lub usuwana, a niekiedy nawet radykalnie kwestionowana. Kształtuje się wówczas swoista i niejasna religijność (bez dogmatów), religijność jako coś duchowego, mistycznego, bardzo osobistego i niewidzialnego. „Człowiek ponowoczesny nie czuje się już, tak jak nasi przodkowie, częścią zamkniętego środowiska wyznaniowego. W o wiele mniejszym stopniu opiera się on na świadomości wiary swojej społeczności, raczej czuje się zupełnie zostawiony samemu sobie. Wiara to jego zupełnie osobista sprawa, czyli rzecz prywatna. W tej dziedzinie nie pozwala wtrącać się nikomu; żadnemu księdzu, żadnemu biskupowi, a nawet papieżowi. On sam czuje się odpowiedzialny za swoją wiarę oraz za interpretację i kształtowanie swojego życia. To on sam wyrusza w drogę, by szukać sensu swego życia, szczęścia i zbawienia”³.

Pozakościelna religijność jest przejawem procesów subiektywizacji i indywidualizacji (prywatyzacja społecznych form religii – Thomas Luckmann; prywatyzacja religijnych form habitusu – Peter L. Berger; prywatyzacja religijnych decyzji – Niklas Luhmann). Indywidualizacja religijności polega „na tworzeniu własnej wiary w oderwaniu od instytucji Kościoła. Jednostka sama wybiera określone elementy chrześcijańskiej tradycji, pozostając otwartą także na wpływy innych wyznań”⁴. Staje się ona w ten sposób kreatorem swojej religijności. Jeżeli nawet ktoś mówi, że wierzy na swój sposób lub ma własną religijność, to jeszcze nie znaczy w każdym przypadku o rzeczywistej indywidualizacji religijności. Indywidualizacja oznacza jednak przechodzenie od sytuacji posiadania religii, do sytuacji bycia religijnym według własnego, a nie instytucjonalnego rozumienia. Ginie tu mniej lub bardziej wyraźnie za pośrednictwem między jednostką i Bogiem, a w wierze mniej akcentuje się zinstytucjonalizowane dogmaty, ile raczej praktyczne korzyści płynące z religijności. Kościoły przestają być „instytucjami przymusu”, jeżeli chcą integrować ludzi we wspólnotę kościelną, to muszą się coraz częściej orientować na biografię jednostki i jej oczekiwania⁵. Prywatyzacja czy indywidualizacja religii nie jest jakąś historyczną koniecznością, lecz jedną z możliwych opcji. Nie wyklucza „ukościelnienia” zindywidualizowanych form religijności.

Zakotwiczenie instytucjonalne religijności, przejawiające się w więziach, jakie łączą wiernych z Kościołem, nie oznacza, że nie wyobrażają sobie „religijności bez Kościoła”. Nawet wśród tych, którzy wierzą i praktykują w sposób wręcz ortodoksyjny, można odnaleźć takich, którzy przypisują so-

³ K. J. Lesch. *»Wierzę w coś mistycznego«. Obrazy Boga u młodych chrześcijan.* „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny” 6: 2005 nr 1 s. 89.

⁴ J. Casanova. *Musimy akceptować religijne dziedzictwo.* „Dziennik” 2008 nr 211 (dodatek „Europa” nr 38) s. 4.

⁵ Krause, jw. s. 151-153.

bie prawo do indywidualnego wyboru spośród wartości i norm religijnych. Zachowują się trochę tak, jak konsumenci „szwedzkiego stołu” wybierający spośród dostępnych potraw te, które przypadają im najbardziej do gustu i smaku. Między jednostką i jej wiarą Kościół niekoniecznie musi odgrywać rolę pośrednika. Aprobata religijności bez Kościoła może wskazywać na malejący wpływ struktur władzy kościelnej na transformację indywidualnej religijności.

Według niektórych socjologów, np. Karela Dobbelaere, utrata możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety zinstytucjonalizowanych religii jest wyrazem indywidualnej sekularyzacji⁶. W religijności bez Kościoła, która może przybierać różnorodne formy i kształty, najważniejsze znaczenie ma nie instytucja religijna, lecz osobiste i wewnętrzne doświadczenie, nie tyle Bóg transcendentny co immanentny. Niekiedy używa się tu terminu duchowość. „Pojęcie to sugeruje, że jednostka tworzy swoją własną religię oraz wybiera i tworzy rytuały pasujące do jej wierzeń. Tego rodzaju zmiany nazwalibyśmy sekularyzacją indywidualną. Oznacza to, że jednostki wyzwoliły się spod wpływu władz religijnych i że podstawą ich wiary są doświadczenia. Stanowi to wyraz ich duchowej podróży. Upadek zwierzchnictwa religijnego, który podważył wiarygodność »zbiorowej świadomości chrześcijańskiej«, otworzył także podsystem religijny na rywalizujące z nim religijne, areligijne i niereligijne systemy znaczeniowe [...] – rozwinął się pluralistyczny »rynek« religijny”⁷.

Według niektórych socjologów marginalizacja religii i Kościołów w nowoczesnych społeczeństwach jest nieuchronna, inni podkreślają zmienność form religijności: od kościelnej do pozakościelnej, jeszcze inni są skłonni dostrzegać pierwsze objawy odrodzenia religijnego we współczesnym świecie i odrzucają tezę, że im bardziej jest zmodernizowane społeczeństwo, tym bardziej religie i Kościoły w wymiarach społecznych stają się irrelewantne. Wiele jest empirycznych dowodów na to, że w krajach Europy Zachodniej „zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo traci na znaczeniu, niezadomowiona religijność wzrasta”⁸. Kościoły chrześcijańskie straciły już monopol w określaniu tego, co religijne, a „pole religijne” nie ma już sztywnych, doktrynalnie określonych granic. Różnorodne formy pozakościelnej religijności trudno jest sprowadzić do wspólnego mianownika.

Jeżeli nawet w wielu krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo, pluralistycznych i demokratycznych, sytuacja religii i Kościołów jest wciąż niepew-

⁶ K. Dobbelaere. *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków 2008 s. 240.

⁷ Tamże s. 255.

⁸ G. Schmidtchen. *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*. Opladen 1992 s. 165.

na i zagrożona przez sekularyzm, spychana ze sfery publicznej do prywatnej, to ten kierunek przemian religii i Kościołów nie jest już tak pewny, jak przewidywali socjologowie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Religia powoli powraca do przestrzeni publicznej w takiej mierze, jaka dawniej była nie do pomyślenia, co stawia pod znakiem zapytania „dogmaty” demokracji liberalnej, że sfera publiczna powinna być wobec religii indyferentna i neutralna, a religie mogą działać tylko w sferze prywatnej. Sekularyzacja, która podważa wartości moralne oparte na religii, może prowadzić w końcu do pewnej destabilizacji społeczeństw⁹.

Religia i Kościół są znacznie czymś więcej niż tylko etycznym źródłem motywacji dla działań w sferze publicznej. Na pewno nie stanowią już dzisiaj jakiegos niebezpieczeństwa dla demokracji europejskiej, ale powrót religii na arenę życia publicznego w Europie stanowi wyzwanie dla europejskiego sekularyzmu i dla europejskiej świeckiej tożsamości. Należy ufać, że europejska demokracja znajdzie drogę, aby w wyraźny i pragmatyczny sposób uporać się z tym nowym i nieoczekiwanym wyzwaniem¹⁰. Przyszła multikulturowa Europa, żeby mogła zjednoczyć wszystkich swoich obywateli (chrześcijan, muzułmanów, buddystów, żydów, agnostyków, niewierzących itp.), będzie do pewnego stopnia postchrześcijańska, ale i postsekularna, co oznacza, że życie społeczne nie musi bezustannie tracić swoich odniesień religijnych. Nie żyjemy w postreligijnej epoce, lecz w społeczeństwach o zmieniających się formach religijności i duchowości. W multikulturowej i multireligijnej Europie, jeżeli taka ukształtuje się, to musi być uprawnione miejsce dla wszystkich jej obywateli. Inna sprawa, czy taki właśnie kierunek przemian w religijności Europie w ogóle jest potrzebny¹¹.

W społeczeństwie polskim sytuacja religii katolickiej i Kościoła jest wyraźnie odmienna niż w krajach zachodnich. W Polsce Kościół katolicki powoli przestaje być monopolistą w sprawach religijnych i kościelnych, coraz częściej działa na rynku konkurujących ze sobą systemów światopoglądowych i religijnych, propagujących określone poglądy i style życia. Pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być już oczywistością kulturową, ale w dalszym ciągu zdecydowana większość Polaków identyfikuje się z tym,

⁹ V. Possenti. *Wiara i postsekularne społeczeństwo*. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 19: 2009 nr 3 s. 407-411.

¹⁰ J. Casanova. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009 s. 30.

¹¹ Według francuskiego filozofa, historyka idei i politologa Alain Besançon „Kościół katolicki to jedyna chyba organizacja religijna, której można dziś całkowicie bezkarnie uragać” (A. Besançon. *Religia, wolność, świętokradztwo. Medialna krytyka poczynań Benedykta XVI mówi bardzo wiele o duchowej kondycji naszych czasów*. „Dziennik” 2009 nr 179 (dodatek „Europa” nr 31) s. 7.

choć w zróżnicowany sposób. W niniejszym opracowaniu przedstawiamy w ogromnym skrócie sytuację religii i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim na początku XXI w., a następnie analizujemy w świetle badań socjologicznych opinie i poglądy Polaków na temat szans rozwoju religii i Kościoła w przyszłości.

Religia rozumiana jako religijność ludzi i kościelność, jako więź z Kościołem, to nie tylko rzeczywistość nadprzyrodzona, którą socjolog nie zajmuje się, ale i rzeczywistość przyrodzona, w której ludzkie zdolności i umiejętności, postawy i decyzje, pozytywne wyobrażenia i uprzedzenia odgrywają ważną rolę. W prognozowaniu rozwoju Kościoła i religijności Polaków można odwoływać się do wyników badań naukowych, opinii ekspertów, ale i do zwykłych członków wspólnoty kościelnej¹². W ocenie wyników sondażowych dotyczących religii i Kościoła warto mieć na uwadze przestrożę sformułowaną przez Ryszarda Dyoniziaka: „Jeżeli chodzi o religijność, opinie – jako coś zmiennego, przelotnego, zależnego od przypadkowych okoliczności – niewiele nam mówią o utrzymywaniu się i zmienności praktyk religijnych. Religia to przecież i określone wierzenia, i praktyki, obyczaje, instytucje, stowarzyszenia, kodeksy (ogólny i etyczny). To także badania nad motywacjami i potrzebami psychicznymi i społecznymi. Religijności nie można poznać zadając jedno pytanie informatorowi czy w ogóle wyłącznie dzięki technice wywiadu, gdyż sprawy religii i etyki należą do najbardziej intymnych elementów osobowości. Niezbędne jest głębsze poznanie danej społeczności, dłuższe przebywanie w niej, uczestnictwo w życiu wspólnoty wierzących. W przeciwnym wypadku informacje mogą być tylko powierzchowne, a odpowiednio spreparowane pytania mogą wtedy z góry przesadzać o odpowiedzi, na czym właśnie zależy często zleceniodawcom takich badań”¹³.

1. Religia i Kościół w społeczeństwie polskim na przełomie XX i XXI w.

Badania socjologiczne, a zwłaszcza sondaże opinii społecznej realizowane przez CBOS, wskazują, że pomimo radykalnych zmian ustrojowych (politycznych), gospodarczych i społeczno-kulturowych poziom religijności kościelnej, a także znaczenie religii w życiu codziennym utrzymywały się w ostatnich dwudziestu latach po 1989 r. na względnie stałym (wysokim) poziomie. Szczególnie znaczące są autodeklaracje wiary i praktyk religijnych. O specyfice religijności Polaków decyduje skłonność do manifestowania pozytywnych autoidentyfikacji religijnych i masowe uczestnictwo

¹² J. Bagrowicz. *Przyszłość Kościoła w Polsce*. „Znak” 1997 nr 1 s. 6.

¹³ R. Dyoniziak. *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*. Kraków 1997 s. 76-77.

w kulcie. Nawet w środowiskach społecznych tradycyjnie dystansujących się od Kościoła ateizm przestał być w modzie, natomiast w pewnych kręgach społecznych modą stało się deklarowanie na różne sposoby dystansu wobec Kościoła instytucjonalnego. Z przeprowadzonych badań socjologicznych wynika, że zdecydowana większość społeczeństwa polskiego identyfikuje się (przynajmniej formalnie) z Kościołem katolickim. Około 90% Polaków deklaruje wiarę w Boga albo przynajmniej w jakąś Siłę Wyższą. Zdecydowana większość odbywa mniej lub bardziej regularnie praktyki religijne. Niemal wszystkie dzieci są ochrzczone i przystępują do Pierwszej Komunii Świętej (wskaźnik nieochrzczonych dzieci nie przekracza 1%).

W badaniach TNS OBOP z grudnia 2007 r. ustalono, że 53, 0% ankietowanych określiło siebie jako wierzących i regularnie praktykujących, 31, 5% – jako wierzących i nieregularnie praktykujących, 12, 2% – jako wierzących, lecz niepraktykujących i 3, 2% – jako niewierzących (0, 1% – brak odpowiedzi)¹⁴. W sondażu CBOS z października 2009 r. 7, 7% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako głęboko wierzących, 86, 6% – jako wierzących, 4, 2% – jako raczej niewierzących i 1, 6% – całkowicie niewierzących¹⁵, w listopadzie 2009 r. odpowiednio: 10, 6%, 84, 4%, 3, 3%, 1,7%¹⁶.

W badaniach CBOS od początku lat dziewięćdziesiątych kształtują się bardzo wysokie wskaźniki deklarujących się jako wierzący – od 93% do 97%, z czego blisko co dziesiąty badany określa swoją wiarę jako głęboką. Wskaźnik osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących pozostaje również na mniej więcej tym samym poziomie (od 3% do 7%). W ostatnich 20 latach nie zmieniły się istotnie deklaracje wiary młodych Polaków, będących w wieku 18-24 lat. Ponad 90% spośród nich uznaje się za wierzących, ale wskaźnik głęboko wierzących zmniejszył się od 9% do 5%. Prawie nie zmieniła się liczba osób określających się jako raczej lub zdecydowanie niewierzących (około 10%)¹⁷.

Wyniki badań CBOS wskazują, że fakt bycia katolikiem czy uznanie się za osobę wierzącą nie zawsze jest jednoznaczne z akceptacją doktryny wyznawanej religii, a już na pewno nie wszystkich jej elementów. „Powszechna jest wprawdzie wiara w Boga (90% Polaków nie ma wątpliwości co do

¹⁴ *O życzliwości i uprzejmości w naszym życiu*. Komunikat z badań TNS OBOP (styczeń, 2008). Warszawa 2008 s. 16.

¹⁵ *Wyniki badania »Aktualne problemy i wydarzenia«* (233). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2009 s. 33.

¹⁶ *Wyniki badania »Aktualne problemy i wydarzenia«* (234). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2009 s. 33.

¹⁷ R. Boguszewski. *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*. Komunikat z badań CBOS. BS/120/2009. Warszawa 2009 s. 3-6.

Jego istnienia), jednak przekonanie o istnieniu nieba wyraża już niespełna trzy czwarte badanych (74%). Jeszcze mniejsza jest wiara w życie po śmierci – deklaruje ją 70% respondentów, a niespełna dwie trzecie (65%) ma nadzieję na to, że w niebie ponownie spotka osoby, które kocha. Tylko ponad połowa Polaków (56%) wierzy w istnienie piekła, a jeszcze mniej (54%) wyraża przekonanie o istnieniu diabła¹⁸.

Niezależnie od tego, czy Polacy chodzą do kościoła, czy nie chodzą, ich zdecydowana większość (83, 5%) uważa siebie za osoby religijne, 8, 8% – za niereligijne, 2, 2% – za zdecydowanego ateistę, 4, 4% – trudno powiedzieć, 1, 1% – brak odpowiedzi (badania *European Value Survey* z 2008 r.). Na wyraźnie niższym poziomie jest deklarowane zainteresowanie kwestiami związanymi z rzeczami świętymi lub nadprzyrodzonymi: bardzo zainteresowany – 9, 3%, dość zainteresowany – 40, 8%, niezbyt zainteresowany – 34, 4%, zupełnie niezainteresowany – 11, 5%, trudno powiedzieć – 3, 5%, brak odpowiedzi – 0, 5%. Wiarę w Boga ogólnie zadeklarowało 94, 5% badanych, ale w innym bardziej rozbudowanym pytaniu już nieco mniej (istnieje jeden Bóg – 78, 5%; istnieje jakiś rodzaj ducha lub siły sprawczej w życiu – 10, 3%; naprawdę nie wiem, co o tym myśleć – 6, 2%; nie sędzę, aby istniał jakikolwiek duch, Bóg czy siła wyższa – 2, 5%; trudno powiedzieć – 1, 7%; brak odpowiedzi – 0, 7%). Aprobata dogmatów wiary kształtowała się na jeszcze niższym poziomie: życie po śmierci – 66, 1%, piekło – 61, 4%, niebo – 70, 9%, grzech – 80, 9%. Wiarę w telepatię (przekazywanie myśli na odległość) deklarowało 28, 3% badanych, w reinkarnację (powtórne narodziny) – 14, 8%. W opinii 28, 4% ankietowanych istnieje tylko jedna prawdziwa religia; 35, 6% badanych sądzi, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia, ale inne religie też zawierają pewne podstawowe prawdy; 25, 4% – nie istnieje jedna prawdziwa religia, wszystkie religie świata zawierają pewne podstawowe prawdy; 4, 3% – żadna z wielkich religii nie daje nam żadnych istotnych prawd; 5, 8% – trudno powiedzieć i 0, 5% – brak odpowiedzi (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Praktyki religijne są ważnym wskaźnikiem religijności w jej wymiarach indywidualnych i społecznych. W badaniach socjologicznych należą do często stosowanych pomiarów zinstytucjonalizowanej religijności. Udział we mszy św. niedzielnej należy do ściśle wymaganych wzorów życia religijnego i jest mocno akcentowany w duszpasterstwie parafialnym. Stopień religijności katolików można do pewnego stopnia określić na podstawie ich udziału w praktykach kultowych i uczestnictwie w życiu liturgicznym Kościoła, ale praktyki

¹⁸ R. Boguszewski. *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS*. „Więź” 51: 2008 nr 9 s. 18.

religijne nie są wystarczającym kryterium wiary i przynależności religijnej. Nawet wówczas, gdy praktyki religijne są realizowane na wysokim poziomie, tj. zgodnie z przykazaniami Boskimi i kościelnymi, może dokonywać się w wymiarach indywidualnych erozja tradycyjnych wierzeń religijnych i norm moralnych. W krajach zsekularyzowanych obserwuje się odwrotne zjawisko: przy absencji w praktykach religijnych utrzymuje się relatywnie wysoki poziom wiary w Boga („wiara bez kościelnych praktyk”, a nawet „wiara bez przynależności”). W Polsce zmniejszanie się praktyk religijnych wskazuje na utratę szacunku do instytucji Kościoła, a nawet na osłabienie wierzeń religijnych.

W społeczeństwie polskim praktyki religijne utrzymują się na dość wysokim poziomie, na co wskazują sondaże ogólnokrajowe. W sondażu CBOS z czerwca 2006 r. 7, 5% badanych informowało, że bierze udział w takich praktykach religijnych, jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne kilka razy w tygodniu, 49, 7% – raz w tygodniu, 15, 1% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 18, 2% – kilka razy w roku, 9, 4% – w ogóle nie uczestniczy¹⁹; we wrześniu 2009 r. odpowiednio – 5, 2%, 50, 7%, 16, 9%, 17, 1%, 10, 1%²⁰. W sondażu CBOS z października 2009 r. 4,9% badanych określiło swój udział w praktykach religijnych jako zazwyczaj kilka razy w tygodniu, 48, 4% – raz w tygodniu, 17, 7% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 19, 4% – kilka razy w roku i 9, 7% – w ogóle w nich nie uczestniczy²¹.

„Z deklaracji ankietowanych wynika, że ponad połowa dorosłych (57%) co najmniej raz w tygodniu uczestniczy w praktykach religijnych. Jedna szóstka (16%) praktykuje rzadziej – jeden lub dwa razy w miesiącu, a porównywalna liczebnie grupa (17%) – sporadycznie, tzn. kilka razy w roku. Co dziesiąty dorosły (10%) przyznaje, że w ogóle nie bierze udziału w życiu religijnym Kościoła. Deklarowany poziom praktyk religijnych Polaków nie jest więc tak wysoki jak poziom wiary, jednak znacznie wyższy niż deklarowany w większości europejskich społeczeństw. Nasze dane wskazują, że pozostaje też stabilny – w ciągu ostatnich osiemnastu lat niemal się nie zmienił (odnotowane niewielkie wahania religijności mogą wynikać z modyfikacji stosowanych wskaźników)”²².

¹⁹ *Aktualne problemy i wydarzenia* (193). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2006 s. 30.

²⁰ *Aktualne problemy i wydarzenia* (232). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2009 s. 32.

²¹ *Wyniki badania »Aktualne problemy i wydarzenia«* (233). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2009 s. 33.

²² B. Roguska, B. Wciórka. *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*. W: *Polska – Europa – Świat. Opinia publiczna w okresie integracji*. Red. K. Zagórski, M. Strzeszewski. Warszawa 2005 s. 320-321.

Praktyki religijne niedzielne były w okresie ostatnich 20 lat nieco mniej stabilne wśród młodzieży w wieku 18-24 lat. W 2009 r. mniej niż połowa spośród nich przyznawała się do udziału w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych (w 1992 r. – 72%). Od początku lat dziewięćdziesiątych zmniejszała się zarówno liczba praktykujących kilka razy w tygodniu (z 9% do 4%), jak i uczęszczających w każdą niedzielę do kościoła (z 63% do 45%). Natomiast dwukrotnie wzrósł wskaźnik osób praktykujących od kilku do kilkunastu razy w ciągu roku: od 20% do 40%, a także wskaźnik w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych : od 4% do 12%. Spadek uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych następował bez względu na płeć badanych, ale w przypadku kobiet był nieco mniej widoczny. Analiza zależności pomiędzy deklaracjami wiary i uczestnictwa w praktykach religijnych wyraźnie pokazywała, że w latach 1992-2009 wśród młodzieży w wieku 18-24 lat systematycznie zmniejszał się odsetek wierzących i regularnie praktykujących, a zmniejszał się wierzących i praktykujących nieregularnie. W miastach liczących ponad 500 tys. mieszkańców odsetek deklarujących regularne praktyki religijne był mniejszy niż łączna liczba praktykujących okazjonalnie lub w ogóle niepraktykujących²³.

„Niewątpliwie istotny z punktu widzenia polskiej religijności był rok 2005 – czas choroby i śmierci Jana Pawła II – we wszystkich analizowanych grupach społecznych (nawet pomimo spadkowych trendów) wskaźniki religijności – zwłaszcza praktyk religijnych – w tym okresie nieco wzrosły. Bez względu jednak na kategorie społeczne wzrost ten okazał się krótkotrwały. Od tego czasu zarówno wśród młodzieży i mieszkańców największych miast, jak i wśród osób z wyższym wykształceniem, a nawet wśród mieszkańców wsi deklarowane uczestnictwo w kościelnych obrzędach wprawdzie nieznacznie, ale systematycznie spada, przyjmując obecnie wartości istotnie niższe niż te rejestrowane za życie papieża – Polaka”²⁴.

W badaniach *European Value Survey* z 2008 r. 7, 1% ankietowanych dorosłych Polaków deklarowało, że częściej niż raz w tygodniu chodzi do kościoła, 44, 2% – raz w tygodniu, 18, 5% – raz w miesiącu, 16, 8% – tylko w szczególne święta, np. Boże Narodzenie czy Wielkanoc, 1, 8% – raz w roku, 3, 2% – rzadziej, 5, 7% – nigdy, praktycznie nigdy, 1, 7% – trudno powiedzieć i 1, 1% – brak odpowiedzi. Odpowiednie dane z okresu życia, kiedy respondenci mieli po 12 lat, kształtowały się następująco: 17, 3%, 63, 5%, 7, 3%, 3, 8%, 0, 1%, 0, 4%, 1, 7%, 4, 9%, 1, 0%. Wskaźnik regularnie praktykujących zmniejszył się od 80, 8% do 51, 3%, czyli prawie o jedną trzecią. Dla zdecydowanej więk-

²³ Boguszewski, jw. s. 7-10 i 15-16.

²⁴ Tamże s. 26.

szości Polaków są ważne praktyki religijne („religijne uświęcanie”), związane z takimi wydarzeniami, jak narodziny – 92, 8% badanych, małżeństwo – 91, 9%, śmierć – 94, 2% (dane uzyskane od prof. Aleksandry Janińskiej-Kani).

Według „Diagnozy Społecznej 2007” 46, 06% badanych Polaków deklaroowało systematyczny udział w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych (13, 18% – ponad 4 razy w miesiącu, 32, 88% – 4 razy w miesiącu), 25, 03% – 1-3 razy w miesiącu, 28, 91% – ani razu w miesiącu. W 1992 roku wskaźnik praktykujących w każdą niedzielę kształtował się na poziomie 55, 7%, w 1993 – 51, 8%, w 1995 – 50, 3%, w 1996 – 53, 5%, w 1997 – 51, 4%, w 2000 – 50, 2%, w 2003 – 46, 5% i w 2005 – 46, 98%. W latach 1992-2007 wskaźnik uczęszczających regularnie do kościoła zmniejszył się o 9, 64%, chociaż w poszczególnych podokresach wystąpiły się pewne wahania w poziomie praktyk niedzielnych, niemniej lekka tendencja spadkowa wynosi przeciętnie około 0, 6% w ciągu roku.

Do 2005 r. spadkowi udziału w mszach i innych uroczystościach religijnych towarzyszył wzrost wskaźnika tych, którzy w trudnych sytuacjach życiowych uciekają się do modlitwy (1995 – 27, 4%, 1996 – 30, 9%, 1997 – 30, 4%, 2000 – 31, 0%, 2003 – 32, 3%, 2005 – 33, 0%). W 2007 r. nastąpił lekki spadek tego wskaźnika religijności (30, 5%). Ze względu na obydwa kryteria (praktyki instytucjonalne i modlitwa) bardziej religijne były kobiety, osoby starsze (65 lat i więcej), mieszkańcy wsi, renciści i emeryci oraz osoby z wykształceniem podstawowym, mniej religijni byli mężczyźni, osoby w wieku do 34 lat, mieszkańcy największych miast, osoby z wyższym wykształceniem i prywatni przedsiębiorcy. W przekroju regionalnym najbardziej „religijnymi” były województwa: opolskie, podkarpackie i małopolskie, najmniej zaś zachodniopomorskie, łódzkie, warmińsko-mazurskie i dolnośląskie. W miastach powyżej 500 tys. mieszkańców 45% badanych w ogóle nie uczęszczało do kościoła²⁵.

Stosunkowo niskie wskaźniki uczestnictwa w praktykach religijnych w wielkich miastach odnotowano i w innych badaniach sondażowych. Jak wynika z badań zrealizowanych w ramach sondażu „Barometr Warszawski” w 2007 r., 6, 9% ankietowanych deklaroowało uczęszczanie do kościoła lub innych miejsc kultu częściej niż raz w tygodniu, 30, 0% – raz w tygodniu, 12, 5% – raz w miesiącu, 18, 9% – w różne święta religijne, 11, 5% – tylko na Boże Narodzenie, Wielkanoc, 1, 5% – raz w roku, 2, 0% – jeszcze rzadziej, 10, 2% – nigdy, praktycznie nigdy, 6, 4% – trudno powiedzieć (odpowiednie dane dotyczące okresu, gdy respondenci byli w wieku 12 lat: 10, 4%, 60, 3%, 6, 4%, 9, 0%, 1, 8%, 0, 5%, 0, 8%, 3, 8%, 6, 9%). W kwietniu 2009 r. 32% badanych określiło swoje

²⁵ *Diagnoza społeczna 2007. Warunki i jakość życia Polaków. Raport.* Red. J. Czapiński, T. Panek. Warszawa 2007 s. 200-202.

uczestnictwo w praktykach religijnych jako raz w tygodniu lub częściej, 44% – rzadziej niż raz w tygodniu, 17% – nigdy lub nie dotyczy (respondent nie chrześcijanin) i 7% – trudno powiedzieć (dale uzyskane w Centrum Myśli Jana Pawła II od Pawła Gierecha).

Według socjologa warszawskiego Tadeusza Szawiela – mimo dynamicznych przemian gospodarczych i społeczno-kulturowych – Polacy po 1989 r. nie odwrócili się od religii. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacyjne nie miały większego wpływu na poziom praktyk religijnych. Kolejne kohorty wiekowe Polaków urodzonych w okresie od końca lat pięćdziesiątych do początku lat osiemdziesiątych XX w. charakteryzują się podobnym poziomem religijności. „Odpowiadając na pytanie, dlaczego tak się dzieje, można wskazać co najmniej trzy czynniki, które wydają się mieć w tym swój udział. Po pierwsze, polska rewolucja z 1989 r. nie naruszyła tego, co dla wiary religijnej ma wielkie znaczenie – nie naruszyła istniejących więzi społecznych. Zmiany, nawet poważne, odbywały się w ramach stosunkowo stabilnych środowisk lokalnych, które je absorbowały i akomodowały. Drugi czynnik to sprawność instytucji kościelnych. Kościół pracował, przynajmniej na poziomie parafii, jak zawsze, a może i lepiej. Wreszcie trzeci czynnik to lekcje religii w szkole, które w skali masowej podtrzymywały, a może nawet pobudzały motywacje religijne. Trzeba też wziąć pod uwagę wpływ jeszcze jednego fenomenu – »czynnika papieskiego«. Polakom, także kolejnym pokoleniom młodzieży, w ich religijnych biografiach od końca lat siedemdziesiątych XX wieku cały czas towarzyszył Jan Paweł II, zwłaszcza bezpośrednio poprzez pielgrzymki, które w Polsce miały zawsze charakter wielkiego narodowego i religijnego wydarzenia”²⁶.

Praktykowanie wiary religijnej w polskim katolicyzmie ma różnorodne oddziaływania na inne niż praktyki kultowe wymiary życia religijnego, a także na różne aspekty życia społecznego. Sprzyja postawom prospołecznym, społecznemu działaniu i zaangażowaniu, kształtuje postawy proobywatelskie. Nie jest tylko sprawą tradycji i obyczaju. „Religijność wiąże się z etyką pożycia seksualnego i rodzinnego – sprzyja odrzucaniu aborcji, pożycia przed ślubem, małżeńskiej niewierności, homoseksualizmu. Niesie ze sobą sympatię i przywiązanie do religii oraz zaufanie do Kościoła, a »przy okazji« sprzyja zyczliwшему nastawieniu do różnych grup społecznych i nieco większemu zaufaniu do instytucji publicznych. Praktyki religijne sprzyjają partycypacji wyborczej. Ponadto religijność i postawy z nią związane współwarunkują głosowanie na niektóre opcje polityczne: słabsza religijność, opowiadanie się za rozdziałem Kościoła od państwa, odrzucanie obecności religii i Kościoła w sferze publicz-

²⁶ T. Szawiel. *Religijna Polska, religijna Europa*. „Więź” 51: 2008 nr 9 s. 33.

nej i nieufność wobec Kościoła sprzyjają głosowaniu na postkomunistyczną lewicę. Z kolei praktykowanie i wiara, umiarkowane stanowisko w kwestii rozdziału Kościoła od państwa, aprobaty obecności religii i Kościoła w sferze publicznej sprzyjają głosowaniu na postsolidarnościową prawicę²⁷.

Przynależność do Kościoła katolickiego, a także pewne *minimum* realizowanych praktyk religijnych, jest wciąż w społeczeństwie polskim swoistą normą kulturową. Nie ma empirycznych podstaw dla hipotezy, że konsekwencją wejścia Polski do Unii Europejskiej będzie zmasowany przyływ wartości i stylów życia zsekularyzowanego, co z kolei przyczyni się do rozproszenia tradycyjnej polskiej religijności i więzi z Kościołem oraz reakcję na to w postaci szukania ratunku w religijnych ruchach fundamentalistycznych czy w różnych formach religijności pozakościelnej. Niemniej, po okresie przymusowej laicyzacji w krajach tzw. realnego socjalizmu – w tym także w pewnym stopniu i w Polsce – dokonujące się obecnie gwałtowne przemiany polityczne i społeczno-kulturowe tworzą dogodny grunt do obniżenia się realizowanych dotychczas praktyk religijnych, obowiązkowych i nadobowiązkowych oraz osłabienie tradycyjnych więzi społecznych w parafiach.

Nie można wykluczyć w przyszłości bardziej wyraźnego wzrostu w środowiskach miejskich – zwłaszcza wielkomiejskich – postaw indyferentnych wobec religii i postaw ateistycznych, spadku praktyk religijnych, a także rozluźnienia więzi między tożsamością osobową Polaków a ich uczestnictwem religijnym. Niewątpliwie religia będzie stawać się bardziej kwestią wyboru niż dziedziczenia. Nie ma jednak żadnych socjologicznych gwarancji, że Polska pozostanie za 20-30 lat tak samo religijnym społeczeństwem. Konieczności historyczne nie działają ani w jedną, ani w drugą stronę. Prognozy socjologiczne dotyczące religijności i kościelności są szczególnie trudne. Działają tu tak wiele różnorodnych czynników (nie zawsze empirycznie wymierzalnych), że tak naprawdę nie jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakim kierunku będą zmierzały zmiany w religijności. Powtarzane badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej są ważniejsze niż formułowane prognozy dotyczące religii i Kościoła.

2. Opinie Polaków o szansach religii i Kościoła w przyszłości

Obecny kształt religijności i kościelności nie zapowiada jakiegoś wyraźnego kryzysu w najbliższej przyszłości, ale o możliwość takiego kryzysu można pytać. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych obserwowano

²⁷ M. Grabowska. *Religia, jednostka, wspólnota*. „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008 nr 2 s. 13.

już pierwsze oznaki „pełzającej” sekularyzacji. Radykalna zmiana systemu społecznego i wynikające stąd konsekwencje, także dla życia religijnego, będą jeszcze długo intrygować socjologów, psychologów, pedagogów, politologów itp. Zadaniem socjologa jest zrozumienie i opisanie tego, co jest, a nie pouczanie, jak być powinno lub przepowiadanie tego, co będzie w przyszłości. Z interpretacji przeszłości i terażniejszości wynikają jednak pewne wnioski, ważne dla przyszłości, będące elementem tzw. prognoz społecznych.

W zwrotnych momentach historycznych, w okresach nieustabilizowanych, prognozowanie jest utrudnione i niepewne, nawet jeżeli zna się elementarne realia społeczne i ogólne prawidłowości socjologiczne. W odniesieniu do Kościoła należy podkreślić, że on sam przesuwając akcenty w swojej działalności i modyfikując swoje funkcje, dla uniknięcia w przyszłości pewnych stanów niepożądanych lub dla uzyskania tych, które w świetle jego systemu wartości są korzystne. Z socjologicznego punktu widzenia jest ważne pytanie, czy w procesie demokratyzacji i pluralizacji społeczeństwa polskiego Kościół utrzyma swoją pozycję Kościoła ludowego, masowego, o rozbudowanych funkcjach społecznych, czy też pod wpływem sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu społeczno-kulturowego będzie się przeobrażał podobnie jak w demokracjach zachodnich? Jakie będą przyszłe losy religii w XXI w.?

W dalszych analizach, odnoszących się do przyszłości religii i Kościoła w społeczeństwie polskim, odwołujemy się do opinii Polaków na ten temat. Są one ustalane zarówno w sondażach opinii publicznej, jak i w badaniach socjologicznych. Opinie takie, pozytywne lub negatywne, nie są bez znaczenia dla rozwoju religijności i więzi z Kościołem w XXI w. Inaczej bowiem kształtuje się życie religijne i więź z instytucjami kościelnymi tego wierzącego, który uważa religię i Kościół w społeczeństwie za siłę znaczącą, a inaczej tego, kto dostrzega w nich instancję chylącą się ku upadkowi, czy tracącą na znaczeniu. Są one istotne dla tworzenia się „klimatu społecznego” w parafiach, diecezjach i w całym Kościele katolickim w Polsce. Określenie kondycji religijnej społeczeństwa polskiego w przyszłości jest o wiele łatwiejsze w warunkach stabilizacji społecznej niż w warunkach radykalnej zmiany, w której niemal wszystkie elementy rzeczywistości społecznej podlegają przewartościowaniom, redefinicjom, dookreśleniom itp.

Zdecydowana większość Polaków ma w swojej biografii życiowej jakiś – mniej lub bardziej intensywny – etap religijnej socjalizacji w rodzinie, zdecydowana mniejszość ocenia siebie jako niereligijnych. W warunkach wzrastającego pluralizmu i indywidualizacji spada jednak rola kompetencji socjalizacyjnych tradycyjnych podmiotów wychowawczych, jak rodzina, szkoła czy Kościół. Jednostki są poddawane wpływom różnych instancji socjalizacyjnych, wielości

wartości, norm, wzorów zachowań, stylów życia itp. To wszystko nie pozostaje bez konsekwencji dla oceny własnej religijności, a także prognoz dotyczących religijności w skali całego społeczeństwa. Retrospekcyjna ocena religijności społeczeństwa polskiego jest łatwiejsza niż przewidywanie przyszłych jej kształtów, zwłaszcza w warunkach gwałtownych i fundamentalnych przemian społeczno-kulturowych. Kształtuje się ona zarówno na podstawie dotychczasowych obserwacji i doświadczeń życiowych, uznawanych wartości i celów, jak i doraźnych intuicji czy emocji. Opieramy się na wypowiedziach przez respondentów deklaracjach, niezależnie od tego, czy odpowiadają rzeczywistości, czy są z nią niezgodne. Ten subiektywny obraz religijności Polaków ma jednak swoje znaczenie dla zrozumienia teraźniejszości i przyszłości.

W ocenach wypowiedziach przez Polaków w odniesieniu do przeszłości można stwierdzić, że religia odgrywa wciąż ważną rolę w życiu codziennym. Według sondażu CBOS 6% ogółu badanych Polaków zadeklarowało, że religia odgrywa obecnie w Polsce o wiele mniejszą rolę niż dawniej, 17% – nieco mniejszą, 35% – taką samą, 24% – nieco większą, 16% – o wiele większą i 2% – trudno powiedzieć (na świecie odpowiednio: 11%, 23%, 27%, 24%, 9%, 6%). Oceny pozytywne (większa rola religii obecnie) wyraźnie przeważają w Polsce nad ocenami negatywnymi (mniejsza rola religii obecnie), w odniesieniu do świata są wyraźnie zrównoważone. Jeszcze bardziej pozytywne są oceny roli religii w życiu rodziny respondentów i ich własnym. W odniesieniu do rodziny uzyskano następujące wskaźniki: religijność o wiele mniejsza – 2%, nieco mniejsza – 6%, taka sama – 69%, nieco większa – 12%, o wiele większa – 9%, trudno powiedzieć – 2% (w odniesieniu do życia osobistego – 3%, 6%, 67%, 12%, 11%, 1%)²⁸.

„Znaczenie religii w życiu osobistym i rodzinnym Polaków w przeważającej większości oceniane jest jako stabilne, a więc – jak można się domyślać na podstawie wcześniejszych analiz – stosunkowo duże zarówno w przyszłości, jak i obecnie. Natomiast wśród osób, które dostrzegają fluktuację znaczenia religii w ich życiu osobistym, jak również w życiu ich rodzin, zmiany te znacznie częściej oceniane są jako zwykłe niż spadkowe”²⁹. Zdecydowana większość Polaków postrzega także religię jako istotny element ich codziennej egzystencji. Nieco ponad trzy czwarte badanych ocenia rolę religii w ich życiu jako ważną (77%) i jedynymi 12% ankietowanych deklaruje brak istotnego znaczenia religii w swoim życiu. Co dziesiąty Polak wyraża indyferentny stosunek do religii

²⁸ R. Boguszewski. *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*. W: *Życie po zmianie. Warunki życia i satysfakcje Polaków*. Red. K. Zagórski. Warszawa 2009 s. 182-183.

²⁹ Tamże s. 182.

(11%)³⁰. Religijność jest jedną z naczelných cech społecznie przypisywanych typowemu Polakowi – przeświadczenie takie wyraża aż 89% ankietowanych i utrzymuje się ono na niemal identycznym poziomie od 1992 r.³¹

Według sondażu CBOS ze stycznia 2009 r. 22% badanych dorosłych Polaków było przekonanych, że od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku do dzisiaj nastąpiła poprawa/wzrost religijności w sposób zdecydowany lub umiarkowany, 22% – że nie nastąpiły żadne zmiany, 48% – że nastąpiło pogorszenie/ zmniejszenie religijności w sposób zdecydowany lub umiarkowany i 8% – trudno powiedzieć. W opinii Polaków najkorzystniejsze zmiany po 1989 r. to wzrost pozycji Polski w świecie, poprawa bezpieczeństwa kraju na arenie międzynarodowej, lepsza sytuacja gospodarcza, większa pracowitość rodaków, większa możliwość wpływu obywateli na sprawy kraju, poprawa relacji z sąsiadami, wzrost poczucia własnej wartości Polaków, wyższy poziom edukacji i szkolnictwa. Wśród 20 ocenianých spraw religijność znalazła się na 16 miejscu. Zdecydowanie najmniej korzystnie wypadły przemiany w zakresie uczciwości Polaków, życzliwości ludzi wobec siebie, jakości opieki zdrowotnej i poziomu przestępczości³².

Oceny dotyczące przyszłości religii i Kościoła oraz ich znaczenia w społeczeństwie w XXI w. są już bardziej zróżnicowane. Powtarzane sondaże CBOS wskazują, że w opinii coraz większej liczby dorosłych Polaków członkostwo w Unii Europejskiej stanowi zagrożenie dla takich wartości jak religijność i przywiązanie do rodziny. W maju 2005 r. 6% badanych Polaków sądziło, że w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej religijność Polaków raczej się zwiększy, 4% – że raczej się zmniejszy, 83% – że integracja europejska nie ma na to wpływu i 7% – trudno powiedzieć (w 2006 r. odpowiednio: 9%, 8%, 78%, 6%; w 2007 r. – 5%, 14%, 75%, 6%; w 2008 roku – 4%, 17%, 74%, 5%; w 2009 r. – 6%, 28%, 59%, 7%)³³. W latach 2005-2009 wskaźnik tych, którzy wskazywali na wzrost religijności, pozostawał na względnie stabilnym (niskim) poziomie, natomiast wzrastał systematycznie i wyraźnie tych, którzy dostrzegali zagrożenie dla religijności w warunkach integracji europejskiej (od 4% do 28%). Jednak zmniejszała się co roku liczba tych, którzy sądzili, że integracja europejska nie ma wpływu na religijność Polaków.

³⁰ Tamże s. 182-183.

³¹ Boguszewski. *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS* s. 6-7.

³² R. Boguszewski. *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś – oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce*. Komunikat z badań CBOS. BS/ 28/2009. Warszawa 2009 s. 2-4.

³³ B. Roguska. *Bilans pięciu lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej*. Komunikat z badań CBOS. BS/64/2009. Warszawa 2009 s. 15.

Według sondażu CBOS z kwietnia 2009 r. 5,9% badanych uważało, że w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej religijność raczej zwiększyła się, 27,9% – że raczej zmniejszała się, 59,1% – że integracja z Europą nie miała na to wpływu, 6,9% – trudno powiedzieć i 0,2% – odmowa odpowiedzi (życzliwość ludzi wobec siebie – 10,8%, 25,5%, 56,7%, 6,9%, 0,0%; tolerancja wobec innych – 26,6%, 18,3%, 46,5%, 8,6%, 0,0%; swoboda obyczajów – 44,2%, 7,7%, 38,7%, 9,3%, 0,1%; patriotyzm – 23,5%, 14,5%, 50,1%, 11,8%, 0,1%)³⁴. Największe zmiany – według opinii respondentów – zaznaczają się w dziedzinie obyczajowości.

Oceny długofalowe dotyczące losów religii i Kościoła w społeczeństwie polskim są jeszcze bardziej zróżnicowane niż te dotyczące wpływu Unii Europejskiej na religijność Polaków. Według badań wschodnio- i środkowo-europejskich pod kierunkiem wiedeńskiego socjologa Paula M. Zulehnera w 1997 r. 16% badanych sądziło, że religijność w Polsce w najbliższych latach wzrośnie, 22% – że nie zmieni się i 62% – że zmniejszy się. W 2007 r. odpowiednie dane przedstawiały się następująco: 9%, 21%, 71%. Na tle innych krajów Europy Środkowowschodniej Polacy odznaczali się znacznym pesymizmem w swoich prognozach, tzn. znacznie częściej wskazywali na spadek niż wzrost religijności w ciągu najbliższych 10 lat (odpowiednie dane dla Ukrainy – 59%, 32%, 9%; dla Słowacji – 13%, 51%, 36%; dla Czech – 7%, 52%, 41%)³⁵. Wydaje się, że w kontekście euromodernizacji Polacy są dość sceptyczni co do perspektyw rozwoju religii w swoim kraju³⁶.

Wśród mieszkańców wsi podkarpackiej 4,4% badanych uważało, że w przyszłości rola religii w środowisku wiejskim będzie wzrastać, 22,4% – że pozostanie bez zmian, 34,6% – że będzie malała i 38,5% – trudno powiedzieć (na Ukrainie odpowiednio: 20,0%, 33,9%, 7,8%, 38,3%). W wiejskich środowiskach w Polsce przyszłe losy religii są oceniane bardziej pesymistycznie niż na Ukrainie. Prawie trzy czwarte badanych uważało, że w przeszłości mieszkańcy wsi byli bardziej religijni (72,8%). Pewien pesymizm, odnoszący się do szans religii na wsi w przyszłości, wiąże się z dokonującymi się zmianami w społeczeństwie polskim. Wielu mieszkańców wsi dostrzega zagrożenie dla tradycyjnych wartości, w tym i religijnych. Prawie trzecia część mieszkańców wsi podkarpackich uważała, że przystąpienie Pol-

³⁴ *Aktualne problemy i wydarzenia* (227). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2009 s. 19-20.

³⁵ P. M. Zulehner. *Gott nach dem Kommunismus. Zur Langzeitstudie Aufbruch*. „Theologie der Gegenwart” 51: 2008 nr 1 s. 8-9.

³⁶ P. M. Zulehner, M. Tomka, I. Naletewa. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*. Ostfildern 2008 s. 31.

ski do Unii Europejskiej osłabi poziom wiary i praktyk religijnych (5, 0% – zdecydowanie tak i 23, 6% – raczej tak), prawie połowa respondentów nie podzielała tego zdania (38, 4% – raczej nie i 9, 4% – zdecydowanie nie) i co czwarty badany nie miał zdania na ten temat (23, 6%)³⁷.

Szczególnie są zmienne opinie młodzieży polskiej o losach religijności i kościelności w naszym kraju. W badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA przedstawiono respondentom pytanie o relacje Kościoła do społeczeństwa i o rolę w nim („Czy uważa Pan(i), że za kilkanaście lat Kościół i religia w naszym kraju będą dla społeczeństwa bardziej ważne niż obecnie, mniej ważne, tak samo ważne?”). W 1988 r. młodzież szkolna i studencka deklarowała następujące poglądy: bardziej ważne niż obecnie – 20, 5%, mniej ważne niż obecnie – 19, 5%, tak samo ważne – 35, 3%, trudno powiedzieć – 23, 7%, brak odpowiedzi – 1, 0% (w 1998 r. odpowiednio – 7, 3%, 38, 5%, 27, 7%, 26, 2%, 0, 4%; w 2005 r. – 8, 0%, 48, 3%, 24, 4%, 19, 1%, 0, 3%). W latach 1988-2005 wyraźnie zmniejszył się wskaźnik tych, którzy wyrażali przekonanie, że religia i Kościół w społeczeństwie polskim będą bardziej ważne w przyszłości (główna zmiana w latach 1988-1998) oraz tych, którzy nie przewidywali zmian w omawianej sprawie (różnica 10, 9%). Wyraźny trend zwykłowy odnosi się do tych, którzy przewidywali zmniejszenie się znaczenia religii i Kościoła w przyszłości (różnica 28,8%). Fakt, że co czwarty lub piąty respondent nie potrafił przewidzieć miejsca i roli Kościoła w przyszłym społeczeństwie może wskazywać zarówno na postawę obojętną wobec tych kwestii, jak i brak zainteresowania tymi zagadnieniami³⁸.

Biorąc pod uwagę tych, którzy uważali, że za kilkanaście lat zmniejszy się rola Kościoła i religii w naszym społeczeństwie, można dostrzec kilka niezbyt znaczących zróżnicowań opinii i poglądów. Kobiety nieco częściej niż mężczyźni przewidywały spadek znaczenia religii i Kościoła w społeczeństwie (51, 1% wobec 45, 1%); uczniowie nieco rzadziej niż studenci (46, 6% wobec 50, 9%); młodzież w wieku 16-17 lat (45, 8%) rzadziej niż w wieku 18-21 lat (51, 3%) i 22-26 lat (50, 3%); mieszkający na wsi (47, 5%) podobnie jak w miastach do 20 tys. mieszkańców (45, 8%), od 21 do 100 tys. mieszkańców (51, 3%) i w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców (48, 0%); mający

³⁷ L. Gajos. *Religijność mieszkańców wsi podkarpackiej i zachodniej Ukrainy. Analiza porównawcza w sytuacji członkostwa Polski w Unii Europejskiej*. W: *Współczesność wspólnot chrześcijańskich w perspektywie socjologicznej. Od doświadczeń regionalnych ku wyzwaniom globalnym*. Red. P. Grygiel, D. Wojakowski. Rzeszów 2009 s. 78-82. L. Gajos. *Religijność wsi pogranicza posko-ukraińskiego w warunkach modernizacji*. W: *Oblicza religii i religijności*. Red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor. Kraków 2008 s. 198-199.

³⁸ S. H. Zaręba. *Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego*. „Ateneum Kapłańskie” 141: 2003 nr 2-3 s. 293-294.

ojców z wykształceniem podstawowym (47, 6%) podobnie jak z wykształceniem zasadniczym zawodowym (47, 9%), średnim (49, 4%) i wyższym (47, 7%); osoby oceniające sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo dobrą (46,6%), podobnie jak dobrą (49, 5%), przeciętną (47, 7%) i złą (48, 7%); uczniowie z liceów ogólnokształcących (59, 9%) częściej niż z techników (45, 3%) i zasadniczych szkół zawodowych (32, 1%); głęboko wierzący (42, 7%) rzadziej niż wierzący (44, 0%), niezdecydowani w sprawach wiary (57, 9%), obojętni religijnie (60, 0%) i niewierzący (64, 1%); praktykujący systematycznie (46, 6%) i niesystematycznie (45, 7%) rzadziej niż praktykujący okazjonalnie (50, 4%) i w ogóle niepraktykujący (61,9%)³⁹.

W 2005 r. prawie połowa badanej młodzieży przewidywała za kilkanaście lat zmniejszenie się roli religii i Kościoła w naszym społeczeństwie. Opinie i poglądy tego rodzaju są dość równomiernie rozpowszechnione – z niewielkimi odchyleniami – we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych. Jedynie autodeklaracje wiary i autodeklaracje praktyk religijnych wskazywały na bardziej wyraźne zróżnicowania, ale i wśród wierzących około dwie piąte badanych wyrażało pesymistyczne oceny szans religii i Kościoła w przyszłości. Być może, upowszechniający się pogląd o Kościele jako instancji tracącej na znaczeniu społecznym łączy się z opinią, że postępująca modernizacja społeczna i pluralizm społeczno-kulturowy prowadzą nieuchronnie do sekularyzacji, albo z przekonaniem, że Kościół w Polsce czyni za mało, by ugruntować swoją pozycję i rolę w społeczeństwie. Nie można wykluczyć stanowiska niektórych respondentów uważających, że religia i Kościół przechodzą ze sfery publicznej do prywatnej, a tym samym tracą znaczenie w życiu społecznym, zwłaszcza zaś w życiu publicznym.

Należy liczyć się z osłabieniem faktycznych wpływów Kościoła instytucjonalnego na sferę życia publicznego, a zwłaszcza na rządzących (elity polityczne). Pośrednio na taki kierunek zmian wskazują dane empiryczne uzyskane przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA. W 1988 r. 12, 2% badanej młodzieży szkół średnich i wyższych twierdziło, że religia i Kościół w naszym kraju za kilkanaście lat będą dla rządzących bardziej ważne niż obecnie, 21, 6% – że będą mniej ważne niż obecnie, 18, 5% – że będą tak samo ważne, 45, 0% – trudno powiedzieć i 2, 7% – brak odpowiedzi (w 1998 r. odpowiednio – 6, 0%, 39, 2%, 19, 9%, 34, 2%, 0, 7%; 2005 r. – 7, 5%, 51, 5%, 15, 3%, 25, 1%, 0, 6%)⁴⁰. W okresie 10 lat wyraźnie zmniejszyły się odsetki tych, którzy byli przekonani, że wpływ Kościoła i religii na rządzących będzie się zwiększał

³⁹ Informacje uzyskane od ks. dra hab. Sławomira H. Zaręby.

⁴⁰ Zaręba. *Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego* s. 295-296.

i wyraźnie zwiększyły się tych, którzy byli przekonani o nieuchronnym spadku tego oddziaływania. W następnych 10 latach odsetek „optymistów” utrzymał się na tym samym poziomie, natomiast wzrósł wyraźnie odsetek „pesymistów”, kosztem „niezdecydowanych” w wypowiedziach ocenach.

W 2005 r. kobiety deklarowały w podobnym zakresie poglądy „pesymistyczne” co i mężczyźni (52, 9% wobec 50, 1%); uczniowie nieco częściej niż studenci (53, 7% wobec 48, 7%); respondenci będący w wieku 16-17 lat (53, 6%) nieco częściej niż w wieku 18-21 lat (49, 9%) i w wieku 22-26 lat (48, 9%); mieszkający na wsi (56, 8%) nieco częściej niż w miastach do 20 tys. mieszkańców (48, 0%), od 21 do 100 tys. mieszkańców (50, 2%) i powyżej 100 tys. mieszkańców (49, 4%); osoby mające ojców z wykształceniem podstawowym (59, 5%) częściej niż zasadniczym zawodowym (52, 9%), średnim (51, 4%) i wyższym (49, 4%); określający swoją sytuację materialną jako bardzo dobrą (50, 6%), dobrą (50, 7%) i przeciętną (51, 1%) nieco rzadziej niż złą (59, 3%) i bardzo złą (57, 1%); uczniowie liceów ogólnokształcących (57, 6%) częściej niż techników (51, 9%) i zasadniczych szkół zawodowych (41, 5%); głęboko wierzący (48, 4%) i wierzący (51, 8%), podobnie jak niezdecydowani w sprawach wiary (53, 3%), obojętni religijnie (48, 7%) i rzadziej niż niewierzący (56, 3%); systematycznie praktykujący (52, 2%) podobnie jak niesystematycznie praktykujący (53,8%) i nieco częściej niż praktykujący okazjonalnie (47, 1%) i w ogóle niepraktykujący (51, 2%)⁴¹.

Świadomość młodych Polaków, uczących się lub studiujących, zmienia się w ocenie relacji „Kościół – rządzący”, w kierunku oddzielania Kościoła (religii) i polityki. W ocenie młodzieży polskiej wpływ religii i Kościoła na rządzących będzie się zmniejszał, tak sądzi ponad połowa badanych. Te opinie są w podobny sposób upowszechnione we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych badanej młodzieży. O ile pod koniec lat osiemdziesiątych jeszcze znaczna część młodych nie przewidywała spadku znaczenia religii i Kościoła dla rządzących, o tyle 17 lat później, w kontekście głębokich przeobrażeń strukturalnych i świadomościowych, wskaźnik tak myślących wyraźnie zwiększył się.

Wśród studentów wybranych uczelni woj. pomorskiego (Gdańsk, Starogard Gdański) w 2004 r. większość badanych wyrażała pesymistyczne oceny dotyczące przyszłości Kościoła w naszym kraju. W całej zbiorowości studentów 70, 1% badanych prezentowało pogląd, że w ciągu ostatnich kilkunastu lat instytucja Kościoła straciła w społeczeństwie na znaczeniu, 67, 6% – że w najbliższym czasie będziemy mieli do czynienia z powolnym odchodze-

⁴¹ Informacje uzyskane od ks. dra hab. Sławomira H. Zaręby.

niem ludzi od Kościoła rzymskokatolickiego, 54, 3% – że współczesny Kościół rzymskokatolicki w Polsce przeżywa wewnętrzny i głęboki kryzys oraz 25, 7% – że w najbliższych latach Kościół i religia utrzymają swoje znaczenie w społeczeństwie. Według Macieja Dębskiego instytucja Kościoła traci na społecznym znaczeniu i jawi się wielu młodym ludziom jako niepotrzebna do rozwoju duchowego. Równocześnie można odczuć postępującą autonomizację człowieka, który dobrze wie – według własnej oceny – jakie czynności należy wykonywać, aby osiągnąć zbawienie⁴².

Pomimo wielu krytycznych opinii o Kościele, wypowiedzianych przez ludzi młodych, nie stał się on dla większości spośród nich czymś obcym, nadal sytuuje się w polu doświadczeń – o różnym natężeniu – w świadomości większości młodzieży polskiej. W wybranych uczelniach śląskich 12, 88% badanych studentów było zdania, że religijność będzie wzrastać w przyszłości, 61, 97% - że będzie na tym samym poziomie, 23, 31% - że będzie się zmniejszać (1, 84% - zmiana charakteru religijności)⁴³.

Deklarowane opinie dorosłych Polaków wskazują na pewien klimat psychospołeczny, w jakim działa Kościół katolicki w Polsce na przełomie wieków. Jest on postrzegany raczej jako instytucja ponosząca straty w swoim stanie posiadania (mniej ludzi wierzących). Opinie dotyczące przeszłości i teraźniejszości będą zapewne rzutować na opinie o przyszłości religii w naszym kraju w XXI w. Poznanie zdarzeń przeszłych i obecnych, a zwłaszcza tkwiących w nich trendów rozwojowych, pozwala ludziom wyciągnąć wnioski perspektywiczne w zakresie zmian zjawisk społeczno-religijnych. Przyszłość nie jest z góry zakodowana w teraźniejszości, ale pewne przemiany społeczne i religijne, przebiegające w zwartych strukturach, są bardziej prawdopodobne niż inne. Łatwiej jest określić kierunek tych przemian niż ich rozmiary. Przewidywanie kondycji religijnej w społeczeństwie przyszłości ma swoją specyfikę i należy do najtrudniejszych prognoz.

Wydaje się, że pesymistyczne myślenie o przyszłości religii i Kościoła w naszym kraju będzie mieć jakiś – trudny do precyzyjnego określenia – wpływ na przyszłe losy katolicyzmu w naszym kraju. Ci, którzy patrzą na swój Kościół jako „przegrywający” w przeszłości i teraźniejszości, mogą być mniej odporni na pokusy sekularyzmu w swoim życiu, w swoich rodzinach,

⁴² M. Dębski. *Wolność jednostki – wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*. W: *Religia a gospodarka*. T. 1. Red. S. Partycki. Lublin 2005 s. 431-432.

⁴³ E. Wysocka. *Etniczność czy etnocentryzm? Religia i religijność jako mechanizm determinujący postawy wobec »innego«*. W: *Oblicza religii i religijności*. Red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor. Kraków 2008 s. 175.

parafiach i w całym społeczeństwie. Można jednak założyć, że procesy sekularyzacyjne w Polsce będą zachodzić w znacznie powolniejszym tempie niż w Europie Zachodniej, nie można także wykluczyć tego, że procesy modernizacyjne także mogą uaktywnić samą religię i Kościół. „Procesy modernizacyjne mogą z czasem przekształcić niektóre funkcje religii – na przykład zmniejszyć zasięg oddziaływania – nie będą natomiast wpływały tak silnie jak w społeczeństwach Zachodu: nie będą pomniejszały znaczenia instytucji, znaczenia wartości, norm, znaczenia wrażliwości i mitu religijnego. W Polsce jeszcze długo tak nie będzie. Mało tego, w Polsce tempo zmian społecznych jest tak gwałtowne, że religijność jest odpowiedzią na kłopoty transformacyjne, a że kłopotów przebywa, a nie ubywa, to religijność jest potrzebna jako narzędzie osvajania się z nimi, jako swoista odtrutka na tempo zmian. Modernizacja musi wystąpić w Polsce również w dziedzinie religijnej, ale nie w takiej postaci, jaka jest nam znana ze schematów zachodnioeuropejskich”⁴⁴.

3. Długie postscriptum normatywne

Być może, religia i Kościół w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym, a niektóre formy myślenia i działania będą się wyraźnie wyodrębniać ze sfery religijno-kościelnej. Można przypuszczać, że w XXI wieku będą zaznaczać się procesy „pełzającej” (spowolnionej) sekularyzacji podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pluralistycznych. Zostaną uruchomione innego typu czynniki energicznie popierające i inicjujące procesy sekularyzacyjne niż te, które działały w okresie realnego socjalizmu (np. niewiara lub indyferentyzm religijny wywodzące się z przesłanek ideologii liberalnej). Religijność jest zagrożona nie tylko przez dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, ale i przez różne ofensywy ideologiczne.

Gdybyśmy wyróżnili trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła: scenariusz rozpadu, scenariusz wzrostu i scenariusz stabilizacji, to w świetle przewidywań Polaków najbardziej prawdopodobny byłby wariant trzeci, później pierwszy i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – wyników badań socjologicznych nie można wykluczyć odmiennych kierunków procesów przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających

⁴⁴ *O religii i religijności. Z Andrzejem Wójtowiczem rozmawia Malwina Piekarska.* W: *Po co nam socjologia? Książka dla kandydatów na studia socjologiczne i studentów.* Red. M. Baltaziuk. Warszawa 2009 s. 49.

się okolicznościach staje się prawdopodobne. Nie można wykluczyć mechanizmu samospełniającego się prorocтва. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją jako rzeczywistość. Negatywnym tendencjom w przemianach religijności „sprzeciwiają się” potężne siły tradycji i modernizująca się działalność Kościoła, które mogą hamować procesy przemian oparte na zindywidualizowanych działaniach jednostek.

W badaniach socjologicznych konstatujemy powolną erozję tradycyjnych przekonań religijnych i więzi z Kościołem (kościelność). Religijne oblicza ludzi współczesnych – zwłaszcza młodzieży – są coraz bardziej zróżnicowane i ambiwalentne, u wyraźnej mniejszości – nieortodoksyjne. Niekiedy ważniejsze jest to, że w ogóle wierzy się, niż to, w co wierzy się. Można hipotetycznie założyć, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej będą wiązać się z zakwestionowaniem Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem. Wiodącą tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękką” lub „twardą”) niż ateizm, odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym niż od Transcendencji („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”). Dokładne scenariusze przemian religijności są trudne do określenia. Niemniej te zmiany, jakie wcześniej czy później będą następować, nie można pozostawić przypadkowi czy nieuchronnemu losowi. Sam Kościół musi ciągle oscylować między instytucją moralną (zobowiązującą, normatywną) i wspólnotą mistyczną (wspólnota wiary, duchowości, zaufania i ufności itp.).

Wbrew wciąż propagowanym hasłom o kryzysie Kościoła w Polsce, istnieje wciąż znaczący potencjał zaufania do tej instytucji. Od tego, jak Kościół wykorzysta jeszcze wyraźną otwartość społeczeństwa dla niego, zależy jego przyszłość. Przyszłość religii i Kościoła w Polsce jest ważna, bowiem – jak można przypuszczać – wraz z osłabieniem lub wzmocnieniem ich znaczenia będą zmieniać się wartości i normy w społeczeństwie i jego całociowy klimat. Pozycja i rola społeczna Kościoła w przyszłości nie będą łatwiejsze niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym (wielooopcjonalnym, wielokulturowym, ponowoczesnym) wiele instancji będzie oferować swoje wartości, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientacje, doświadczenia i doznania. W warunkach konkurencji tworzenie żywotnych, dynamicznych i przyciągających wspólnot religijnych i kościelnych jest niezwykle ważnym zadaniem i wyzwaniem⁴⁵.

⁴⁵ R. Köcher. *Die neue Anziehungskraft der Religion. Wachsendes Interesse an Glaube und Kirche*. „Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer Bistum Limburg“ 35: 2006 nr 4 s. 177-179.

Kościół katolicki w Polsce potrzebuje pogłębionej wizji dla swojej społecznej działalności w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie. „W pluralistycznym społeczeństwie Kościół też jest pluralistyczny. Różnice, jakie istnieją między poszczególnymi środowiskami tworzącymi Kościół, nie mogą prowadzić do praktycznych schizm. Trzeba nam zdrowego mistycyzmu, który pozwoli – bez udawania – dostrzec wspólną płaszczyznę wiary w Jezusa i Jego Kościół. Jestem przekonany, że dziś nie należy tracić czasu na szukanie lidera w polskim Kościele. Dziś żaden »Wyszyński« niczego by nie wskórał. Trzeba natomiast jedności w różnorodności między biskupami i kapłanami, diecezjami i zakonami, duchownymi i świeckimi, między różnymi ruchami kościelnymi. Może po 20 latach od Okrągłego Stołu przydałby się jakiś okrągły stół w Kościele, by zachęcić wszystkich do wejścia w »duchowość komunii«. Historia Kościoła pokazuje, że po czasach kryzysu pojawiał się nowy, ożywczy powiew Ducha. Ufam, że po obecnym czasie rozczarowań, niesprawiedliwych ataków, ale i kompromitacji na własne życzenie, Kościół w Polsce stanie się bardziej dojrzały, gotowy do dawania autentycznego świadectwa”⁴⁶.

Zmiany pozycji i roli Kościoła katolickiego w życiu społecznym będą rzucać w przyszłości na przeobrażenia w samym Kościele. Dotychczas brakuje jasnej wizji, jak kształtować społeczny model Kościoła przyszłości, jakie trendy rozwojowe należy wzmacniać, jakie zaś próbować zminimalizować lub odwracać trend rozwojowy. Trzeba jednak analizować i opisywać *hic et nunc* społeczne i religijne życie Kościoła oraz jego członków, ustalać kierunki rozwoju i możliwe scenariusze przyszłych kształtów Kościoła i parafii katolickich (tzw. wizje pastoralne). „Jeśli mówimy o wizjach w kontekście kościelnym, duszpasterskim, to nigdy nie można ich rozumieć jako scenariuszy przedsięwzięć służących do osiągania wymiernych sukcesów. Nie może być na przykład tak, że głównym celem którejś z grup parafialnych będzie stanie się najliczniejszą, najsilniejszą czy najważniejszą grupą w parafii. Wizja w wymiarze duszpasterskim jest wyrazem postawy wiary poszczególnych członków wspólnot, którzy swoje działanie i swoje plany ciągle na nowo weryfikują w oparciu o Ewangelię. Takie wspólnoty pozostaną żywotne nawet wtedy, gdy zaczną się stawać jedynie »małymi trzódkami«”⁴⁷.

Kościół w przyszłości z pewnością – w wymiarach społecznych – będzie zmieniał swoje kształty i formy. Zmieniający się Kościół oznacza także zmieniające się parafie katolickie. Włączanie się wierzących w przekształcanie Kościoła i parafii wymaga nie tylko ich decyzji, ale i swoistej wyobraźni ko-

⁴⁶ D. Kowalczyk. *Odnaleźć się w nowej sytuacji*. „Przegląd Powszechny” 2009 nr 1 s. 59.

⁴⁷ A. Kalbarczyk. *Kościół potrzebuje wizji*. „Więź” 51: 2008 nr 9 s. 61.

ścielnej, a od hierarchii strategii wizjonerskiej zwróconej ku przyszłości, ukazującej ludziom dynamiczną perspektywę życia religijnego. Kościół ludowy (masowy) i Kościół wspólnotowy nie są ze sobą w sprzeczności, przy czym ten pierwszy może podlegać różnym procesom transformacyjnym. Ważne jest, by walka z liberalizmem, postkomunizmem, konsumpcjonizmem, relatywizmem i premisywizmem nie przysłoniła troski o wewnętrzną odnowę Kościoła w duchu nowej ewangelizacji⁴⁸.

Losami ludzi i losami Kościoła nie rządzą deterministyczne mechanizmy. Procesy społeczne nie mają charakteru nieodwracalnego, nie muszą zmierzać nieprzerwanie w tym samym kierunku i z taką samą siłą. W końcu to ludzie kształtują swoją teraźniejszość i przyszłość, a nie bezimienne prawa historii. „Każda postać Kościoła ma swoje własne cele. W naszych czasach potrzebujemy nowego oblicza Kościoła. Nie jest to jednak powód, by opluwać jego starą twarz i odbierać mu prawo do życia”⁴⁹. Kościół katolicki w Polsce nie musi obawiać się procesów historycznych i społecznych, nawet jeżeli niosą one niebezpieczeństwo spowolnionej sekularyzacji, lecz podejmować może i powinien odpowiedzialność za współkształtowanie świata bez lęków, że wszystko idzie w złym kierunku. Potrzebna jest tu nowa ewangelizacja oparta na głęboko uświadomionych treściach i metodach głoszenia Ewangelii, bez obawy przechodzenia „z jednego na drugi brzeg”.

Socjolog nie jest prorokiem, wróżbitą czy futurologiem. Nie jest w stanie na podstawie dotychczasowych trendów i tendencji wnioskować bezpośrednio o przyszłości. Pytanie o przyszłe kształty społeczne religii i Kościoła muszą pozostać otwarte. Scenariusze rozwoju i regresu mogą się różnie kształtować w poszczególnych krajach. Według opinii kard. Josepha Ratzingera z 1970 r.: „Z dzisiejszego kryzysu i tym razem powstanie Kościół, który wiele utracił. Stanie się mały, w wielu wypadkach będzie musiał zaczynać wszystko od początku. Nie będzie w stanie zapełnić wiernymi wielu budowli, które powstały w okresie dobrej koniunktury. Wraz z liczbą swoich członków Kościół utraci wiele swoich przywilejów w społeczeństwie. Stanie się w znacznie większym stopniu wspólnotą, do której należy się z wolnego wyboru. Jako mała wspólnota będzie zdany na inicjatywę swoich członków. Powstaną w nim nowe formy urzędu, możliwe, że na kapłanów będą wyświęceni sprawdzeni chrześcijanie, którzy wykonują inne zawody: w wielu mniejszych wspólnotach normalne duszpasterstwo będzie sprawowane w ten sposób. Ale kapłani,

⁴⁸ W. Piwowarski. *Wprowadzenie*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 18.

⁴⁹ P. M. Zulehner. *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*. Poznań 2006 s. 125.

którzy tak jak dotąd sprawują jedynie ten urząd, będą nadal niezbędni. [...]. Wydaje mi się zatem, że Kościół czekać ciężkie czasy. Jego właściwy kryzys dopiero się zaczął. Trzeba się liczyć z poważnymi wstrząsami. [...]. Kościół nie będzie już zapewne tak wielką siłą społeczną, jaka był dotąd, ale rozkwitnie na nowo i będzie ojczyzną, która daje ludziom życie i nadzieję sięgającą poza granicę śmierci”⁵⁰.

Wizja Kościoła znajdującego się w permanentnym kryzysie i odnawiającego się w małych wspólnotach, Kościoła „ubogich” i „maluczkich”, Kościoła „małej wspólnoty ludzi wierzących” wydaje się dość odległa od realiów Kościoła w społeczeństwie polskim. Odpowiedź kard. Josepha Ratzingera na pytanie, jak będzie wyglądał Kościół w XXI w., może być traktowana jako prognoza ostrzegawcza, która wcale nie musi się zrealizować w naszym kraju. Niemniej należy liczyć się z oddziaływaniem zachodnioeuropejskiego sekularyzmu, który sferę publiczną traktuje jako całkowicie świecką, a religię uznaje za siłę irracjonalną, nietolerancyjną i sprzyjającą konfliktom społecznym. Kościół będzie wypełniał swoje niezmiennie zadania ewangelizacyjne we wszystkich warunkach społecznych, może jednak reflektować nad swoją przyszłością, rozważać różne scenariusze rozwoju i wypracowywać modele przyszłej działalności pastoralnej.

⁵⁰ J. Ratzinger. *Wiara i przyszłość*. Kraków 2007 s. 73-75.

Sylwetki diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego

Josef Hornef (1896–1971)

Josef Hornef był dyrektorem sądu krajowego w Fuldzie, zaangażowanym chrześcijaninem, przeciwnikiem niemieckiego narodowego socjalizmu, pierwszym świeckim, który od 1949 r. rozpoczął niestrudzoną kampanię publicystyczną na rzecz odnowy diakonatu stałego. Doświadczenie czasu wojny, doświadczenie Kościoła diaspory, doświadczenie brak księży, podobne doświadczeniu prezbiterów, więzionych w obozie koncentracyjnym w Dachau¹, postawiło z bezwzględną oczywistością problem wprowadzenia na nowo diakonatu jako właściwego i stałego stopnia hierarchicznego w strukturze Kościoła łacińskiego. Niedawno zostało ono przypomniane przez Klause Baumanna w pracy zbiorowej poświęconej czterdziestolecu święceń pierwszych diakonów w Niemczech².

Jest znany polskiemu czytelnikowi dzięki artykułowi, który ukazał się w polskiej redakcji międzynarodowego periodyku „Concilium”³, biogramowi opublikowanemu przez jego syna Winfrieda i synową Irmgard w *Encyklopedii katolickiej*⁴ oraz krótkiej biografii opisującej okres karnego przesiedlenia⁵.

Jak wspominał inspiracją do napisania pierwszego artykułu poświęconego diakonatowi była lektura tekstu o Otto Piesa *Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau*. W artykule *Vom Werden und Wachsen des Anliegens* tak o tym pisał: „Kiedy autor zapoznał się z opracowaniem O. Piesa w »Stimmen der Zeit«, był on w 1934 r. przez nazistów jako sędzia przesiedlony ze środowiska katolickiego do Górnej Hesji, by zamieszkać na ponad 13 lat w diaspory. Wraz ze swoją rodziną doświadczył podwójnej biedy diaspory w sytuacji wrogiego Kościołowi reżimu i w oddalonym od parafii o 20 km

¹ O. Pies. *Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau*. SdZ 141:1947 s. 10-28.

² K. Baumann. *Der Priesterblock im KZ Dachau als Ausgangspunkt für ein neues Nachdenken über kirchliches Leben, Gesellschaft und Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 95-120.

³ J. Hornef. *Diakonat jako święcenie trwałe*. Conc 4:1968 s. 461-467.

⁴ I. Hornef, W. Hornef. *Josef Hornef*. EKat VI 1228-1229.

⁵ M. Marczewski. *Katolik w III Rzeszy. Josef Hornef (19 V 1896-13 I 1971)*. ChS 26:1997 nr 3 s. 101-104.

kościół filialnym, gdzie przyszło mu pełnić funkcję zakrystianina, lektora i organisty. Jest więc zrozumiałe, że myśl wprowadzenia na nowo diakonatu zapadła mu głęboko w duszę (...). Tak więc autor w roku 1948 napisał artykuł pod tytułem »*Um die Erneuerung des Diakonates: O odnowę diakonatu*« (...) i z manuskrytem był odsyłany od redakcji do redakcji, aż w końcu opracowanie zostało przyjęte przez „Die Besinnung” i opublikowane w szóstym, listopadowo-grudniowym numerze w 1949 r.”⁶

Hornef, podobnie jak wspomniany o. Pies czy ks. Wilhelm Schamoni, także więzień obozu w Dachau⁷, rozumiał diakona jako pomocnika duszpasterkiego (*Hilfsseelsorger*)⁸. Wyróżniał dwie formy jego posługi, a mianowicie: diakonat jako zawód główny i uboczny, a więc diakonat jako posługa realizowana w ramach umowy o pracę, realizowana w parafii (*Diakone im Hauptberuf*) lub połączona z wykonywaniem zawodu świeckiego (*Diakone mit Zivilberuf*)⁹. Tak jedni, jak drudzy mieliby pełnić swą posługę pośród chrześcijan, którzy odeszli od Kościoła (*Randchristen*), w duszpasterstwie środowiskowym, na wzór księży robotników, w posłudze liturgicznej i duszpasterstwie charytatywnym¹⁰. Diakon w tym ujęciu jest rozumiany bardziej jako swoisty środek łagodzący brak powołań, a w związku z tym jest traktowany jako konkretna pomoc dla przepracowanych księży¹¹.

⁶ J. Hornef. *Vom Werden und Wachsen des Anliegens. W: Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats*. Hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien 1962 s. 348-349. Faktycznie tekst ten został opublikowany pod tytułem *Um die Wiedebelebung des Diakonats* („Die Besinnung” 4:1949 s. 298-306). Zob. M. Marczewski. *Diakoniat*. Lublin 2000 s. 63 przyp. 129, 130.

⁷ W. Schamoni. *Familienväter als geweihte Diakone*. Paderborn 1953.

⁸ M. Marczewski. *Problem diakonatu stałego w teologii i praktyce posoborowej*. Lublin 1979 s. 140-142 (Ar KUL). Takie samo stanowisko przedstawia w swym opracowaniu K. Baumann: „Das Bild eines solchen Hilfsseelsorgers mit umfassenden pastoralen Aufgabenbereichen stand J. Hornef vor Augen” (jw. s. 110).

⁹ Z końcem 2007 r. w Niemczech swą posługę, złączoną z wykonywaniem zawodu świeckiego, pełniło 1452 diakonów stałych, zaś 851 zatrudnionych było w duszpasterstwie (*Der Diakon in größer werdenden pastoralen Räumen*. W: „Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakoniat der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland” 25:2008 s. 68 – cyt. za S. Sander. *Ein Amt – vier Ausführungen? Systematische und pastoralpraktische Anmerkungen zur Ausgestaltung des Diakonats mit und ohne Zivilberuf*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakoniat*. Hrsg. von K. Armbruster u. M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 250.

¹⁰ J. Hornef. *Was wir uns von einer Wiedergeburt des Weihediakonates erhoffen?* „Seele” 29:1953 Nr 10 s. 314.

¹¹ Tak wyraźnie określił jego rolę wspomniany o. Pies: „ (...) könnten [die Diakone: M. G.] eine beachtliche Linderung des Priestermangels herbeiführen” (O. Pies. *Diakoniat – Stufe oder Amt?* ThG 50:1960 s. 182).

Takie ujęcie diakonatu przez Hornefa jest zrozumiałe w sytuacji, której doświadczył, sytuacji diaspory i braku powołań. W wołaniu o odnowę diakonatu z jednej strony chodziło faktycznie o (1) udzielenie pomocy księżom, z drugiej zaś o (2) urzędowe dowartościowanie i wzmocnienie posłannictwa i posługi katechetów świeckich¹² i (3) umożliwienie prowadzenia posługi zbawczej (tzw. duszpasterstwa) mimo faktycznego braku prezbiterów¹³, a także o to, by *wszystkich* ludzi uczynić uczestnikami zbawczego odkupienia, a przez nich skierować cały świat do Chrystusa (por. DA 2). Środkiem do tego miałyby być w przekonaniu Hornefa prowadzenie przez stałych diakonów duszpasterza środowiskowego, na wzór tzw. księży robotników¹⁴. Wywodzili by się oni z rozmaitych warstw i środowisk społecznych, co – tak w przekonaniu o. Piesa, jak Hornefa – gwarantowałyby większy związek z życiem i przekonującą moc przepowiadania, swoistym antidotum na oficjalno-urzędowe zachowanie księży¹⁵. Hornefowi chodziło głównie o zdobycie serca proletariatu, który był poddany wpływowi zniechęcenia i zbałamucenia, a co za tym idzie, znajdował się na marginesie życia społecznego i kościelnego¹⁶.

Ujęcie diakonatu, jako urzędu pomocniczego w posłudze zbawczej Kościoła, a takie prezentował Hornef, zostało odrzucone przez autorów opracowania *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*¹⁷. Przede wszystkim dlatego,

¹² Argument ten został w kilkanaście lat później podniesiony przez Ojców Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła*: „Wypada bowiem, żeby mężowie, którzy spełniają prawdziwie służbę diakona, już to głosząc jako katechiści słowo Boże, albo kierując w imieniu proboszcza czy biskupa odległymi wspólnotami chrześcijańskimi, bądź praktykując miłość w dziełach społecznych czy charytatywnych, byli umacniani przez obrzęd włożenia rąk przekazany tradycją apostołską i łączeni ściślej z ołtarzem, aby przez sakramentalną łaskę diakonatu mogli skuteczniej wykonywać swoją służbę” (art. 16).

¹³ Hornef. *Vom Werden und Wachsen des Anliegens* s. 347.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę, że wątek ten pojawił się w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, w trakcie jego *środkowych katechez*. Zwracając uwagę na racje przemawiające za przywróceniem diakonatu stałego papież zauważył, że czynnikiem, który mocno wpłynął podczas dyskusji soborowej na ten temat, była „potrzeba większej i bardziej bezpośredniej obecności »ministrów« Kościoła w różnych środowiskach rodziny, pracy, szkoły itp., a także w stałych strukturach duszpasterskich” (Jan Paweł II. *Diakoniat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*. OsRomPol 15:1994 nr 1s. 38). Zob. Marczewski. *Diakoniat* s. 106-107.

¹⁵ Tamże. W krytyce księży szczególnie ostry był o. Pies. On też widział w diakonacie środek do przewycięzenia przepaści, jaka istnieje pomiędzy ludem a księżmi: „Mann hofft auch, dass der aus den Laien erwählte Diakon wegen seiner engeren Verbindung mit dem Volk die Kluft schließen könne, die sich weithin zwischen Priester und Laien aufgetan habe” (Pies. *Diakoniat – Stufe oder Amt?* s. 183).

¹⁶ Hornef. *Vom Werden und Wachsen des Anliegens* s. 347.

¹⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, J. Kramer. *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*. SdZ180:1967 s. 145-153.

że „potraktowaniem diakona jako wyłącznie pomocy duszpasterskiej (*Seelsorgegehilfen*), w ścisłym i jednostronnym ujęciu, po części, by odciążyć kler parafialny, a po części, by go zastąpić, ryzykuje się, szczególnie w środowiskach Europy Środkowej, energiczny sprzeciw aktywnych świeckich, którzy będą pytać pełni zdumienia, czy tych funkcji nie mogliby spełniać świeccy, a poza tym, czy te relatywnie mało znaczące duchowe pełnomocnictwa, które są zastrzeżone diakonowi, nie można by i nie należałoby przekazać świeckim bez [konieczności przyjmowania] święceń”¹⁸.

*

Świadectwo wieloletniego zaangażowania o przywrócenie diakonatu stałego ze strony Josefa Hornefa świadczy o jego współodpowiedzialności za Kościół. Nie dziwi zatem, że pierwsze polskie opracowanie dotyczące diakonatu zostało poświęcone jego pamięci¹⁹. Jestem także przekonany, że pozostawione przez niego opracowania oraz podjęcie prac badawczych w archiwum Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Freiburg (Postfach 9, D -72101 Rottenburg am Neckar; e-mail: IDZ.Diakonatszentrum@t-online.de) może stanowić podstawę do przygotowania pracy magisterskiej z teologii.

Bibliografia prac Josefa Hornefa:

Um die Wiedebelebung des Diakonats. „Die Besinnung” 4:1949 s. 298-306 [także: „Werke für Katholische Laienarbeit” 5:1951 s. 1-5]

Um die Wiedebelebung des Diakonats. „Die Besinnung” 5:1951 s. 49-53 [ze zmianami]

Die Stellung des Laien in der Kirche. „Werke für Katholische Laienarbeit” 5:1951 s. 200-206

Der Ruf nach Entfaltung von Diakonie und Diakonats bei den evangelischen Christen. „Caritas” (Freiburg) 53:1953 s. 65-72

Um die Erneuerung des Weihediakonats in der katholischen Kirche. „Caritas” (Freiburg) 53:1953 s. 72-79 [także: „Caritas” (Luzern) 31:1953 s. 50-55; „Michael” 10:1952 Nr. 23-24 „Stefanus-Werkbrief” 5:1953 Nr. 7 s. 6-7; Nr. 9 s. 6-8; Nr. 10 s. 6-7; w jęz. fr. „Caritas” (Luzern) 31:1953 s. 294-300]

¹⁸ Tamże s. 146. Jak wiadomo zagadnienie to w dalszym ciągu jest aktualne (zob. U. Plettenberg. *In gemeinsamer Verantwortung. Amt und Laikat nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil.* Trier 2005), a wzmocnienie stanowiska przeciw takiemu rozumieniu miejsca i roli diakona dokonuje się ze strony zwolenników diakonatu kobiet (Baumann, jw. s. 111).

¹⁹ M. Marczewski. *Diakonats.* Lublin 2000 ss. 229. Polihymnia (ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin).

- Wege zur Verwirklichung des Weihediakonats.* „Caritas“ (Luzern) 31:1953 s. 97-105
- Erneuerung des Weihediakonats in den Missionen?* „Die Katholischen Missionen“ 72:1953 s. 42-44
- Neue Wege des Laien in der Kirche.* [Tl. 2]. „Die Besinnung“ 8:1953 s. 118-121
- Um die Erneuerung des Weihediakonats.* „Caritas“ (Luzern) 31:1953 s. 246-251 [także: „Die Anregung“ 5:1953 Nr. 14 s. 15-16; Nr. 15 s. 13-14]
- Was wir uns von einer Wiedergeburt des Weihediakonates erhoffen?* „Seele“ 29:1953 Nr. 10 s. 312-315
- Der Priester und sein Diakon.* „Theologische Quartalschrift“ 133:1953 s. 437-455 [także: „Der Seelsorger“ 25:1955 s. 541-545; „De Nieuwe Mens“ 6:1954 s. 54-58]
- Ein neuer geistlicher Beruf?* „Paulus“ 25:1953 s. 213-226
- Für und wieder die Erneuerung des Weihediakonats.* „Begegnung“ 8:1953 s. 327-330, 354-357 [także: „Die Anregung“ 6:1954 Nr. 3 s. 14-16; Nr. 3 s. 16-18; Nr. 4 s. 16-18; Nr. 5 s. 17-18; „Caritas“ (Luzern) 33:1955 s. 332-338, 392-398; „De Nieuwe Mens“ 9:1957 s. 119-124]
- Um die Erneuerung von Diakonat und Niederen Weihen.* „Caritas“ (Luzern) 32:1954 s. 203-207 [także: „Werke für Katholische Laienarbeit“ 8:1954 s. 36-40]
- Der Laie und der Priester.* „Christliche Zeugenschaft - Bonifatiusbote“ (Fulda) 1954 s. 78-83
- Liturgie und Wiedererweckung des Diakonats.* „Liturgie und Mönchtum“ 1955 H. 16 s. 35-45 [także: „Die Anregung“ 7:1955 Nr. 23 s. 17-19; Nr. 24 s. 14-15; „De Nieuwe Mens“ 8:1956 s. 214-221]
- Die Erneuerung des Diakonats in liturgischer Sicht.* „Heiliger Dienst“ 9:1955 s. 45-50
- Der Diakon in der Gemeinde.* „Liturgisches Jahrbuch“ 6:1956 s. 76-83 [także: „Die Anregung“ 9:1957 Nr. 11 s. 16-20; „The Life oft he Spirit“ 14:1959 s. 161-167; „De Nieuwe Mens“ 8:1956 s. 258-263]
- Auf der Wege zur Wiedergeburt des Diakonats?* „Die Besinnung“ 11:1956 s. 48-53
- Wiedergeburt des Diakonats und Liturgie.* „Anima“ 12:1957 s. 74-84
- Diakonat und Zölibat.* „Der Seelsorger“ 27:1957 s. 545-549 [także: „Die Christliche Sonntag“ 9:1957 Nr. 26 s. 226-231]
- Um die Wiedergeburt des Diakonats. Der gegenwärtige Stand.* „Die Allgemeine Sonntags-Zeitung“ 3:1958 Nr. 13/14
- Gehen wir einer Wiedergeburt des Diakonats entgegen?* „Caritas“ (Luzern) 37:1959 s. 107-114
- Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* Wien 1953 (tł. na jęz. fr., port., wł.)
- Erneuerung des Diakonats der Frühkirche. Zum gegenwärtigen Stand.* „Die Allgemeine Sonntags-Zeitung“ 5:1960 Nr. 41

Stimmen zur Wiedergeburt des Diakonats. „Caritas” (Luzern) 38:1960 s. 51-59

Die Wiedergeburt des Diakonats und die Missionen. „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 44:1960 s. 1-15 [także: „Rythmes du Monde” 35:1961 s. 2-15; „Nederlandse Katholieke Stemmen” 57:1961 s. 314-327]

Vor welche menschlichen Probleme stellt uns die Wiedergeburt des Diakonats? „Erbe und Auftrag” 36:1960 s. 398-404 [także: „Questions Liturgiques et Paroissiales” 42:1961 s. 10-18; „De Nieuwe Mens” 12:1961 s. 307-314]

Vom Werdegang des Diakons. „Orientierung” 25:1961 s. 169-172, 185-187 [także: „Die Anregung” 14:1962 s. 13-19]

Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse. „Nouvelle Revue Théologique” 83:1961 s. 337-366 [razem z P. Winningerem]

Um die Wiedergeburt des Diakonats in der röm.-kath. Kirche. „Männliche Diakonie” 41:1961 s. 98-101

Um die Wiedergeburt des Diakonats in der röm.-kath. Kirche. „Una Sancta” 16:1961 s. 156-166

Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? Der Stand der Diskussion. „Der Seelsorger” 32:1962 s. 97-109

Vom Werden und Wachsen des Anliegens. W: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats.* Hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien 1962 s. 343-361

Vom Wesen des Diakonats und vom Stellung des Diakons in der Kirche. „Theologie und Glaube” 52:1962 s. 97-107

Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965). W: *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui.* Ed. P. Winninger, Y. Congar. Paris 1966 s. 205-222 [razem z P. Winningerem]

Diakoniat jako święcenie trwałe. „Concilium” (wyd. polskie) 4:1968 s. 461-467 [tekst ukazał się w wielojęzycznych mutacjach tego periodyku]

Die römische Ausführungsbestimmungen zu den Diakonatsbeschlüssen des Konzils. Eine kritische Betrachtung der jetzigen Rechtslage. „Heiliger Dienst” 21:1967 s. 109-114

Marek Andrzej

OMÓWIENIA I RECENZJE

Paweł Małek CM. *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne.* Kraków 2008 ss. 305. PAT

Książka Księdza Doktora Pawła Małka wpisuje się w kontekst badań nad sprawowaniem władzy we wspólnocie Kościoła: „Tak oto 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; por. KK 20). Rację istnienia rozmaitych *świętych posług* Ojcowie Soboru Watykańskiego II określili słowem *pasterzowanie*¹, co dziś w teologii pastoralnej określamy terminem *posługa zbawcza*, oraz *ustawiczne pomnażanie*², co oznacza wzrost liczebny. Piastujący urząd kościelny są wyposażeni we *władzę świętą*, po to, by wszyscy, „którzy są z Ludu Bożego (...), zdążając w sposób wolny (...) osiągnęli zbawienie” (KK 18).

Jak czytamy w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele »Lumen gentium«*, w biskupach, „których pomocnikami są kapłani, obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus” (art. 21), który, dzięki ich zaszczytnej służbie³, „słowo Boże głosi wszystkim narodom, a wiernym udziela sakramentów wiary” (tamże; zob. KK 26). Im został powierzony „w pełni urząd pasterski” (KK 27), dlatego każdy biskup „winien mieć przed oczyma przykład Dobrego Pasterza, który przyszedł nie po to, aby Mu służyło, lecz aby sam służył (por. Mt 20, 28; Mk 10, 45) i życie swe dał za owce swoje (por. J 10, 11)” (KK 27).

Prezbiterzy nie posiadają pełni kapłaństwa⁴, a w wykonywaniu władzy są zależni od biskupów. Związani są z nimi godnością kapłańską. Mocą sakra-

¹ „Chrystus Pan *dla pasterzowania* Ludowi Bożemu i *ustawicznego* ludu tego *pomnażania* ustanowił w Kościele swym rozmaite posługi święte, które mają na celu dobro całego Ciała” (KK 18).

² Tamże.

³ „Urząd zaś ten, który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie świętym »d i a k o n i a«, czyli posługiwaniem (por. Dz 1, 17 i 25; 21, 19; Rz 11, 13; 1 Tm 1, 12)” (KK 24; zob. KK 21, 27).

⁴ Problem tzw. pełni jest dyskutowany w dogmatyce i daleki od jednoznacznych ustaleń: zob. Cz. S. Bartnik. *Dogmatyka katolicka*. [T.] 1-2. Lublin 2000-2003 – [t.] 2 s. 168-169.

mentu kapłaństwa są wyświęceni po to, „aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu” (KK 28; DP 2, 4-5). W zgromadzeniach wiernych, pośród których pełnią swą służbę, „czynią oni obecnym w pewnym sensie samego biskupa, z którym jednoczą się ufnie i wielkodusznie i jego starania oraz obowiązki biorą w części na siebie i troskliwie na co dzień je wykonują” (KK 28; zob. DP 6).

Diakoni stoją „na niższym szczeblu hierarchii” (KK 29). Nakłada się na nich ręce „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”: „Umocnieni bowiem łaską sakramentalną w posłudze liturgii, słowa i miłości służą Ludowi Bożemu w łączności (*in communione*)⁵ z biskupem i jego kapłanami” (tamże). Właśnie opisanie, wyjaśnienie i zachowaniu tej *hierarchicznej komunii* służy przedstawiona Czytelnikowi praca Księdza Doktora.

Nie ulega wątpliwości, że do jej napisania nigdy by nie doszło, gdyby nie dokonano przywrócenia diakonatu „jako właściwego i trwałego” stopnia hierarchicznego (KK 29). Diakon, jako stopień przejściowy do święceń prezbiteratu, do reformy soborowej w zasadzie nie posiadał swoistej teologii. Obecnie, nie tylko teologia diakonatu jest bardzo rozwinięta, ale także teologia *odnowy* diakonatu, dzięki wybitnemu współczesnemu rzecznikowi odnowy diakonatu i wybitnemu teologowi o. Karolowi Rahnerowi⁶.

Książka Doktor, podejmując refleksję nad wyznaczonym tematem pracy doktorskiej, która została opublikowana, zaznacza, że „intencją Ojców Soboru nie było przywrócenie starożytnej formy posługi diakona, ale wyraźna odnowa tej posługi w świetle nowej koncepcji władzy oraz potrzeb duszpasterskich Kościołów partykularnych”⁷. Tym samym wpisuje się On nie tylko jako teolog diakonatu, ale także jako teolog *odnowy* diakonatu.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszych trzech przedstawiono (1) historyczny rozwój diakonatu „od najstarszych, zachowanych źródeł

⁵ „Święci szafarze obdarzeni władzą świętą sprawują posługę we wzajemnej łączności, realizowanej w szczególnym rodzaju komunii, nazywanej komunią hierarchiczną. Komunia ta, będąc niejako spoiwem całego Kościoła, stanowi podstawę wyjaśnienia i realizacji hierarchicznej struktury Kościoła. Święte zadania *tria munera sacra* wypełniane są w Kościele przez większą liczbę podmiotów, dlatego szafarze, podejmując posługę, zawsze współdziałają hierarchicznie w celu zachowania jedności i komunii” (P. Małek. *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne*. Kraków 2008 s. 5-6).

⁶ K. Rahner. *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*. W: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*. Hrsg. von K. Rahner und H. Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien 1962 s. 285-324. Na temat diakonatu i jego rozumienia zob. M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 344-355.

⁷ Małek, jw. s. 6.

aż do odnowy tej posługi, dokonanej przez Sobór Watykański II” (s. 6)⁸. Rozdział czwarty zawiera (2) analizę „wniosków oraz propozycji [dotyczących koncepcji, modelu diakona stałego] przesłanych na Sobór”, a rozdział ostatni – piąty – (3) „poświęcony został ukazaniu procesu utrwalania się statusu prawnego diakona w strukturze władzy po Soborze Watykańskim II” (s. 7). Całość dopełnia wykaz zastosowanych skrótów, *Bibliografia* (s. 279-298) oraz streszczenie w języku włoskim. W tym porządku będziemy omawiać dysertację Księdza Doktora Pawła.

1. Wprawdzie na temat historii posługi diakona stałego mamy w języku polskim trochę publikacji, to jednak warto zwrócić uwagę na pewne podkreślenia dotyczące znaczenia słowa *diakon*, które okazują się ważne. Intrygująca jest uwaga Gottfrieda Hammana, że „samo pojęcie »diakon« (διάκονος) w okresie apostołskim posiadało również charakter ogólny i mogło być używane na określenie każdej osoby pełniącej posługę we wspólnocie”⁹. Przyznam się, że dopiero teraz – po tylu latach – świadomie odczytałem to oczywiste stwierdzenie, które wielokrotnie przypominałem. Zupełnie nowa jest analiza czasownika διακονέω, dokonana przez K. Heßa, który uważa, że rdzeń tego słowa „spokrewniony jest z łacińskim terminem *conari*, który oznacza »trudzić się«”¹⁰ i nie należy go łączyć z prochem, a następnie z tego wyprowadzać teologię uniżenia. Trudno natomiast zgodzić się z twierdzeniem, że „najstarszym dokumentem wymieniającym posługę diakona jako sprawowany urząd, jest początek listu św. Pawła do Filipian” (s. 26). W książce poświęconej diakonowi, powołując się na Gerharda Lohfinka, napisałem, że „pierwsze świadectwo poświadczające istnienie diakonatu w Kościele pierwotnym stanowi tekst *Listu do Rzymian* św. Pawła”. Ksiądz Paweł pisze, że *List św. Pawła do Filipian*, został napisany „w Efezie latem 54 roku” (s. 21)¹¹. Przyjmuje się natomiast datowanie *Listu do Rzymian* na lata pięćdziesiąte po

⁸ W nawiasach będziemy zamieszczać strony cytowane z pracy Księdza Doktora lub streszczenie podejmowanych kwestii.

⁹ G. Hamman. *Storia del diaconato. Dal cristianesimo delle origini ai riformatori protestanti del XVI secolo*. Magnano 2004 s. 30-33 – cyt. za P. Małek. *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne*. Kraków 2008 s. 20.

¹⁰ *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Hrsg. L. Coenen, L. Beyreuther. Sonderausg. Wuppertal 2005 s. 185 – cyt. za Małek, jw. s. 21.

¹¹ Nie jest to takie pewne. W *Międzynarodowym komentarzu do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (Red. nauk. W. R. Farmer; red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski. Warszawa 2000 s. 1537) czytamy, że nie można określić daty powstania *Listu do Filipian*. W EKat (V 209-210) podaje się lata 56-57 lub 61-63.

Chrystusie¹². Dokonana przez G. Lohfinka analiza tekstu Rz 16, 1, wskazuje na Febę, *diakona* Kościoła w Kenchrach, i przekonująco dokumentuje od strony gramatycznej fakt istnienia *diakonis*¹³.

Niezwykle ważne w kontekście całej pracy jest stwierdzenie, że od początku „posługa diakona zawsze była związana z pełnieniem urzędu biskupa” (s. 36), co w tekście *Testamentu Pana naszego Jezusa Chrystusa* zostało podkreślone, że „diakon nie jest wyświęcany dla kapłaństwa, lecz do posługi biskupowi i Kościołowi (*sed ad ministerium famulatus episcopi et ecclesiae*” (I 38) (s. 68)¹⁴.

Ważną, w kontekście współczesnej dyskusji nad kapłańskim charakterem diakonatu stałego, okazuje się nauka św. Tomasza z Akwinu nad stopniami sakramentu święceń. Chodzi mi mianowicie o stwierdzenie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, 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 »święceniami«, to znaczy przez sakrament święceń” (art. 1554).

Akwinata „różnicę między stopniami sakramentu święceń interpretuje w świetle Eucharystii (...). W klasyfikacji tej wyraźne zauważa się rozróżnienie na *ordo sacerdotium* oraz na *ordo ministrorum*. Posługa diakonów należy do *ordo ministrorum*, ponieważ diakoni nie posiadają władzy konsekracji Eucharystii. Należy podkreślić, że pomimo braku tej władzy diakoni posiadają władzę relacji do ciała i krwi Chrystusa” (s. 89-90). Niewątpliwie, to tu należy szukać początku przekonania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o pozbawieniu diakonatu uczestniczenia w kapłaństwie ministerialnym.

¹² We wspomnianym wyżej *Międzynarodowym komentarzu do Pisma świętego* datę powstania *Listu do Rzymian* podaje się lata 55/59 (57) (s. 1412-1413).

¹³ G. Lohfink. *Weibliche Diakonat im Neuen Testament*. „Diaconia XP”. Sonderdruck 1985 s. 55-73; zob. M. Marczewski. *Diakoniat*. Lublin 2000 s. 14-16. Na temat historii diakonatu kobiet i ich święceń zob. D. Reiningger. *Diakoniat 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. 57-113, 503-553.

¹⁴ W *Konstytucjach apostoelskich* znajdujemy stwierdzenie, że posługuje kapłanom (*sacerdotibus*), to znaczy biskupowi i prezbiterom – Małek, jw. s. 69. Podobne brzmienie zachowują *Statuta Ecclesiae Antiqua* (kan. 37), co upoważnia Księdza Małka do wyrażenia następującego przekonania: „(...) dlatego w dokumencie Synodu w Galii w kanonie 4 nie ma już zapisu stwierdzającego, że diakon jest wyświęcany dla posługi biskupowi. W kanonie tym odnotowano, że diakon wyświęcany jest nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (Małek, jw. s. 87).

W istocie do czasu posoborowej teologicznej refleksji nad urzędem i posługą diakona przekonanie św. Tomasza z Akwinu pozostało *jedynym*, bo diakonat, stając się etapem przejściowym przed przyjęciem święceń prezbiteratu, został ograniczony do wykonywania funkcji liturgicznych i administracyjnych (s. 101)¹⁵. Nauczanie Soboru Trydenckiego podtrzymuje jedynie przekonanie o sakramentalności święceń diakonatu, „które z urzędu służy kapłaństwu i Ofierze” (s. 104), choć sama dyskusja na temat sakramentalności święceń diakonatu i biskupstwa jest bardzo ciekawa (s. 104-112).

W okresie poprzedzającym *Vaticanum II* inspirującą, to znaczy uzasadniającą racje poszukiwania świadectw uczestniczenia diakona w kapłaństwie ministerialnym, okazuje się nauczanie Ojca Świętego Piusa XII zawarte w konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordinis*. Ważne w tym dokumencie okazuje się „użyte w modlitwie konsekracyjnej [diakona] wyrażenie: »dzieło twojej potęgi« – *opus ministerii tui*. Oznacza to, że diakon, wykonując zadania przydzielone mu z racji święceń, pełni posługę Chrystusa. Święcenia diakonatu polegają na pełnieniu przypisanej w prawie posługi” (s. 121). Jednak, uprzedzając nieco fakt, uległo ono daleko idącym przeobrażeniom¹⁶.

¹⁵ Święty Tomasz, jak zauważa nasz Autor, „wyraźnie podkreśla, że pierwotnie do posługi diakonów nie należało sprawowanie sakramentów z racji własnego urzędu (*qasi ex proprio officio*), lecz jedynie uczestniczenie w posłudze, jako pomoc przy sprawowaniu sakramentów przez szafarzy wyższych. Formuluje on zatem twierdzenie, że udzielanie chrztu przez diakona nie należy do jego kompetencji (*ex proprio officio*) (...). Ponieważ chrzest należy do koniecznych sakramentów, dlatego w przypadku naglącej przyczyny, jeśli brak jest szafarzy wyższych, zezwala się, aby diakon udzielił chrztu” (Małek, jw. s. 91).

¹⁶ „Porównując tekst istotnych słów formy udzielania święceń diakonatu z konstytucji apostolskiej *Pontificalis Romani* do tekstu, pochodzącego z konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordinis*, zauważa się różnicę. Różnica ta polega na pominięciu w słowach formuły święceń zaimka dzierżawczego *tui* w wyrażeniu *quo in opus ministerii fideliter exequendi*. Papież Pius XII ustalił, że do ważności aktu święceń istotną formą są słowa: *Emitte in eum, quaesumus, Domine, SpiritumSanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis tuae gratiae roboretur*. Papież Paweł VI postanowił natomiast, że odnowiona forma udzielania święceń diakonatu będzie mieć następujące brzmienie: *Emitte in eos, quaesumus, Domine, SpiritumSanctum, quo in opus ministerii fideliter exequendi septiformis tuae gratiae roboretur*. Wprowadzona różnica do słów modlitwy konsekracyjnej przez papieża Pawła VI określa umocnienie siedmiorakim darem łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi jako takiej. W tekście poprzednim umocnienie darem łaski uprawniało diakona do wiernego pełnienia dzieła »twojej posługi«. Tekst Piusa XII przez użycie wyrażenia »umocnieni darem twojej łaski do wiernego wypełniania twojej posługi«, ściślej i bardziej określał wykonywanie zadań diakońskich jako pełnienie posługi samego Chrystusa” (Małek, jw. s. 227-228; podkr. moje: M. A.).

2. Przygotowania do Soboru Watykańskiego II dzielą się na dwa okresy: *przygotowania dalszego* oraz *przygotowania bliższego*. Praca na pierwszym etapie polegała na „zbieraniu, a następnie przeglądaniu i streszczaniu propozycji tematów przysłanych pod adresem przyszłego Soboru” (s. 125). W czasie drugiego – przygotowano „odpowiednie schematy, w których omówione zostały najważniejsze tematy oraz zagadnienia” pochodzące z nadesłanych wniosków (s.145). Na 2150 odpowiedzi „można wyodrębnić około 600 wnioskodawców, którzy poruszyli kwestię przywrócenia oraz odnowy diakonatu stałego” (s. 128)¹⁷; były też przedłożone „stanowiska przeciwne i wyrażające wyraźną dezaprobatę wobec intencji odnowy struktury posługi diakona (...) były to głosy nieliczne (...) w sumie zgłoszono 21 petycji, z których 10 pochodziło z terenu Europy” (s. 135).

Interesujące z tego okresu okazują się również ujęcia dotyczące miejsca i roli, stanowiska wobec propozycji przywrócenia diakonatu stałego i – po części – teologii urzędu diakona w dziewięciu *schematach* przygotowanych w okresie przygotowawczym przez rozmaite komisje. Ich zadaniem było „przedstawić ojcom Soboru szkice dekretów” (s. 145-166)¹⁸, choć tylko w schemacie *De animarum cura in genere*, Komisji ds. biskupów i zarządu diecezji, „pojawiła się jedyna wzmianka o diakonach jako współpracownikach stanu kapłańskiego (...). Diakoni zostali razem z kapłanami określani jako współpracownicy w sakramencie święceń (*cooperatores ordinis*) (...). Współpracownikami biskupa w dalszej części dokumentu zostały określone również osoby konsekrowane, ale bez użycia słowa *ordinis*” (s. 164-165).

3. Wyniki wcześniejszych głosowań w komisjach – w zasadzie negatywne – nad przygotowanymi schematami spowodowały, że na pierwszej sesji *Vaticanum II* (11 X-8 XII 1962) w przedstawionym schemacie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele »De Ecclesia«* nie było – ku zaskoczeniu wszystkich – „żadnego zapisu o diakonach jako członkach hierarchii”. Zgłoszono

¹⁷ Inna informacja znajduje się na s. 156 cytowanej pracy naszego Autora: „Kardynał Agagianian, aby odpowiednio udokumentować stanowisko Komisji [ds. Misji] w sprawie odnowy posługi diakona, przytoczył dane statystyczne, opracowane na podstawie wniosków przysłanych do Komisji Centralnej w okresie przedprzygotowawczym. Na temat diakonów nadesłano 341 wniosków, wśród których w 329 poruszona została kwestia diakonatu stałego, 222 wnioskodawców opowiedziało się pozytywnie za formą posługi diakonów żonatych” (Małek, jw. s. 156).

¹⁸ „(...) do rozpoczęcia Soboru Komisje Przygotowawcze wypracowały 69 projektów. Z nich tylko 12, po głębokich przekształceniach, miało zostać włączonych do tekstów soborowych” (Małek, jw. s. 125).

więc wiele wniosków, aby „w nowym projekcie Konstytucji o Kościele uwzględnieni zostali również diakoni, którzy według prawa Bożego należą do świętej hierarchii” (s. 166). Racją szczególnie ważną było zwrócenie uwagi na fakt, że diakonat jest „jednym ze stopni” sakramentu święceń (abp R. Rabban) oraz na „jedność sakramentu [święceń]” (bp M. Rigaud): „(...) w biskupstwie zawarta jest pełnia jednego sakramentu święceń, w którym na swój sposób zawierają się oraz uczestniczą święcenia prezbiteratu i diakonatu” (s. 167).

W opracowanym wspólnie przez biskupów Austrii i Niemiec krytycznym dokumencie do schematu *De Ecclesia* stwierdzono, że „święcenia diakonatu są święceniami niższego stopnia, posiadają charakter sakramentalny”, natomiast diakoni „zgodnie z tradycją apostołską nie są kapłanami, ani nie mogą pełnić funkcji kapłańskich. Należą jednak do stanu świętej hierarchii (...). Biskupi zgłosili wniosek, aby można było przywrócić w przyszłości diakonat jako trwałe i właściwy stopień hierarchiczny” (s. 168-169).

W czasie *drugiej sesji Soboru* (29 IX-4 XII 1963) *instrumentum laboris* do opracowania nowego projektu Konstytucji o Kościele stał się schemat G. Philipsa. W nim został zamieszczony tekst dotyczący diakonów. W paragrafie 15 *De presbiteris et diaconis* w wierszach 28 do 41 zaznaczono, że urząd diakona „należy do posługi hierarchicznej *ministerium hierarchicum*”, a relacja do biskupa i prezbiterów „opisana przez dwa wyrażenia: »niżsi stopniem« *gradu inferiore* oraz »wspierają, pomagają biskupowi i prezbiterom« *episcopo et presbiteris adstant*. Diakoniat został więc określony mianem »posługi« *ministerium*” (s. 170-171).

Podczas *trzeciej sesji Soboru* (14 IX-21 XI 1964) schemat Konstytucji *De Ecclesia* „został gruntownie przereklamowany i uzupełniony o zgłoszone poprawki”. Uległ też zmianie tekst o diakonacie (s. 186): „Wprowadzone zmiany do tekstu *in gradu inferiori hierarchiae* oraz *in diaconia liturgiae, verbi et caritatis* były konsekwencją rezygnacji Ojców Soboru z zamiaru określenia różnicy między stopniami święceń biskupa, prezbitera i diakona (...) nie chcieli definiować, czy różnica ta pochodzi z Bożego, Chrystusowego, czy z kościelnego ustanowienia” (s. 188).

Ksiądz Doktor Małek uważa, że „wyrażenie *in gradu inferiori hierarchiae* jest próbą umiejscowienia posługi diakona w relacji do urzędu biskupa i prezbitera” (s. 189). Trzeba jednak zaznaczyć, że nie należy szukać wzajemnych i ustalonych odniesień w sformułowaniach słownych, lecz odnieść się do tra-

dycji¹⁹ i dopiero na tej kanwie podejmować refleksję nad urzędem kościelnym w ogóle i kapłańskim charakterem diakonatu w szczególności²⁰.

Warto także zatrzymać się przy wyjaśnianiu przez Księdza Małka wprowadzonego do schematu *De Ecclesia* określenia święceń diakonatu, a mianowicie, że „nakłada się na nich ręce »nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi«” (s. 193-198), które w istocie nie pozwala, tak się nam wydaje, na pozbawienie diakona udziału w kapłaństwie służebnym, ministerialnym, co – jak wiemy – zostało jednoznacznie zawarte w KKK 1554. Nadto w samym tekście istnieje wiele znaków zapytania co do struktury władzy świętej, jeśli chodzi o diakona. Są to zagadnienia niezwyklej wagi, ale zbyt szczegółowe, by je tu podejmować. Autor omawia je na stronach 202-213. Ich lektura pozostawia wrażenie konieczności podjęcia nad tymi sprawami interdyscyplinarnego dyskursu pomiędzy dogmatykami, dogmatykami pastoralnymi oraz kanonistami.

Po uchwaleniu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele »Lumen gentium«* opracowano „normy ogólne dla stałej posługi diakona” w motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (28 VI 1967; skrót: SDO). Kolejne dwa motu proprio *Ministeria quaedam* (skrót: MQ) i *Ad pascendum* (skrót: AP) zostały wydane jednocześnie (15 VIII 1972).

W SDO Ojciec Święty Paweł VI rozwinął nauczanie dotyczące diakonatu, zawarte w KK 29, podkreślając, że „wyróżniają się niezatartym charakterem oraz szczególną łaską, dzięki której powołani do tych święceń mogą wykonywać posługę w sposób stały, służąc tajemnicom Chrystusa i Kościoła” (s. 219)²¹.

¹⁹ „ (...) w biskupie nie można rozdzielić funkcji kapłańskiej od diakonańskiej. Obie są nierozdzielne, wzajemnie złączone w osobie biskupa, a tym samym w jednym sakramencie święceń. Przez dokonanie podziału, dzieli on te dwa zakresy zadań na dwa oddzielne urzędy: prezbiterat i diakonat. Zadania do tego stopnia były różne i rozdzielone, że diakon w Kościele starożytnym mógł być mianowany biskupem, nie będąc wcześniej kapłanem. W Kościołach Wschodnich kapłan nie mógł spełniać zadań przynależących do diakona (mimo, że był wcześniej diakonem), jak również diakon nie mógł wypełniać posługi kapłańskiej. Kapłani tworzyli wokół biskupa i z nim kolegium prezbiterów, podczas gdy diakoni, złączeni służbą (*ministerium*) biskupa, pełnili diakonię” (J. Colson. *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*. VoxP 9:1989 z. 17 s. 596-597).

²⁰ Nasz Autor zauważa, że „kwestia różnicy między święceniami diakonatu a prezbiteratu, czy diakonatu a biskupstwa nie była podejmowanym zagadnieniem (...). Brak jednoznaczności doktryny na temat sakramentalności biskupstwa sprawił, że biskupi nazywani byli jako kapłani pierwszego rzędu (...), w stosunku do prezbiterów używano określenia kapłanów drugiego rzędu”. Jeśli chodzi o diakonów, to w pierwszej fazie Soboru nazywani byli „współpracownikami biskupów lub kolegium biskupiego. Formuła ta była używana w jednakowym stopniu w stosunku do diakonów i prezbiterów” (Małek, jw. s. 189).

²¹ Ksiądz Małek zwraca uwagę na „swoistego rodzaju *novum*”, mianowicie „wprowadzenie posługi diakonów stałych w instytucjach życia konsekrowanego”. Na określenie tej formy

I chociaż w przypadku diakonów istnieje „wewnętrzna więź posługi diakonów z posługą kapłańską”, to jednak „nie posiadają jednakowego zakresu udziału we władzy świętej tak, jak prezbiterzy. Świadczy o tym odrębność święceń, wyrażana przede wszystkim przez własny charakter sakramentalny” (s. 223).

Ksiądz Doktor wiele miejsca poświęca *pośredniczemu* charakterowi posługi i urzędu diakona (s. 226-227, 228), co nie wydaje się słuszne, bo idea pośrednictwa w religii objawionej, a szczególnie w chrześcijaństwie dotyczy *całego* Kościoła, wraz z jego Głową. Natomiast jest słuszny sprzeciw wobec pojawiającej się w dokumentach Stolicy Apostolskiej, w opisie okoliczności sprawowania funkcji diakańskich, racji nieobecności kapłana jako jednej z przyczyn możliwości sprawowania funkcji diakańskich (s. 228). Wydaje się, tak to rozumiem, że ta krytyczna uwaga nie jest w sprzeczności w władzą delegowania posługi i wskazuje na inną rację jej wykonywania. Tekst naszego Autora, dotyczący władzy delegowania w kontekście pozbawienia diakona udziału w kapłaństwie hierarchicznym, jest niezwykle interesujący i inspirujący (s. 235-236, 238).

W nowym *Kodeksie prawa kanonicznego* „stan prawny posługi diakona” został określony przez kanony 1008 i 1009, a „soborowa definicja odnowionej struktury posługi diakona, potwierdzająca, że diakoni umocnieni łaską sakramentalną służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego prezbiterium, jest nie tylko wykładnią hierarchicznego współdziałania świętych szafarzy, lecz również podstawą aspektu kanoniczno-prawnego wzajemnej relacji urzędu diakona do pasterskiej władzy biskupa i prezbitera w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*” (s. 241). Czy to oznacza, że diakon działa *in persona Christi*? Czy to oznacza, że ma udział w kapłaństwie hierarchicznym?

Warto też zwrócić uwagę na niestosowaną dotychczas – ze zrozumiałych względów – praktykę sprawowania posługi diakona w ordynariatach polowych: „Prawodawca kościelny [na podstawie konstytucji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II *Spirituali militum curae*] postanowił, że biskupi diecezjalni oraz kompetentni przełożeni zakonni powinni przydzielić ordynariatowi wojskowemu wystarczającą liczbę kapłanów oraz diakonów, nadających się do tego rodzaju pracy” (s. 246).

Po raz pierwszy w tak zwanych *pokodeksowych wypowiedziach Magisterium Kościoła*, to znaczy w *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* »*Diaconorum originem*« Kongregacji ds. Duchowieństwa (skrót: *Diaconorum originem*) oraz *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych* »*Institutio diaconorum*« Kongregacji Edukacji Katolickiej (skrót: *Institutio*

diakonatu „papież Paweł VI używa terminu diakoni zakonni *diaconi religiosi*” (jw. s. 221-222).

diaconorum), „zostało użyte określenie o sprawowaniu przez diakona *własnej władzy*” (s. 247; podkr. moje: M. A.), co – jak wydaje się – wiąże się z wcześniejszymi uwagami na temat odrębności święceń, wyrażonej przede wszystkim przez własny charakter sakramentalny (zob. s. 223), a także, by podkreślić różnicę co do *istoty* i *stopnia*, jaka istnieje pomiędzy władzą biskupa i prezbitera, co zostało podkreślone w *Diaconorum originem* użyciem nowego określenia działania: „»ze specyfiką diakonii« : *exercitio trium munerum, ministerio ordinis proprio, in specyfica luce diaconiae*” (art. 9), co jest w pewnym sensie nieporozumieniem, gdyż diakonia stanowi właściwość każdej z posług urzędu kościelnego, a najbardziej wymagana jest od biskupów (zob. KK 24)²².

W jakimś sensie próbuje się łagodzić pozbawienie diakona udziału w hierarchicznym kapłaństwie Chrystusa poprzez użycie różnych określeń, jak na przykład: osobliwy sposób (*peculiari modo*) uczestnictwa w posłannictwie i łasce najwyższego Kapłana (KK 41); specyficzne duchowe uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa (*una specyfica partecipazione spirituale al Sacerdotio di Christo*) (Jan Paweł II. *Zarys duchowości diakona*²³); specjalne wylanie Ducha Świętego (*peculiarem effusionem Spiritus*), które upodabnia diakona przyjmującego święcenia do Chrystusa (Institutio diaconorum 5); jest w Kościele sakramentalnym znakiem Chrystusa Sługi (*specificum signum sacramentale Christi servi*) (Institutio diaconorum 5); jest szczególnym uczestnictwem (*participatio specyfika*) oraz kontynuacją tajemnicy Chrystusa (*et representatio ministerii Christi*) (Institutio diaconorum 4). To wszystko jednak pozostaje w istocie trudne do przyjęcia, bo skażone rysą nieuchwytności.

Ostateczne konsekwencje nauczania *Katechizmu Kościoła katolickiego*, że są dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa (episkopat i prezbitera), a diakonat jest stopniem służby zyskały swe zwieńczenie w *Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej biskupów* (22 II 2004), gdzie naucza się, że „przez przyjęcie święceń biskupich i prezbiteratu udzielone zostaje ontologiczne uczestnictwo w osobie Chrystusa Pasterza”, a przyjęcie sakramentu święceń „uprawnia do działania *in persona Christi capitis*” (s. 252). Natomiast „brak sakramentalnego, wewnętrznego upodobnienia do osoby Chrystusa Pasterza,

²² W kontekście dzisiejszej eklezjologii to przesłanie musi być odczytane inaczej, bo, jak słusznie podkreśla Stefan Sander, „die Grundhaltung des Dienens ist Grundcharakteristikum der ganzen Kirche und durchfährt alle Dienstämter. Sie ist nicht das Besondere, das Spezifikum eines Amtes. Sie ist auch nicht delegierbar an ein Amt, als wenn die eine Grundhaltung teilbar wäre” (*Das Amt des Diakons. Eine Handreichung*. Freiburg-Basel-Wien 2008 s. 21, 27-28).

²³ OsRom Pol 15:1994 nr 1 s. 41.

które udzielane jest jedynie w święceniach prezbiteratu i biskupstwa, sprawia, że diakoni nie posiadają władzy pasterskiej. Własne zadania wykonują z racji innego sakramentalnego upodobnienia do Chrystusa Sługi, które jest różne od reprezentacji prezbiterów oraz biskupów (...). Diakoni umocnieni łaską sakramentalną sprawują posługę świętych zadań *in persona Christi servi*" (s. 253).

Jest to bardzo ważne stwierdzenie natury dogmatycznej. Pojawia się jednak pytanie, czy można je utrzymać, bo diakoni uczestniczą w pasterskiej posłudze, która jest im zlecana i trudno przyjąć stanowisko, że „jest jedynie współpracownikiem” (s. 253).

Ksiądz Doktor wyjaśnia, że „diakoni nie posiadają władzy pasterskiej, ale są zdolni do wykonywania zadań pasterskich w zakresie własnego stopnia święceń” (s. 256), a ich działanie określa się jako dokonywane „zgodnie ze specyfiką diakonii” (s. 257). Na dobrą sprawę to wyróżnienie dotyczy wszystkich, *całego* Kościoła. Nie wydaje się zatem czymś szczególnym. Co więcej – w końcu i prezbiterzy, „żywe narzędzia Chrystusa” (DK 12) i Jego „słudzy” (DK 2-3), uczestniczą w pasterskich zadaniach jako współpracownicy biskupa (KK 28; DK 2; DB 29).

Te stwierdzenia zawierają w sobie wiele pytań szczegółowych, na które trzeba odpowiedzieć, a przede wszystkim na jedno zasadnicze pytanie, co uzasadnia, a tym samym usprawiedliwia istnienie w *jednym* sakramencie święceń nie trzech, a dwóch różnych – wynikających z aktu święceń sposobów działania w imieniu Chrystusa. Na pewno dopomoże temu analiza modlitw, wyrażających skutki sakramentalne. To jednak jest zagadnienie oddzielne i warte szczegółowej analizy.

Marek Andrzej

***Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 ss. 400. Verlag Herder**

Książka została wydana w serii Wydawnictwa Herder *Quaestiones Disputatae* jako jej 232 tom. Służy ona wymianie myśli na aktualne tematy dotyczące teologii i praktyki Kościoła. W jej ramach, w latach sześćdziesiątych, jako tom podwójny (15/16), ukazało się monumentalne dzieło poświęcone historii, teologii i odnowie diakonatu stałego w Kościele łacińskim¹, którego celem było przygotowanie Ojców rozpoczętego Soboru Watykańskiego II (1962-1965) na przyjęcie treści związanych z odnową diakonatu stałego. Redaktorzy i autorzy tego tomu zdają sobie z tego sprawę oraz podkreślają fakt, że obecny wolumen – ustępujący rozmiarami tamtemu – ukazuje się w czterdzieści lat od pierwszych święceń diakonów stałych w Europie i świecie. Miało to miejsce 28 IV 1968 r. w katedrze w Kolonii. Wydarzenie to szczególnie zostało zaznaczone w ramach *Wprowadzenia* publikacją wykładu, który wygłosił Johannes Kreidler, biskup pomocniczy diecezji Rottenburg-Stuttgart, podczas obchodu jubileuszu czterdziestolecia święceń pierwszych stałych diakonów (15 I 2008 Burkhardtshaus w Würzburgu)².

Zawarte w tym tomie teksty zostały przyporządkowane czterem częściom: (1) historii, (2) liturgii, (3) teologii systematycznej oraz (4) zagadnieniom praktycznym³, choć – jak podkreślają redaktorzy tomu – całość poruszanych

¹ *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates.* Hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien 1962.

² J. Kreidler. *Die Diakone angesichts derzeitiger Herausforderungen der Kirche und Gesellschaft. 40 Jahre Ständiger Diakonat in Deutschland.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von K. Armbruster u. M. Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 16-27.

³ Podajemy spis treści: Vorwort (s. 9-14); Einführung (*Die Diakone angesichts derzeitiger Herausforderungen der Kirche und Gesellschaft. 40 Jahre Ständiger Diakonat in Deutschland* – Johannes Kreidler s. 16-27); Geschichtliche Vergewisserungen („Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10, 45). *Diakone und Diakonat im Licht des Neuen Testaments* – Thomas Söding s. 30-62; *Veränderte soziale Wirklichkeit – verändertes Amt. Zum Niedergang des Diakonates als eigenständigen Amt am Beispiel der kirche Galliens im 4.-7. Jahrhundert* – Georg Predel s. 63-94; *Der Priesterblock im KZ Dachau als Ausgangspunkt für ein neues Nachdenken über kirchliches Leben, Gesellschaft und Diakonat* – Klaus Baumann s. 95-120); Liturgiewissenschaftliche Perspektiven (*Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich* – Klemens Armbruster, Matthias Mühl s. 122-155; *Diakonische Elemente in der Eucharistie. Spiegel menschlicher Not und Stärkung zum Engagement* – Ulrike Hudelmaier s. 156-178; „... so etwas wie das Sinnbild der ganzen Kirche“. *Der Dienst des*

zagadnień w prezentowanej publikacji oscyluje wokół trzech głównych haseł: przemian społeczno-historycznych, święceń (*ordo*) i liturgii, urzędu i służby (s. 10)⁴. Przedstawienie treści zawartych w prezentowanej tu pracy zbiorowej zawrzemy w czterech częściach, odpowiadających podziałowi *Spisu treści*.

1. Wprowadzenie diakonatu stałego na mocy dokumentów Soboru Watykańskiego II (KK 29, DM 16, KO 25, DKW 17, KL 35) wzbudziło (a) zainteresowanie biblijnymi terminami diakonat, diakonia i diakon⁵, (b) przyczynami zaniku tej posługi oraz (c) próbami odnowy tej posługi w okresie poprzedzającym zwołanie *Vaticanum II*.

a. Zasadniczym tematem jest, oczywiście, diakonat Chrystusa; jego służba wyrażająca się oddaniem życia: „Jezus jest diakonem. On, Pan, jest sługą. Jego służba polega na oddaniu życia, by ratować zagubionych, a pełni Jego władzy objawia się w słabości niewinnej Ofiary” (s. 31). Wprawdzie Chrystus jako Diakon jest „jedyny, niezrównany i niezastąpiony”, to jednak dopomina się, by i jego uczniowie stawali się sługami: „Jak On przez swą posługę przynosi im i światu życie Boże, tak oni winni w jego posłudze uczestniczyć, zjednoczyć się z jego dziełem zbawienia, uczynić swoim, by mógł je realizować przez swych uczniów” (s. 38). W ewangeliach i listach św. Pawła działalność uczniów i apostołów przede wszystkim jest określona mianem *diakonii*: „Posługa uczniów, do której Jezus wzywa tak przed, jak i po zmartwychwstaniu (...), posiada fundamentalne znaczenie dla całego Kościoła,

Diakons bei Taufe, Trauung und Beerdigung – Birgit Jeggle-Merz s. 179-201); *Systematische Fragestellungen (Die „verschiedenen Dienstämter“ (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalem Amtes* – Ralf Miggelbrink s. 204-221; »Kalte Eisen«? – *Zwischen Amt und Ehe. Die Frage nach der Lebensform* – Matthias Mühl s. 222-249; *Ein Amt – vier Ausführungen? Systematische und pastoralpraktische Anmerkungen zur Ausgestaltung des Diakonats mit und ohne Zivilberuf* – Stefan Sander s. 250-281); *Pastorale Herausforderungen (Gesellschaftliche Veränderungen als Herausforderung an den Diakonats* – Paul M. Zulehner s. 284-299; *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonats* – Klemens Armbruster s. 300-346; *Wie schlägt sich die diakonale Sendung der Kirche in den Ausbildungsordnungen nieder? Ein Durchblick durch die Ausbildungsgänge der Diözesen* – Godehard König s. 347-369); *Ausblick (Der Diakonats – ein moderns Amt* – Robert Zollitsch s. 372-380); *Anhang (Die Diskussion un den Ständigen Diakonats 40 Jahre nach seiner Wiedereinführung. Eine Auswahlbibliographie* – Ulrich Feger s. 381-397).

⁴ W nawiasach będziemy zamieszczać cytowane strony z poszczególnych części książki lub wskazywać na streszczenie podejmowanych kwestii.

⁵ Warto tu zwrócić uwagę na cykl opracowań Johna N. Collinsa, które nie zostały do dziś zaprezentowane polskiemu czytelnikowi: *Diakonia and the Diaconate*. Tantur 1977; *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*. New York-Oxford 1990; *Are all christians minister?* Collegville (Min.) 1992; *Deacons and the Church. Making coinnections between Old and New*. Herefordshire 2002.

ponieważ ona nadaje znamię nie tylko urzędowi biskupa, prezbitera i diakona, ale wszystkim wiernym” (s. 39).

Te bardzo ogólne stwierdzenia w tekście Thomasa Södinga, dzięki przeprowadzeniu skrupulatnej egzegezy tak poszczególnych miejsc biblijnych, jak streszczającej wyniki przeprowadzonej refleksji biblijnej teologii, stanowią odkrywczą i frapującą lekturę.

b. Zagadnienie utraty znaczenia diakonatu jako *stopnia stałego*, tak że w końcu stał się *stopniem przejściowym* na drodze do święceń prezbiteratu, należy do zasadniczych zmian, jakie miały miejsce w historii urzędu kościelnego. Dlatego w opracowaniach traktujących całościowo zagadnienie diakonatu temat ten powraca i jest omawiany z uwzględnieniem nowych punktów widzenia. Gregor Predel punktem wyjścia wyjaśniającym ten proces uczynił zmiany, jakie nastąpiły w Galii od IV do VII w. W tym okresie mamy do czynienia ze znaczącym odpływem ludności miejskiej na wieś i powstawaniem systemu parafialnego, który zakończył się pod koniec pierwszego tysiąclecia: „Pod koniec panowania rzymskiego dokonał się daleko idący proces deurbanizacji (*Deurbanisierung*), którego efektem było, że w okresie działalności Cezarego z Arles (ok. 470-542) większość ludności Arles zamieszkiwała tereny wiejskie niż samo miasto i jego *suburbium*” (s. 66). Proces ten – z konieczności – podkreślił znaczenie prezbiterów, którzy wchodzili w miejsce biskupa jako jego reprezentanci. Odbywało się to kosztem diakonów, choć z początku w posłudze zarówno jedni, jak drudzy wzajemnie uzupełniali się. Jednak zaangażowanie duszpasterskie, szczególnie w przypadku kierowania wspólnotami wiernych przez diakonów prowadziło do nadużyć (sprawowania Eucharystii), a ze strony prezbiterów coraz bardziej dochodziło do ograniczania kompetencji diakonów, łącznie z posługą liturgiczną. Do tego dochodzą decyzje natury prawnokościelnej, czego wymowny przykład stanowią *Statuta Ecclesiae antiqua*, autorstwa prezbitera Gennadiusza z Marsylii (koniec V wieku). Czytamy tam, że diakon ma posługiwać tak biskupowi, jak prezbiterowi (kan. 95) (s. 75)⁶. Dokonujący się proces przeobrażeń zaznaczył się także w przejściu przez prezbitera tytułu *sacerdos* (kapłan), a więc w przejściu zastrzeżonego biskupowi określenia urzędu: „Biskup i prezbiter z teologicznego punktu widzenia pozostawali bardziej w bliskim związku niż z diakonem, choć – oczywiście – z zachowaniem dystansu” (s. 92).

c. Święcenia pierwszych pięciu diakonów stałych w katedrze kolońskiej (28 IV 1968) miały miejsce ponad dwadzieścia lat po ukazaniu się pierwsze-

⁶ Artykuł G. Predela w swej zasadniczej tezie jest podobny opinii wyrażonej przez I. Cieślaka w opracowaniu *Diakonat a struktura Kościoła*, które ukazało się w naszym roczniku („Diakon” 3:2006 s. 47-58).

go sprawozdania z namysłu nad posługą Kościoła prezbiterów więzionych w hitlerowskim obozie koncentracyjnym w Dachau. Jesienią 1947 r. ukazał się artykuł jezuitę, o. Otto Piesa (1901-1960)⁷, w którym przedstawił nie tylko refleksję nad przyszłością i modelem kapłana, ale i potrzebą wzmocnienia jego posługi, szczególnie w sytuacji braku powołań, wprowadzeniem diakonów stałych: „Brak powołań i przeciążenie pracą w duszpasterstwie dopominają się pomocników, nie tylko pomocników duszpasterskich, ale stawiają z całą oczywistością postawienia na nowo zagadnienia diakonatu”⁸. Opracowanie Klaus Baumann *Der Priesterblock im KZ Dachau als Ausgangspunkt für ein neues Nachdenken über kirchliches Leben, Gesellschaft und Diakonat* okazuje się interesujące także z tego powodu, bo wskazuje na związki losu i doświadczeń innych osób, które w doświadczeniu diaspory i braku księży aktywnych duszpastersko w czasie wojny (ks. Wilhelm Schamoni, Josef Hornef⁹), a także poszukujących swej drogi życia tuż po wojnie (Hannes Kramer)¹⁰. Te doświadczenia i przemyślenia, związane z teologią urzędu kościelnego i teologią diakonatu, prowadziły do polaryzacji stanowisk, które zaznaczyło się w różnych ujęciach miejsca oraz roli diakona przez Hornefa i Kramera. Pierwszy, podkreślał jego liturgiczno-duszpasterską, drugi – widział jego miejsce i rolę w Kościele diakonijnym o kreatywnym modelu posługi¹¹.

2. Po krótkim okresie fascynacji diakonatem stałym zaczęły pojawiać się pytania o miejsce i rolę tej posługi, nie tylko w kontekście funkcji sprawowanych przez świeckich w posłudze zbawczej (duszpasterstwie) Kościoła, ale także w odniesieniu do biskupa i prezbitera. Stawiane były one tym bardziej ostro, bo w dokumentach soborowych, jak i posoborowym prawodawstwie zbyt mało poruszano zagadnienia modelu czy modeli diakonatu stałego. Dość często szermowano zarzutem, że w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* w zasadzie wyróżniono posługę liturgiczną diakona (KK 29). To samo przekonanie odnoszono do motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, zapominając o tym, że to właśnie w liturgii objawia się Kościół (zob. KL 2), a liturgiczne celebracje z tej racji, że stanowią właściwe miejsce sprawowania

⁷ O. Pies. *Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau*. SdZ 141:1947 s. 10-28.

⁸ O. Pies. *Diakonat – Stufe oder Amt*. ThG 50:1960 s. 175.

⁹ Zob. opracowanie jemu poświęcone w obecnym numerze rocznika (s.123-128).

¹⁰ M. Marczewski. *Pionier odnowy diakonatu stałego. Hannes Kramer (1929-2001)*. RTK 49:2002 z. 6 s. 238-242; tenże. *Dk. Hannes i Erika Kramerowie (1929-2001 + 1930-2001)*. „Diakon” 2004 s. 120-124; M. Manderscheid. *Sozialarbeit als Diakonie. Erinnerung an Hannes Kramer (1929-2001)*. „Diaconia Christi” 42:2007 H. 2 s. 173-177.

¹¹ Zob. M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*. Lublin 2000 s. 347-349, 351-353.

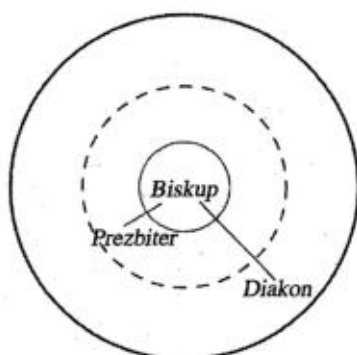
sakramentów, niejako przejmują na siebie znamiona znaku sakramentalnego: *signum rememrativm, demonstrativum, prognosticum vel prenuntiativum, obligativum*. Za mało podkreślano także fakt, że liturgia stanowi najważniejsze miejsce nie tylko odczytania teologii poszczególnych stopni urzędu kościelnego: *lex orandi – lex credendi*, lecz także na zrozumienie ich miejsca w *cur-sus hierarchicus* oraz wzajemnych odniesień.

Ku takiemu rozumieniu znaczenia liturgii i wczytywania się podczas jej celebracji nie tylko w teologię, ale i *praxis* stałego diakonatu kierują nas kolejne trzy teksty współautorów prezentowanego dzieła.

a. Tekst Klemensa Armbrustera i Matthiаса Mühla *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich* stanowi pouczający przykład wykorzystania tekstu liturgii święceń, by odpowiedzieć na pytanie dlaczego (*für was?*) i po co (*wozu*) święci się diakonów. Ustalony porządek święceń nie jest przypadkowy, ale zawiera w sobie porządek myślenia, który odznacza się wymiarem *wstępującym* i *zstępującym*. Pierwszy z nich wskazuje na kolejność udzielania święceń, zwraca uwagę na stopniowe, hierarchiczne, przejmowanie odpowiedzialności w zakresie nauczania, uświęcania i kierowania ludem Bożym (s. 144), drugi z kolei – kieruje uwagę na biskupa, który posiada pełnię sakramentu kapłaństwa oraz podkreśla rolę prezbiterów jako jego współpracowników i diakonów, którzy, wypełniając swe posługiwanie, są mu przyporządkowani (s. 146)¹².

W moim przekonaniu pozwoliło to autorom niniejszego tekstu na nowe i udane przedstawienie i rozwiązanie kwestii tzw. kapłańskiego wymiaru diakonatu. Poniżej powielamy wykres wskazujący na prezbiterat i diakonat jako wyodrębnione części jednego urzędu, którego pełnię posiada biskup (s. 152-153).

¹² „Mit der Klärung der Frage nach Sakramentalität durch »Sacramentum ordinis« von Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe, stand die Frage im Raum, wie diese drei aufeinander bezogen seien. Den Weg den das II. Vatikanische Konzil hier wies, indem es im Bischof »die Fülle des Weihesakramentes« (LG 21; 26) sieht, orientiert sich an der Ordnung der Alten Kirche. Dementsprechend beginnt es in LG 18-27 mit den Bischöfen, geht in LG 28 mit den Priestern und in LG 29 den Diakonen weiter“ (K. Armbruster, M. Mühl *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* s. 145). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pracę ks. dra Pawła Małka *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne* (Kraków 2008), którą omawiamy w obecnym numerze rocznika (s. 129-139).



- *ordo* sakramentu święceń lub *sacerdotium ministeriale*
 - - - - - *ordo sacerdotalis* w sensie ścisłym (wspólne kapłaństwo prezbiterów i biskupa w odróżnieniu od *ministerium* diakona)
 ————— *ordo episcopalis* jako pełnia świętego urzędu, w którym, w różny sposób, uczestniczą prezbiterzy i diakoni

b. Jako punkt wyjścia do swych refleksji poświęconych celebracji Eucharystii w duchu służby Ulrike Huldemaier najpierw zwraca uwagę na znaczenie Eucharystii wymiarem służebnym w środowisku nowotestamentalnym i Kościoła pierwotnego, by przejść do praktycznych wskazań, w jaki sposób poszczególne części współczesnej celebracji eucharystycznej nasycić wymiarem służebnym. Mamy tu do czynienia z tym, co wiele lat wcześniej zaznaczył w swej wypowiedzi na temat roli i miejsca diakona we wspólnocie liturgicznej Hannes Kramer: „Urząd kościelny odpowiada 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. To właśnie stanowi punkt wyjścia dla działalności diakona. Jego zadanie polega na kształtowaniu żywych, solidarnych wspólnot w Kościele i społeczeństwie, przejawianie troski o tych, którym miłość Jezusa jest potrzebna najbardziej, czyli o ludzi lekceważonych, zajmujących niską pozycję społeczną, zrozpaczonych i upośledzonych, ubogich i zaniechanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła. Bezinteresownie służąc tym ludziom oraz prowadząc wśród nich pracę, należy dążyć do wyrwania ich z izolacji do świeckiej i chrześcijańskiej społeczności”¹³.

¹³ H. Kramer. *Diakonat stały a odnowa diakonii*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 133-134. Pani Hudelmaier w związku z tym wskazuje na pracę Dirka Oesselmanna *Spiritualität und soziale Veränderung. Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen* (Gütersloh 1999).

c. Tekst Birgit Jeggle-Merz podejmuje zagadnienie posługi diakona stałego podczas celebracji liturgii sakramentu chrztu i małżeństwa oraz rytu pogrzebu. Autorka stawia pytanie, czy ich celebrowanie przez diakona stałego wnosi coś szczególnego w życie Kościoła, czy sakramentalny diakonat zawiera w sobie szczególny charakter znaku, który przemawiałby za tym, że sprawowanie tych posług miało by się stać domeną diakona stałego, czy też w wielu przypadkach diakon stały spełnia funkcję zastępcy z racji braku powołań? (s. 180).

Już św. Ignacy Antiocheński bardzo mocno podkreślał związek diakona z liturgią (*Do Kościoła w Tralleis* 2, 3). Z tą samą siłą i oczywistością czynią to współczesne dokumenty poświęcone diakonatowi. W przekonaniu Pani Jeggle-Merz czynią to ze względu nie tylko na fakt braku prezbiterów; diakoni zastępują ich w pełnieniu posług liturgicznych, ale głównie ze względu na podkreślenie roli liturgii w ich życiu, bo jest ona „czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu” (KL 7) (s. 185-186). Tym, co wyróżnia posługę diakona, nie należy wiązać z pytaniem, czy diakon znaczy więcej lub mniej niż świecki z racji wykonywania posług, lecz należy odnosić do związku ze zbawczym działaniem Boga, to znaczy wewnętrznej spójności pomiędzy liturgią a diakonią, urzędem i służbą (s. 200)¹⁴.

3. Kościół w dokumentach Soboru to przede wszystkim *wspólnota* charyzmatów i służb. Jako taki objawia się światu podczas celebracji mszy św. i sakramentów oraz realizacji apostołstwa przez wszystkich wierzących, choć na różne sposoby (DA 2). Ujęcie Kościoła, jako podmiotu posłannictwa apostołskiego, znalazło swój szczególny wyraz w nauce o wspólnym kapłaństwie (KK 10), to znaczy w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa (KK 4; 31) i w nauce o charyzmatach, jako „uzupełnieniu nauki o wspólnym kapłaństwie”, która „rzutuje również na soborowe ujęcie natury i roli urzędu hierarchicznego w Kościele”¹⁵. Jest to ujęcie o charakterze pneumatologicznym, to znaczy nie jest on ujmowany w „prawniczym aspekcie władzy”, ale w „jedności posłannictwa całego Kościoła w Duchu Świętym, w skierowaniu ku wspólnocie i podporządkowaniu jej jako służby, w wyprowadzeniu nie tyle z jurysdykcji, co z sakramentu i ze święceń”¹⁶. „Służebny charakter urzę-

¹⁴ Autorka w tym miejscu odnosi Czytelnika do artykułu M. Mühla »*Mysterium fidei*«. *Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats*. „Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«” 33:2004 s. 387-398.

¹⁵ F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 266-267.

¹⁶ Tamże s. 267.

du w Kościele ma nie tylko uzasadnienie chrystologiczne w tym znaczeniu, że jest naśladowaniem i odtwarzaniem postawy Chrystusa ewangelicznego, ale również dlatego, że Chrystus uwielbiony pozostaje w Kościele aktualnym szafarzem łask zbawienia, a kapłani są tylko jego narzędziem¹⁷.

Powyższe przypomnienie eklezjologii Vaticanum II miało za cel ukazanie kontekstu, w którym dokonuje się refleksji nad zagadnieniami wyróżnionymi w tej części omawianej pracy zbiorowej przez teologów systematyków. Chodzi więc o (a) wskazanie na istotę urzędu diakona, (b) związek sakramentu święceń z sakramentem małżeństwa, (c) realizację posługi przez diakonów łączących ją z wykonywaniem pracy zawodowej lub zatrudnionych w parafii.

a. Określeniu Kościoła jako *narzędzia* odpowiada nazwanie urzędów kościelnych mianem *ministeria*¹⁸, a tym, co wyróżnia *kapłaństwo wspólne* od *kapłaństwa ministerialnego*, jest *ordo*. Ono z kolei charakteryzuje się jednością trzech stopni, a „związek ordynowanych w służbie (*ministerium*) znajduje sakramentalny wyraz we wspólnym dla wszystkich ordynowanych diakonacie” (s. 207).

Ralf Miggelbrink uważa, że w ramach przedłożonej wyżej systematyki, trudno jest określić szczególność posługi prezbitera. Wynika to ze zbyt dużego znaczenia przysługującego mu w ramach *ordo*, czemu przysłużyły się doświadczenia minionych stuleci. Oddaleni od biskupa w kierowanych przez siebie wspólnotach przejęli rolę kierujących nimi. Paralelnie z tym faktem podlegała rozwojowi konotacja terminu *prezbiter* z nazwą *kapłan*. Z czasem, wiele zastrzeżonych biskupowi posług sakramentalnych zostawało przekazywanych na rzecz prezbiterów, na zasadzie pełnomocnictw nadzwyczajnych, co w odbiorze powszechnych wiernych nie wskazywało na różnice.

W tym kontekście należy zapytać o specyfikę diakonatu. W okresie Soboru zwracano uwagę na *diakonalny* wymiar egzystencji chrześcijańskiej, a Kościół był definiowany na podstawie służby kierowanej ku ludziom (s. 209). Diakoni mieliby być specjalistami od tego typu posługi, jak tego przykład mamy w odnowie diakonatu w Kościele luterańskim dziewiętnastego stulecia. W tym ujęciu prezbiterzy mieliby się koncentrować na kierowaniu parafią i posługą kultyczno-kapłańską. Jednakże to ujęcie diakonatu nie zyskało poparcia. W przekonaniu Miggelbrinka „czysto charytatywne rozumienie i ujęcie diakonatu jest błędne tak ze względu na świadectwa biblijne, jak historyczne: od początku bowiem diakon nie był tylko wspierającym ubogich, a działalność diakonów opisanych w *Dziejach apostoelskich* odpowiada

¹⁷ Tamże s. 268-269.

¹⁸ „Christus Dominus ad Populum Dei pascendum semperque augendum in Ecclesia sua varia ministerial instituit” (KK 18).

ujęciu Konstytucji »*Lumen gentium*« (art. 29), a następnie „die Inferiorität und Simplizität des Dienstes war über Jahrhunderte keineswegs das kennzeichnende Merkmal des Diakons”¹⁹. Jeszcze w dziewiętnastym wieku działali kardynałowie-diakoni, którzy nie byli prezbiterami ani biskupami.

Także liturgiczne zaangażowanie diakona nie pozwala na tak jednoznaczne określenie profilu tej posługi. Szczegółowe opisanie posług w KK 29 zdaje się traktować diakona jako duchownego pomocnika w przypadku braku prezbitera. Podnosi się rację, że funkcje te mogłyby spełniać równie dobrze świeccy, a nadto kwestionuje się potrzebę święceń do ich spełniania.

Miggelbrink takie rozumowanie odrzuca, uważając, że świadczy to o braku rozumienia znaczenia i roli święceń. Nie chodzi bowiem podczas święceń o uzdolnienie jakiejś osoby, do czego nie byłaby zdolna, ale o włączenie w dialogiczną strukturę Kościoła, by mogła świadczyć o rzeczywistości Bożej poprzez znaki sakramentalne (s. 213-214). Diakon odgrywałby rolę sakramentalnego sługi Kościoła, szczególnie tam, gdzie te silne struktury kruszą się lub podlegają zanikowi. W sytuacji malejącej liczby wiernych, odchodzenia z Kościoła, należałoby poszukiwać nowych form posługi Kościoła i obecności pośród ludzi. Diakon mógłby stanowić o szansie pośredniczenia i jednoczenia pomiędzy Kościołem a światem.

b. Matthias Mühl²⁰ podejmuje zagadnienie związku święceń z życiem małżeńskim. Autor wchodzi więc w centrum chrześcijaństwa, jakim jest, między

¹⁹ Warto zwrócić uwagę na wyjaśnienie tego stwierdzenia przez Miggelbrinka: „Eine entscheidende Profilierung des Diakonates schließt an die Negativbestimmung an LG 29, 1: »In gradi inferiori hierarchiae sistunt Diaconi, quibus non ad sacerdotium, sed ad ministerium manus imponuntur«. Der niedrigste Grad der Hierarchie wird nicht zum Priestertum, sondern »zum Dienst« geweiht. Wo das Priestertum ohnehin als faktisch *plenitudo potestatis* verstanden wird, liegt der Gedanke nahe, der hier gemeinte Dienst des Diakons sei zu verstehen als Subsidium des Pfarrers. Der Diakon wäre mit einer entsprechenden Theologie nicht nur aufgrund seiner hierarchischen Inferiorität abhängig vom Priester, sonder insofern sein Amt sich wesentlich vom Priesteramt ableiten würde. Wo hingegen Dienst primär als caritativer Dienst verstanden wird, da kann mit Gisbert Greshake den zum Dienst geweihten Diakon als die amtliche Repräsentanz Christi als des Dienenden in seiner Kirche verstehen. Durch einen separaten Tätigkeitsbereich würde dem Diakon ein eigenes Profil zuwachsen. Der Sprachgebrauch des Konzils gibt aber diese weitreichende Interpretation im Sinne von sozialen Dienst nicht her. Im Gegenteil: Diest ist das Grundwort allen amtlichen Tuns in der Kirche. Auch die Bischöfe und Priester, in denen Greshake die amtliche Repräsentanz Christi als des Hauptes erblicken will, sind zum Dienst geweiht, ja, ihr ganzes Amt ist wesentlich Dienst” (*Die »verschiedenen Dienstämter« (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalem Amtes. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* s. 212 przyp. 26).

²⁰ »Kalte Eisen«? – Zwischen Amt und Ehe. Die Frage nach der Lebensform. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat s. 222-249.

innymi, związek urzędu z przyjętą formą życia. Wypracowanie *hermeneutyki naśladowania* (*Hermeneutik der Nachfolge*), bo ta byłaby tu pomocna w udzieleniu odpowiedzi, domaga się wprowadzenia refleksji z zakresu antropologii i egzegezy, ale na tego typu dokonanie nasz autor nie decyduje się. Stawia natomiast w swym tekście cztery uzasadnienia, które rozwija: powołanie i naśladowanie, posłanie i forma życia, jako podstawowa struktura chrześcijaństwa (s. 224-238). Całość wywodu kończy wypracowaniem siedmiu tez dotyczących teologiczno-eklezyjologicznego znaczenia małżeństwa.

c. Coraz częściej można spotkać opracowania, gdzie odrzuca się zbyt łątwy, a więc nieprawdziwy podział na *ministerium* i *sacerdotium* w odniesieniu do opisu teologii diakonatu. Stefan Sander, autor dwu znaczących opracowań poświęconych diakonatowi²¹ i tekstu, który stanowi część prezentowanej pracy zbiorowej²², uważa, że takiemu ujęciu przeczą pisma Nowego Testamentu, w którym wszystkie urzędy są związane z pełnieniem posługi (Dz 6, 2. 4; 2 Kor 8, 4; 1 Kor 12, 28), a św. Paweł swój apostołat określa słowem *diaconia* (Rz 11, 13; 2 Kor 3, 7-9; 4, 1; 5, 18; 6,3). Obraz Chrystusa Sługi stanowi wzorzec (*typos*) dla wspólnoty (Flp 3, 17), a *diaconia* legitymizuje każdą posługę/urząd we wspólnocie chrześcijan i określa jako zasadę wierności Panu (s. 255-256). Służba i panowanie wyjaśniają się wzajemnie i pozostają w nierozdzielnyim związku tak, by można było jedno przypisać diakonom, a drugie prezbiterom czy biskupom. Sander nie pozwala na rozdzielenie tej jedni: „Działanie *in persona Christi* jest zawsze i zarazem *agere in persona Christi capitis et diaconi*” (s. 257).

Istota problemu, a więc określenia, czym jest diakonat, a w konsekwencji kim jest diakon, leży w niewyjaśnionym przyporządkowaniu prezbiteratu i diakonatu i odniesieniu obu urzędów do biskupstwa. Do chwili obecnej wykształciły się trzy modele rozumienia urzędu: komplementarny (s.260-263), koncepcja bipolarnego przyporządkowania prezbitera i diakona (s. 263-266), model stopni hierarchicznych (s. 267-268). Stefan Sander opowiada się za bipolarną koncepcją urzędu, w której diakon okazuje się rzecznikiem ubogich (s. 269-272). Zadania, jakie mu powierza się, decydują o racji istnienia urzędu i okazują się niezbędne dla wspólnoty (*Gemeinde*) (s. 272-274)²³, co sprawia,

²¹ S. Sander. *Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes*. Freiburg i. Br. 2006.

²² *Ein Amt – vier Ausführungen? Systematische und pastoralpraktische Anmerkungen zur Ausgestaltung des Diakonats mit und ohne Zivilberuf*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonats* s. 250-281.

²³ Wymownie potwierdza to tekst ks. Paula Zulehnera z jego artykułu opublikowanego w tym dziele: „In der Frühzeit der katholischen Kirche waren die Diakone mit solchen Aufgaben [organisierte Caritas: M. M.] im Bereich der glaubensgestützten Solidarität tätig. Im Lauf

że sakramentalność i funkcyjność (*Funktionalität*) pozostają we wzajemnym i nierozłącznym związku (s. 274-276).

4. Część czwarta pracy zbiorowej jest poświęcona wyzwaniom duszpasterskim. Składają się na nią trzy opracowania. Pierwsze podkreśla (a) znaczenie przemian społecznych jako źródła aktywności diakona. Drugie (b) sytuuje diakonię i posługę diakańską w *eklezjologii communio*. Trzecie podejmuje (c) problem formacji diakonów²⁴.

a. W sytuacji wciąż istniejącego głodu i nędzy, rozbieżności natury politycznej, społecznej, gospodarczej, rasowej i ideologicznej rola diakonów nie sprowadza się do zastępowania nimi ludzi Kościoła oraz ludzi dobrej woli w usuwaniu skutków niesprawiedliwości, ale do tego, by poprzez wielowątkową realizację posługi pobudzać i wzmacniać realizowanie diakonii w parafiach i różnorodnych stowarzyszeniach²⁵.

Z badań nad diakonami, które opublikował kilka lat temu Ksiądz Profesor Paul Michael Zulehner, emerytowany teolog pastoralista²⁶, wynika, że stanowią oni elitę mężczyzn, którzy służą i są promotorami solidarności (s.

der Geschichte war es durch andere Einrichtungen abgelöst worden, bis es auf Zweiten Vatikanischen Konzil wieder an Bedeutung gewann" (*Gesellschaftliche Veränderungen als Herausforderung an den Diakonat*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* s. 289).

²⁴ Tekst ten (G. König. *Wie schlägt sich die diakonale Sendung der Kirche in den Ausbildungsordnungen nieder? Ein Durchblick durch die Ausbildungsgänge der Diözesen*. W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* s. 347-369) nie będzie przez nas omówiony, bo dotyczy praktycznych wskazań poświęconych formacji diakonów stałych w Niemczech.

²⁵ Przekonanie to współbrzmi z wcześniejszym, bo wypracowanym przez Ojca Świętego Pawła VI rozumieniem miejsca i roli diakona we wspólnocie Kościoła. Stwierdził on w motu proprio *Ad pascendum*, że diakonat stały wprowadzony na nowo w życie Kościoła rzymskiego winien stać się przede wszystkim stałym przypomnieniem służby (*diakonii*), do której Pan wezwał swój Kościół: „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 sakrament samego Chrystusa Pana, który »nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć« (Mt 20, 28)” (Paweł VI. *Motu proprio Ad pascendum promulgujące przepisy dotyczące diakonatu*. PPKV/2 s. 25-26).

²⁶ P. M. Zulehner. *Dienende Männer – Anstifter zu Solidarität. Diakone in Westeuropa*. Ostfildern 2003; P. M. Zulehner, E. Patzelt. *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie*. Ostfildern 2003 (ta ostatnia publikacja została przedstawiona w roczniku „Diakon” 4:2007 s. 165-178).

290). Sami siebie określają jako sługi potrzebującym, znak solidarności Boga z ludźmi, rzecznikami Kościoła służebnego, mostem łączącym stojących z dala od Kościoła (s. 292). Oczywiście, akcenty tak rozumianej roli są mniej lub bardziej wyraźne w zależności od wprowadzonej przez Zulehnera typologii diakonów: samarytanin, prorok, lewita²⁷.

b. Jako bardzo ważne i pouczające notuję studium Klemensa Armbrustera *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*. Jego autor z niezwykłą konsekwencją i podziwu godną erudycją osadził refleksję nad współczesnym diakonatem w kontekście *eklezjologii communio*, co już na początku spuentował niezwykle wymowną konstatacją: „Klucze do zrozumienia diakonii, a tym samym klucze do zrozumienia stałego diakonatu leżą we wspólnocie (*Koinonia*). *Koinonia* jest miejscem, w którym diakonia jest realizowana i doświadczana, a *Ekklesia* staje się [rzeczywistością] widzialną i dotykálną” (s. 303-304). W tych słowach niewątpliwie mamy do czynienia ze spełnieniem – jeśli chodzi o polską teologię pastoralną – założeń eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987), a jeśli chodzi o teologię niemiecką, to przekonania obecnego Ojca Świętego Benedykta XVI, który, jako Kardynał Ratzinger, przyjął „z zadowoleniem tę nową orientację” i podjął próbę budowania eklezjologii wokół tego centrum. Napisał wprost: „Można bez obawy pobłędzenia powiedzieć, że to pojęcie zawiera w sobie eklezjologiczną syntezę, łączącą w sobie wypowiedzi o Kościele z wypowiedziami o Bogu oraz o życiu Bogiem i z Bogiem – syntezę, która uwzględnia wszystkie intencje eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego, w ich wzajemnych odniesieniach”²⁸.

Marek Marczewski

²⁷ Wyjaśnienia i bliższe szczegóły Czytelnik odnajdzie we wskazanym wyżej omówieniu publikacji *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie*.

²⁸ J. Ratzinger. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. W: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Red. S. O. Horn, V. Pfnür. Kraków 2005 s. 116, 118. Zob. J. Ratzinger. *Gemeinde aus der Eucharistie*. W: *800 Jahre St. Martini Münster*. Hrsg. W. Hülsbusch. Münster 1980 s. 32-34; tenże. »*Communio*« – ein Program. *Com* 21:1992 s. 454-463; tenże. *Duch Święty jako »Communio«*. W: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary* s. 33-52; tenże. *Eklezjologia Konstytucji »Lumen gentium«*. Tamże s.111-137; tenże. »*Communio*«. *Eucharystia – wspólnota – posłanie*. Tamże s. 53-79.

Günter M. Lux. *Selige und Heilige Diakone. Viten und Legenden, Gedenktage und Patronate, Darstellung und Attribute, Brauchtum.* Wien 2008 ss. 193.
Institut für den Ständigen Diakonat

Od – co najmniej – kilkunastu lat myślałem o opracowaniu życiorysów diakonów. Przez pewien czas uważałem, że uda się dokonać tego dzieła na łamach prowadzonego przeze mnie rocznika „Diakon”. Wielość innych zobowiązań, poza redakcją czasopisma, nie pozwalała na podjęcie tej inicjatywy. I stało się coś wspaniałego, nieprzewidywalnego. Podczas międzynarodowego kongresu diakonów stałych, który odbył się w Wiedniu¹, każdy z uczestników został obdarowany książką poświęconą świętym i błogosławionym diakonom. Autorem tej pracy jest diakon stały, a instytucją sprawczą Instytut ds. Stałego Diakonatu Archidiecezji Wiedeńskiej.

Główny trzon tej publikacji stanowi opracowanie 95 życiorysów diakonów o różnej objętości, obejmujących od kilku wierszy do kilku stron. Każdy opis kończy informacja zawierająca datę wspomnienia, patronat, przedstawienia i atrybuty charakterystyczne dla każdej z opisanych postaci.

Biogramy błogosławionych i świętych diakonów, prócz tekstów wstępnych, a więc kardynała Wiednia, kierującego instytutem i samego autora, poprzedza opracowanie poświęcone prześladowaniom chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim oraz krótkiej historii państwa z tego okresu (s. 9-12), martyrologiom (s. 12-13) i terminowi diakon/diakonisa (s. 13-18). Są to teksty, jak z liczby stron można się zorientować, o charakterze wstępnym, ogólnym i informacyjnym, pozwalających na lepsze rozumienie przedstawionych życiorysów.

Całość dopełnia wykaz źródeł, wykorzystanej przy opracowaniu literatury oraz bogaty zbiór ikonograficzny (s. 165-193).

Marek Marczewski

¹ Zob. M. Marczewski. *Międzynarodowa konferencja diakonów stałych. Wiedeń, 26-29 marca 2009. Duchowość diakona : wczoraj – dziś – jutro.* HD 78:2009 nr 4 s. 134-136.

**Ks. Janusz Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych.*
Lublin 2008 ss. 530. Wydawnictwo KUL**

W latach siedemdziesiątych XX w. większość socjologów, zwłaszcza z kręgu Europy Zachodniej, skłaniała się do stwierdzenia, że wraz z postępującą globalizacją wszelkich sfer społecznego życia, nieuchronnym wkraczającym w nie procesem jest sekularyzacja, jednocześnie dostrzegając w niej konieczny etap rozwoju ludzkości wchodzącej na drogę prawdziwej wolności. Punktem dojścia tych procesów miała być całkowicie zsekularyzowana cywilizacja, indyferentna i neutralna wobec wszelkich treści religijnych w życiu społecznym. Teorie sekularyzacyjne prognozowały coraz większy rozdział między religią a społeczeństwem, w kierunku zlikwidowania wpływu religii na życie publiczne, ograniczając je jedynie do życia prywatnego, indywidualnej osoby.

Punktem znaczącym w rozwijaniu koncepcji religijności stała się teoria *Invisible Religion*, stworzona przez Thomasa Luckmanna, ograniczająca religijność człowieka, chociaż pod pewnymi zastrzeżeniami, do sfery prywatnej. Twierdzenia wypowiedziane 30 lat temu, w kontekście współczesnych danych empirycznych, nie są już tak jednoznaczne. Niektórzy socjologowie, dostrzegając pewne procesy desekularyzacyjne, mówią wręcz o deprivatyzacji religii, uznając ją za element publiczny.

W Polsce od dawna prowadzono badania, których przedmiotem był stosunek ludzi do wiary i religii. Socjologowie koncentrują się głównie na problemach: zależności między religijnością a strukturą społeczną oraz przemianach religijnych współczesnego świata. Doniosłe znaczenie w psychologii i pedagogice mają badania dotyczące wpływu religii na osobowość jednostki i jej zachowanie w procesach społecznych. Młodzież wchodząca w dojrzałość, w okresie radykalnych zmian społecznych, jest grupą, która w sposób najbardziej wyraźny potrafi je zmanifestować.

Recenzowana publikacja wpisuje się w swoisty ciąg interpretacji i analizy postaw religijnych polskiej młodzieży, prowadzony przez autora od lat siedemdziesiątych XX w. Zanalizowane wówczas procesy przemian religijności młodzieży, ogólnie można było określić jako przechodzenie od pełnej identyfikacji z Kościołem przez religijność selektywną, dyfuzyjną do zupełnego zaniku praktyk religijnych, czasami do niewiary. Przemiany te miały charakter dwutorowy. Na jednym biegunie można zauważyć zachodzące procesy sekularyzacyjne, na drugim zaś odradzanie się religijności indywidualnej, opartej na tradycji ewangelicznej oraz formach religijności pozadoktrynalnych.

Interesującym zagadnieniem wydaje się ponowna próba przeanalizowania, podjętego wcześniej zagadnienia, w kontekście przeżywanej transformacji obejmującej nie tylko sferę polityczno-gospodarczą, lecz również religijno-moralną.

Obserwując zmiany w sferze religijno-moralnej, ks. Janusz Mariański ukazuje konkretne aspekty życia religijnego, wskazujące tak na postawę stabilności, jak i zmienność. Opisując kluczowe rysy współczesnej religijności młodzieży, zwraca uwagę na: powolną pluralizację sceny religijnej, wiedzę i wierzenia religijne, powolny spadek praktyk religijnych, uznawane normy moralne, religijność pozakościelną, pozycję i rolę Kościoła oraz duchowieństwa w pluralistycznym społeczeństwie.

Analizę zachowań polskiej młodzieży rozpoczyna od kwestii przynależności wyznaniowej, która, jak się wydaje, jest zewnętrznym kryterium dla określenia konkretnej sytuacji religijno-kościelnej. Chociaż katolicyzm zajmuje wciąż dominującą pozycję wśród wyznań religijnych, autor dostrzega nową sytuację wynikającą z 10% wskaźnika deklarowanych osób, które określają się jako bezwyznaniowe. Powoli dokonujące się zmiany w naszym społeczeństwie, wskazują, że jednostkowej i społecznej tożsamości religijnej nie można już ograniczyć do dominującej pozycji Kościoła katolickiego. Zauważa się bowiem rozwój wspólnot wyznaniowych chrześcijańskich i pozachrześcijańskich. Kolejnym problemem, dostrzeganym przez autora, jest zjawisko dyferencji między deklarowaną przynależnością do określonego Kościoła, a deklarowaną wiarą. Osłabienie wiary oznacza słabnięcie więzi wewnątrz wspólnoty współwyznawców oraz osłabienie związku z instytucjonalnym Kościołem. Przemiany społeczno-polityczne w naszym kraju jednak nie doprowadziły do wyraźnego spadku ogólnej religijności.

Analiza badań socjologicznych skłania Księdza Mariańskiego do postawienia tezy o powoli zarysowującej się zmianie globalnych postaw młodego pokolenia względem religii. Zaobserwowane zachwianie się ciągłości wiary wskazuje na nurt indywidualistycznego wyboru kosztem partycypowania w dziedzictwie Kościoła i rodziny. Autor dostrzega w deklaracjach młodzieży także pozytywne zjawiska, które mogą wspierać motywację religijną. Zalicza do nich głęboką wrażliwość na potrzeby innych, zwłaszcza chorych, samotnych, niepełnosprawnych oraz potrzebę poczucia wspólnoty, a także autentyczne pragnienie bliskości Boga.

Przeprowadzone badania empiryczne skłaniają do postawienia konkretnych tez odnoszących się do praktyk religijnych polskiej młodzieży. Przede wszystkim nie potwierdza się hipoteza, że wraz ze zmianami społeczno-kulturowymi, na bazie których kształtuje się społeczeństwo pluralistyczne, na-

stąpiła w naszym społeczeństwie gwałtowna laicyzacja. Pomimo, że nakaz uczestniczenia w niedzielnej mszy w kręgach młodego pokolenia stracił charakter absolutnej obowiązywalności na rzecz fakultatywnych wyborów, 50% ankietowanych deklaruowało uczestniczenie w niej w każdą lub prawie każdą niedzielę. Wśród motywów praktyk religijnych, autor wskazuje na przewagę motywacji religijnej nad społeczno-obyczajową. Udział w kulcie religijnym staje się niekiedy wartością samą w sobie, niekoniecznie powiązaną z motywacją religijną. Dostrzega także w środowisku młodzieży znaczny, chociaż malejący potencjał modlitwy indywidualnej, która nie zmienia się wraz z transformacją społeczną, lecz pozostaje na dość wysokim poziomie. Przeprowadzone badania empiryczne skłaniają go do postawienia tezy, że współczesne społeczeństwo polskie nie jest oderwane od tradycyjnych wzorców i modeli życia rodzinnego.

Poszukując motywacji religijnej młodzieży, Autor dokonał analizy poziomu wiedzy religijnej, która, jego zdaniem, powinna mieć pozytywne odniesienie w rozwoju świadomości religijnej, wyrażanej w parametrach życia religijnego. Dostrzegając postulat, stawiany przez polskich socjologów o niewystarczającym poziomie wiedzy religijnej w naszym społeczeństwie, podejmuje próbę dwuaspektowej analizy, przedstawiając źródła i drogi kształtowania wiedzy religijnej oraz analizuje znajomość prawd religijnych. Świadomość religijna ludzi młodych jest wypadkową oddziaływania wielu czynników. W świetle opinii młodzieży można zaliczyć do nich: środowisko rodzinne, oddziaływanie księży i katechetów, grup społecznych, mass mediów, osób urzędowych oraz grup rówieśniczych. Po uwzględnieniu przedstawionych wyżej czynników motywacyjnych oraz badań empirycznych, Książd Mariański wskazuje na znaczne luki w wiedzy młodzieży szkolnej na tematy religijne, co odzwierciedla sytuację w całym polskim katolicyzmie. Wyraźnej erozji podlegają w świadomości młodzieży specyficznie chrześcijańskie prawdy wiary. Zaznacza się przez to zasadnicza zmiana religijności polegająca na przejściu z religijności zinstytucjonalizowanej do religijności nowo kształtowanej, z mocnym akcentem na wolność wyborów.

Konkretną formą przełożenia zdobywanej i pogłębianej wiedzy religijnej staje się ludzkie życie, praktyka wyborów zróżnicowanych modeli egzystencjalnych. Tradycyjne wzory i modele życia stają się coraz mniej akceptowalne. Młodzi ludzie próbują we własnym zakresie kształtować swoje normy i wartości. Ten proces oznacza, że osoba, jako jednostka, znajduje się w polu zainteresowań, a indywidualizm wyraża ucieczkę w sfery życia, które dostarczają jej spełnienia i poczucia bezpieczeństwa. Powszechnie przyjmowany w społeczeństwie obowiązek, miłowanie porządku i zobowiązania wobec

różnych instytucji są zastępowane różnymi kryteriami szczęścia, a autonomia indywidualnego podmiotu staje się wartością centralną. W konsekwencji powstaje założenie, że każdy ma prawo do eksperymentowania w swym życiu, także w dziedzinie wyborów moralnych.

W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega także przekształceniom moralność młodzieży. Zdaniem autora, we współczesnym polskim pokoleniu można mówić o istniejącym trendzie, zgodnie z którym jednostka staje się centralną wartością niepodlegającą żadnym zewnętrznym ograniczeniom. Zauważa się oddolne przemiany społeczno-moralne, które sprzyjają zmienności moralnych wartości i norm.

Na podstawie analizy wybranych przejawów (postaw i zachowań) młodzieży ks. Janusz Mariański formułuje ogólne wnioski ukazujące podstawowy schemat transformacji ich wyborów moralnych. Wielu ankietowanych wskazało na zjawiska odrzucania zasad głęboko osadzonych w tradycji chrześcijańskiej na korzyść indywidualnych wyborów. Procesom pluralizacji i relatywizacji podlega podejście do małżeństwa i rodziny, a szczególnie do kwestii ludzkiej seksualności. Badania empiryczne wskazują, że kryzys moralności katolickiej w mniejszym stopniu dotyka najogólniejszych zasad moralnych, jednak przejawia się na płaszczyźnie konkretnych problemów etycznych dotyczących moralności małżeńsko-rodzinnej. Dlatego autor formułuje tezę, że moralność młodzieży jest pełna niekonsekwencji i selektywności, czasami aż po zjawisko heterodoksji.

Autor dostrzega, w warunkach nasilającej się indywidualizacji w społeczeństwie, istnienie spontanicznego, oddolnego nacisku na Kościół, aby konkretnej jednostce pozostawić decyzję określenia znaczenia religijności w życiu i sposobie jej przeżywania. Takie postrzeganie wiary i form wyrażania religijności, ma swoje odzwierciedlenie w pojmowaniu samej instytucji Kościoła i jego roli w życiu jednostki i społeczeństwa. Dość emocjonalne podejście do Kościoła, prezentowane w polskim społeczeństwie, może podlegać częstym zmianom, ponieważ kształtuje się pod wpływem bieżącej sytuacji społeczno-politycznej. Na podstawie badań socjologicznych można stwierdzić, że Kościół katolicki w Polsce zachowuje nadal cechy Kościoła ludowego, z tendencją do wewnętrznej modernizacji. Pojawiające się sygnały kryzysu Kościoła ludowego (masowego) nie powinny być płaszczyzną do ogłoszenia jego upadku, lecz raczej jedną z przyczyn, dla których należałoby go modernizować.

Podsumowując dogłębną analizę religijności i postaw moralnych polskiej młodzieży, ks. Janusz Mariański wykazuje, że po dwóch dekadach transformacji, religijność w polskim społeczeństwie niewiele zmieniła się. Obserwo-

wane zmiany w sferze społeczno-politycznej znacznie wyprzedzają transformację sfery aksjologicznej, także w środowiskach młodzieżowych. Jednakże mobilność geograficzna i społeczna, jego zdaniem, może znacząco wpłynąć na zróżnicowanie religijne i przyczynić się do sekularyzacji świadomości religijnej. W tej perspektywie bardziej realna staje się hipoteza, że nasze społeczeństwo obierze wariant przystosowania się do europejskiej normy, aniżeli spełniania profetycznej misji wobec innych krajów.

Kreśląc prognozy zmian religijności Polaków, Autor dostrzega także niebezpieczeństwo pojawienia się nowych form religijności luźno związanych z instytucjonalnym Kościołem. Nie wyklucza także pojawienia się wierzeń i praktyk paralelnych, alternatywnych, religijności rozproszonej, nieusystematyzowanej, pozainstytucjonalnej, synkretycznej. Jednak stawiane hipotezy należałoby traktować jako proces powolny, o czym świadczą nieznaczne zmiany w latach 1989-2006.

W sytuacji dość wyraźnie zarysowującej się ignorancji w sprawach religijnych, Autor przedstawia także konkretne postulaty przeciwstawienia się tej sytuacji. Zalicza do nich między innymi: zaangażowanie laikatu na rzecz wzrostu uświadomienia religijnego poprzez właściwą informację z dziedziny wiary, moralności oraz faktów i dat z życia Kościoła. Kolejnym elementem aktywizującym ludzi do pogłębienia stanu wiedzy religijnej mogłoby być pogłębienie treści życia parafialnego, odpowiadający wzrostowi ogólnego poziomu wykształcenia ludności. Te konkretne przedsięwzięcia są w stanie pobudzić również ludzi młodych do grupowego i indywidualnego samokształcenia w zakresie spraw religijnych. Opierając się na badaniach empirycznych, autor dostrzega przejawy zapotrzebowania młodych ludzi wobec Kościoła. Przede wszystkim Kościół nie może swojej działalności ograniczać do sfery rytualno-sakramentalnej, lecz powinien wchodzić w obszary życia społecznego. Winien również zaznaczyć swoją obecność w obszarach działania jako Kościół służebny, kapłański i profetyczny. Jedynie tak ukształtowany ma szansę akceptacji wśród wiernych, także w środowiskach młodzieży.

Do rąk Czytelników trafia publikacja, której frapujący tytuł zachęca do zapoznania się z jej treścią. Dogłębna analiza zróżnicowanych środowisk młodzieżowych daje możliwość zapoznania się z faktycznym stanem polskiej religijności. Solidne badania empiryczne odpowiadają na stawiane w okresie polskiej transformacji ustrojowej podstawowe pytania: czy następuje zmiana polskiej religijności, jak szybko zachodzą procesy sekularyzacyjne, w jakim kierunku i jakie obszary obejmują przemiany. Wielką zaletą recenzowanej publikacji jest teoretyczne wprowadzenie, rozpoczynające badane obszary religijności młodzieży, które ukazuje zakres podejmowanego problemu oraz

pozwala czytelnikowi dostrzec powagę podejmowanych zagadnień. Ponadto czytelnik może konfrontować stan polskiej religijności z religijnością krajów Europy Zachodniej, co świadczy o doskonałym rozeznaniu autora w zakresie podejmowanego studium. Ze względu na aktualność podejmowanych zagadnień i osadzenie ich w globalizującym się świecie książka ks. Janusza Mariańskiego jest nieocenionym źródłem wiedzy dla znawców problemu, odpowiedzialnych zarówno za misję Kościoła, jak dla ludzi poszukujących odpowiedzi na temat religijności, jej potrzeby w perspektywie modernizującego się świata. Jest szczególnym źródłem wiedzy dla zajmujących się prognozowaniem oraz umacnianiem roli Kościoła w ludzkich społecznościach w kontekście nieuchronnych zmian na płaszczyźnie społeczno-kulturowo-religijnej.

Ks. Mariusz Konieczny

BIBLIOGRAFIA

A. Bibliografia diakonatu w języku polskim (2007-2009)

Wypowiedzi papieży i kongregacji watykańskich publikowane w języku polskim:

- Jan Paweł II. *Nowa ewangelizacja najpilniejszą potrzebą Kościoła. 17 IX 1999 r. – do biskupów litewskich przybyłych z wizytą »ad limina apostolorum«.* „Diakon” 4:2007 s. 121-126
- Hummes C.: *Do Diakonów stałych. Przesłanie Prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa.* „Diakon” 4:2007 s. 143-144

Wypowiedzi krajowych konferencji biskupów:

- Lietuvos Vyskupų Konferencija / Konferencja Biskupów Litwy. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych na Litwie : Ratio institutionis et ratio studiorum diaconorum permanentium in Lituania : Nuolatinių diakonų lietuvoje ugdymo, gyvenimo ir tarnystės gairės.* „Diakon” 4:2007 s. 23-119

Zeszyty tematyczne i książki:

- „Diakon” *Czasopismo poświęcone diakonatowi i promocji diakonatu stałego w Polsce.* Lublin 2007 nr 4
- Małek P.: *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II. Studium teologiczno-prawne.* Kraków 2008 ss. 305. PAT

Artykuły i teksty informacyjne:

- Blachnicki F.: *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi.* „Diakon” 4:2007 s. 145-153
- Corona G.: *Diakoni i posługa miłości.* OsRomPol 29:2008 nr 3 s. 39
Diakoni stali. „Niedziela” 50:2007 nr 29 s. 31
Diakoni stali. „Niedziela” 52:2009 nr 35 s. 35
- Dudała J.: *Duchowny, ale nie ksiądz.* „Gość Niedzielny” 85:2008 nr 23
Dwaj żonaci diakonami stałymi. „Gazeta Wyborcza” 20:2008 nr 117 s. 4
- Dziemian S.: *Czym jest diakonat stały?* „Martyria” 20:2009 nr 4 s. 17

- Dziemian S.: *Czym jest diakonat stały? „Martyria” 20:2009 nr 5 s. 17 [Dokończenie z poprzedniego numeru]*
- Górski M.: *Niemieckojęzyczna bibliografia diakonatu (1990-2007). „Diakon” 4:2007 s. 229-233*
- Jurevičius A.: *Diakonat stały na Litwie: nadzieje i oczekiwania / Der Ständige Diakonat in Litauen: Hoffnungen Und Erwartungen. „Diakon” 4:2007 s. 13-21*
- Jurevičius A.: *Diakonat stały w rzeczywistości postkomunistycznej (na przykładzie Litwy). „Diakon” 4:2007 s. 127-141*
- Krakowiak Cz.: *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku. „Vox Patrum” 28:2008 t. 52/1 s. 513-530*
- Marczewski M.: *Od redaktora. „Diakon” 4:2007 s. 9-11*
- Marczewski M.: *Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987). „Diakon” 4:2007 s. 155-164*
- Marczewski M.: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Diakonów Stałych nt.: Duchowość diakona : wczoraj — dziś — jutro, Wiedeń, 26-29 marca 2009 r. „Homo Dei” 78:2009 nr 4 s. 134-136*
- Masłowski M.,
Bątkiewicz-Brożek J.: *Wiara wieku męskiego. TPow 63:2009 nr 44*
- Michniewicz A.: *Bibliografia diakonatu (2006-2007). „Diakon” 4:2007 s. 234-235*
- Michniewicz A.: *Statystyka diakonatu stałego za rok 2003. „Diakon” 4:2007 s. 237-239*
- Michniewicz A.: *Statystyka diakonatu stałego za rok 2004. „Diakon” 4:2007 s. 39-241*
- Paprocki H.: *Posługa diakonis w przeszłości i współcześnie. W: Prawosławie. Światło ze Wschodu. Pod red. K. Leśniewskiego. Lublin 2009 s. 407-414*
- Stelmasiak A.: *Pierwsi stali diakoni. „Gość Niedzielny” 85:2008 nr 21 s. 8*
- Stelmasiak A.: *Ochrzci swoje wnuki. „Niedziela” 52:2009 nr 35 s. 10-11*
- Stelmasiak A.: *Wielki dar diakonatu stałego. „Więź” 51:2008 nr 7-8 s. 136*
- Śmigiel W.: *Brakujące ogniwo. O diakonacie stałym. „Pielgrzym” 19:2008 nr 11 s. 20-21*
- Śmigiel W.: *Diakonat stały w Polsce – podstawy teologiczne i perspektywy rozwoju. „Studia Pelplińskie” 41:2009 s. 81-98*
- Wiśniewska K.: *Ksiądz diakon, jego żona i jego dzieci. „Duży Format” [Magazyn „Gazety Wyborczej”] 2008 nr 21 s. 12-13*
- Zasada S.: *Bliżej ołtarza niż zwykli wierni. TPow 62:2008 nr 24 s. 16*

Recenzje:

- Jurevičius A.: *Zur Theologie des Diakonats. Der Ständige Diakon auf der Suche nach eigenem Profil.* Hamburg 2004 (Marek Andrzej). „Diakon” 4:2007 s. 179-189
- Ständige Diakone – Stellvertreter der Armen? Projekt pro Diakonia: Prozess – Positionen – Perspektiven.* Hrsg. Klaus Kießling. Berlin 2006 (Marek Marczewski). „Diakon” 4:2007 s. 190-202
- Steger A.: *Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiederrichteten Dienstes.* Regensburg 2006 (Marek Marczewski). „Diakon” 4:2007 s. 203-218
- Zulehner P. M., Patzelt E.: *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie.* Ostfildern 2003 (Marek Marczewski). „Diakon” 4:2007 s. 165-178

Diakoniat kobiet:

- Paprocki H.: *Posługa diakonis w przeszłości i współcześnie. W: Prawosławie. Światło ze Wschodu.* Pod red. K. Leśniewskiego Lublin 2009 s. 407-414

Oprac. Andrzej Michniewicz

B. Niemieckojęzyczna bibliografia diakonatu (2007-2009)

- Armbruster K.: *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonats.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonats.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 300-346
- Baumann K.: *»Anders und solidarisch« (Yves Congar). Zum Programm »missionarische« und »diakonische« Kirche.* „Freiburger Hefte” 57:2007 s. 6-25
- Baumann K.: *Der Priesterblock im KZ Dachau als Ausgangspunkt für ein neues Nachdenken über kirchliches Leben, Gesellschaft und Diakonats.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonats.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 95-120
- Biesinger A.: *5. Lateinamerikanische Bischofskonferenz im Mai 2007 in Aparecida animiert zum Ausbau des Diakonates in den lateinamerikanischen Kirchen.* „Diaconia XP” 42:2007 H. 1 s. 63-72

- Dacanay A. M.: *Die Chancen meiner zwei Kulturen: als Philippino und als Bürger von Kanada.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 35-40
- Durán y Durán J.: *Jüngerschaft und solidarische Pastoral.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 1 s. 14-24
- Durán y Durán J.: *Das Amt des Diakons im Dokument von Aparecida 2007.* „Diaconia XP“ 43:2008 H. 1-2 s. 83-94
- Espinós J.: *Die ekklesial-gemeinschaftliche Erfahrung in der Ausbildung der Diakonatsbewerber und in der Ausbildung der Ständigen Diakone.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 1 s. 6-13
- Feger, U.: *Die Diskussion um den Ständigen Diakonat 40 Jahre nach seiner Wiedereinführung. Eine Auswahlbibliographie. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 381-397
- Früh J. S.: *»Quod non est in actis, non est in mundo«. Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland und ihr »Diakonienamt« im 20. Jahrhundert.* 43:2008 H. 1-2 s. 109-131
- Fürst G.: *»Caritas – Das Liebestun als Auftrag der Kirche«.* 43:2008 H. 1-2 s. 97-108
- Gondan, A.: *Der Ständige Diakonat in den Katholischen Ostkirchen – ein Überblick.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 117-131
- Gondan A.,
Kießling K.: *Diakone auf See und im Hafen.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 2-17
- Gondan A.,
Kießling K.: *Kirchliche Dokumente und Positionierungen zum Apostolat des Meeres.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 59-69
- Gondan A.,
Kießling K.: *Weltkirchlich-diakonale Zeugnisse maritimer Pastoral.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 41-57
- Hentschel A.: *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Frauen.* Tübingen 2007
- Hudelmaier U.: *Diakonische Elemente in der Eucharistie. Spiegel menschlicher Not und Stärkung zum Engagement. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 156-178
- Jeggle-Merz B.: *»... so etwas wie das Sinnbild der ganzen Kirche«. Der Dienst des Diakons bei Taufe, Trauung und Beerdigung W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 179-201

- Jensen A.: *Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition.* Graz 2008
- Kauß K.-J.: *Südafrika – Hoffnung am Ende des Regenbogens.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 1 s. 73-86
- Kennedy D.: *Die liturgische Rolle des Diakons in der Konstantinopolitani-schen Tradition.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 132-147
- Kießling K.: *Geistliche Begleitung als Seelsorge.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 70-77
- Koet B.: *Diakonie ist nicht nur Armenfürsorge. Neuere exegetische Er-kenntnisse zum verständnis von Diakonie.* W: *Lernen wäre eine schöne Alternative. Religionsunterricht in theologischer und erziehungswissenschaftlicher Verantwortung.* Hrsg. Ch. Gran-zow [u.a.]. Leipzig 2008 s. 303-330
- König G.: *Wie schlägt sich die diakonale Sendung der Kirche in den Ausbil-dungsordnungen nieder? Ein Durchblick durch die Ausbildungs-gänge der Diözesen.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Di-kussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 347-369
- Kreidler J.: *Die Diakone angesichts derzeitiger Herausforderungen der Kir-che und Gesellschaft. 40 Jahre Ständiger Diakonat in Deutsch-land.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 16-27
- Mähr M.,
Kießling K.: *Pro Diakonia Latina oder: Vom lebensnahen Mut der Diakone in Lataeinamerika.* (Tl. 1). „Diaconia XP“ 42:2007 H. 1 s. 25-60
- Mähr M.,
Kießling K.: *Pro Diakonia Latina oder: Vom lebensnahen Mut der Diakone in Lataeinamerika.* (Tl. 2). „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 158-172
- Manderscheid M.: *Sozialarbeit als Diakonie. Erinnerung an Hannes Kramer (1929-2001).* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 173-177
- Mansour G. J.: *Dreißig Jahre Diakonat und Subdiakonat in der Maronitenkirche der Vereinigten Staaten.* 43:2008 H. 1-2 s. 95-96
- Marczewski M.: *Der Ständige Diakonat in Polen nach 2008.* „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 78-85
- Mascini R.: *Diakonat in Namibia und Simbabwe. Eine Reisebericht.* „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 205-211
- Miggelbrink R.: *Die »verschiedenen Dienstämter« (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalen Amtes.* W: *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 204-221

- Mühl M.: *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 122-155
- Mühl M.: *»Kalte Eisen«? – Zwischen Amt und Ehe. Die Frage nach der Lebensform. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 222-249
- Nicodim A.: *Die Stufen der Diakonie in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche. „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 148-151*
- Predel G.: *Veränderte soziale Wirklichkeit – verändertes Amt. Zum Niedergang des Diakonates als eigenständigen Amt am Beispiel der Kirche Galliens im 4.-7. Jahrhundert. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 63-94
- Rigaud M.-A.,
Rigaud J.-Ph.: *Diakonat und Pastoral unter jungen Seeleuten. „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 27-34*
- Rodriguez-Martos R.: *Der Beitrag des Ständigen Diakonats zum Apostolat des Meeres auf weltweiter Ebene. „Diaconia XP“ 44:2009 H. 1/2 s. 18-26*
- Sander S.: *Das Amt des Diakons. Eine Handreichung.* Freiburg-Basel-Wien 2008
- Sander, S.: *Ein Amt – vier Ausführungen? Systematische und pastoralpraktische Anmerkungen zur Ausgestaltung des Diakonats mit und ohne Zivilberuf. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 250-281
- Schröder B.-J.: *Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert: Studien zum Mailänder Diakon Magnus Felix Ennodius.* Berlin 2007
- Söding Th.: *»Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen« (Mk 10, 45). Diakone und Diakonat im Licht des Neuen Testaments. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 30-62
- Walz F.: *Amt und Liturgie: Der Diakon in der Liturgie.* HID 61:2007 s. 227-237
- Vallone A. F.: *Die Spiritualität des dienenden Jüngers. „Diaconia XP“ 42:2007 H. 2 s. 152-157*
- Winkler U.: *»Wo der Gehorsam fehlt, ist keine männliche Diakonie«.* MeKG 57:2008 s. 9-22
- Zippert, T.: *Das Diakonenamt in einer Kirche wachsender Ungleichheit. „Pastoraltheologie“ 96:2007 s. 291-309*

- Zollitsch R.: *Der Diakonat – ein modernes Amt. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009s. 372-380
- Zulehner P. M.: *Gesellschaftliche Veränderungen als Herausforderung an den Diakonat. W: Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat.* Hrsg. von Klemens Armbruster u. Matthias Mühl. Freiburg-Basel-Wien 2009 s. 284-299

Oprac. Marek Górski

STATYSTYKA DIAKONATU STAŁEGO

Statystyka diakonatu stałego za rok 2005¹

Afryka (30 krajów) 374 dk. stałych, co stanowi 1, 12 % ogółu:

| | |
|----------------|-----|
| RPA | 213 |
| Namibia | 44 |
| Zimbabwe | 22 |
| Nigeria | 14 |
| Reunion | 14 |
| Kamerun | 13 |
| Pozostałe (24) | 54 |

Ameryka Południowa (12 krajów) 4 190 dk. stałych, co stanowi 12,55% ogółu:

| | |
|---------------|-------|
| Brazylia | 1 759 |
| Chile | 782 |
| Argentyna | 700 |
| Kolumbia | 314 |
| Wenezuela | 175 |
| Paragwaj | 133 |
| Ekwador | 86 |
| Urugwaj | 84 |
| Boliwia | 76 |
| Peru | 76 |
| Pozostałe (2) | 5 |

Ameryka Północna i Środkowa (24 kraje) 17 532 dk. stałych, co stanowi 52,51 % ogółu:

¹ Opracowano na podstawie *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2005*. Libreria Editrice Vaticana 2007 s. 92-101.

| | |
|----------------|--------|
| USA | 14 717 |
| Kanada | 949 |
| Meksyk | 769 |
| Dominikana | 410 |
| Portoryko | 406 |
| Panama | 62 |
| Kuba | 60 |
| Jamajka | 31 |
| Nikaragua | 29 |
| Pozostałe (15) | 99 |

Azja (19 krajów) 141 dk. stałych, co stanowi 0,42 % ogółu²:

| | |
|----------------|----|
| Wietnam | 21 |
| India | 18 |
| Irak | 17 |
| Japonia | 17 |
| Indonezja | 12 |
| Syria | 11 |
| Pozostałe (13) | 45 |

Europa (35 krajów) 10 926 dk. stałych, co stanowi 32,72 % ogółu:

| | |
|-----------------|-------|
| Włochy | 3 214 |
| Niemcy | 2 562 |
| Francja | 2 012 |
| Wielka Brytania | 673 |
| Belgia | 576 |
| Austria | 534 |
| Holandia | 341 |
| Hiszpania | 288 |
| Szwajcaria | 192 |
| Portugalia | 174 |
| Czechy | 161 |
| Węgry | 62 |
| Ukraina | 28 |
| Szwecja | 22 |
| Pozostałe (21) | 87 |

² Brak danych dotyczących Chin i Korei Północnej.

Oceania (14 krajów) 228 dk. stałych, co stanowi 0,68 % ogółu:

| | |
|---------------|----|
| Australia | 64 |
| Mikronezja | 40 |
| Polinezja Fr. | 35 |
| Guam | 20 |
| Samoa Zach. | 17 |
| Samoa Am. | 15 |
| Pozostałe (8) | 37 |

**Razem: 33 391 dk. stałych w 134 krajach, w tym 554 zakonników.
Od poprzedniego roku przybyło 1 067 nowych dk. stałych.**

Oprac. Andrzej Michniewicz

Statystyka diakonatu stałego za rok 2006³

Afryka (26 krajów) 379 dk. stałych, co stanowi 1,10 % ogółu:

| | |
|----------------|-----|
| RPA | 213 |
| Namibia | 48 |
| Zimbabwe | 32 |
| Reunion | 14 |
| Kamerun | 13 |
| Nigeria | 10 |
| Pozostałe (20) | 49 |

Ameryka Południowa (13 krajów) 4 413 dk. stałych, co stanowi 12,78 % ogółu:

| | |
|-----------|-------|
| Brazylia | 1 845 |
| Chile | 850 |
| Argentyna | 730 |
| Kolumbia | 359 |
| Wenezuela | 169 |
| Paragwaj | 142 |

³ Opracowano na podstawie *Annuario Statisticum Ecclesiae 2006*. Libreria Editrice Vaticana 2008 s. 92-101.

| | |
|---------------|----|
| Urugwaj | 89 |
| Ekwador | 78 |
| Boliwia | 74 |
| Peru | 70 |
| Pozostałe (3) | 7 |

Ameryka Północna i Środkowa (24 kraje) 17 945 dk. stałych, co stanowi 51,98 % ogółu:

| | |
|-----------------|--------|
| USA | 15 101 |
| Kanada | 947 |
| Meksyk | 783 |
| Dominikana | 422 |
| Portoryko | 406 |
| Panama | 61 |
| Kuba | 60 |
| Jamajka | 31 |
| Nikaragua | 29 |
| Wyspy Dziewicze | 27 |
| Pozostałe (14) | 78 |

Azja (19 krajów) 143 dk. stałych, co stanowi 0,41 % ogółu⁴:

| | |
|----------------|----|
| Wietnam | 22 |
| India | 19 |
| Japonia | 19 |
| Indonezja | 15 |
| Syria | 12 |
| Hongkong | 11 |
| Irak | 10 |
| Pozostałe (12) | 35 |

Europa (36 krajów) 11 376 dk. stałych, co stanowi 32,96 % ogółu:

| | |
|-----------------|-------|
| Włochy | 3 372 |
| Niemcy | 2 643 |
| Francja | 2 099 |
| Wielka Brytania | 707 |
| Belgia | 574 |
| Austria | 542 |
| Holandia | 342 |

⁴ Brak danych dotyczących Chin i Korei Północnej.

| | |
|----------------|-----|
| Hiszpania | 293 |
| Szwajcaria | 217 |
| Portugalia | 198 |
| Czechy | 171 |
| Węgry | 69 |
| Ukraina | 28 |
| Szwecja | 22 |
| Słowacja | 19 |
| Pozostałe (21) | 80 |

Oceania (13 krajów) 264 dk. stałych, co stanowi 0,77 % ogółu:

| | |
|----------------|----|
| Australia | 85 |
| Mikronezja | 40 |
| Polinezja Fr. | 37 |
| Samoa Am. | 33 |
| Guam | 20 |
| Samoa Zach. | 19 |
| Nowa Kaledonia | 11 |
| Nowa Zelandia | 10 |
| Pozostałe (5) | 9 |

**Razem: 34 520 dk. stałych w 131 krajach, w tym 532 zakonników.
Od poprzedniego roku przybyło 1 129 nowych dk. stałych.**

Oprac. Andrzej Michniewicz

Statystyka diakonatu stałego za rok 2007⁵

Afryka (24 kraje) 403 dk. stałych, co stanowi 1,12 % ogółu:

| | |
|----------|-----|
| RPA | 229 |
| Namibia | 53 |
| Kamerun | 14 |
| Zimbabwe | 27 |
| Reunion | 19 |

⁵ Opracowano na podstawie *Annuario Statisticum Ecclesiae 2007*. Libreria Editrice Vaticana 2009 s. 92-101.

| | |
|----------------|----|
| Nigeria | 10 |
| Pozostałe (18) | 51 |

Ameryka Południowa (13 krajów) 4 661 dk. stałych, co stanowi 12,97 % ogółu:

| | |
|---------------|-------|
| Brazylia | 2 009 |
| Chile | 844 |
| Argentyna | 748 |
| Kolumbia | 413 |
| Wenezuela | 173 |
| Paragwaj | 148 |
| Ekwador | 88 |
| Urugwaj | 86 |
| Boliwia | 80 |
| Peru | 66 |
| Pozostałe (3) | 6 |

Ameryka Północna i Środkowa (25 krajów) 18 595 dk. stałych, co stanowi 51,74 % ogółu:

| | |
|-----------------|--------|
| USA | 15 578 |
| Kanada | 1000 |
| Meksyk | 814 |
| Dominikana | 461 |
| Portoryko | 444 |
| Kuba | 63 |
| Panama | 59 |
| Jamajka | 31 |
| Nikaragua | 28 |
| Wyspy Dziewicze | 27 |
| Pozostałe (15) | 90 |

Azja (23 kraje) 163 dk. stałych, co stanowi 0,45 % ogółu⁶:

| | |
|---------|----|
| Wietnam | 21 |
| Japonia | 20 |
| Irak | 18 |
| Liban | 16 |
| India | 15 |
| Syria | 14 |

⁶ Brak danych dotyczących Chin i Korei Północnej.

| | |
|----------------|----|
| Filipiny | 12 |
| Indonezja | 12 |
| Pozostałe (15) | 35 |

Europa (35 krajów) 11 848 dk. stałych, co stanowi 32,96 % ogółu:

| | |
|-----------------|-------|
| Włochy | 3 524 |
| Niemcy | 2 747 |
| Francja | 2 187 |
| Wielka Brytania | 732 |
| Austria | 574 |
| Belgia | 573 |
| Holandia | 345 |
| Hiszpania | 301 |
| Szwajcaria | 215 |
| Portugalia | 210 |
| Czechy | 177 |
| Węgry | 84 |
| Słowacja | 39 |
| Ukraina | 38 |
| Szwecja | 23 |
| Pozostałe (20) | 79 |

Oceania (14 krajów) 272 dk. stałych, co stanowi 0,76 % ogółu:

| | |
|---------------|----|
| Australia | 93 |
| Mikronezja | 40 |
| Polinezja Fr. | 36 |
| Samoa Am. | 31 |
| Guam | 21 |
| Samoa Zach. | 18 |
| Nowa Zelandia | 14 |
| Pozostałe (7) | 19 |

**Razem: 35 942 dk. stałych w 134 krajach, w tym 645 zakonników.
Od poprzedniego roku przybyło 1 422 nowych dk. stałych.**

Oprac. Andrzej Michniewicz

Noty o autorach

- Marcin Hulas** – ks., dr, socjolog religii
Mariusz Konieczny – ks., dr, socjolog religii
Marek Marczewski – dr hab., teolog/eklezjolog pastoralny
(kryptonimy: Marek Górski, Marek Andrzej)
Janusz Mariański – ks., prof. dr hab., socjolog religii
Andrzej Michniewicz – mgr teologii, nauczyciel wychowania fizycznego