

MAREK MARCZEWSKI

REAKTYWOWANIE DIAKONATU STAŁEGO A ZNAKI CZASU

Diakonat stały, reaktywowany w Kościele rzymskokatolickim mocą artykułu 29 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, poszukuje wciąż określenia miejsca i roli w życiu świata i Kościoła¹. Sytuacja ta prowadzi do zakwestionowania u wielu chrześcijan zasadności wprowadzenia tej posługi w życie współczesnego Kościoła. Oczywiście, dokonując ustalenia zakresu naszych refleksji w tym artykule, nie będzie nam chodziło o rozważania dogmatyczno-pastoralne nad tym urzędem², lecz o kairolologiczne, tzn. zgodne z czytaniem znaku czasu, ustalenie i uzasadnienie reaktywowania posługi diakona stałego. Albowiem zakwestionowanie zasadności wprowadzenia tej posługi przez wielu chrześcijan, tak prezbiterów, jak świeckich, dotyczy właśnie aktualności, stosowności w sensie „bycie na czasie”³

W dokumentach soborowych wielokrotnie wspomina się o znakach czasu: DE 4; DK 9; KDK 4; 11⁴.

Trzeba jednak zastrzec, że Sobór nie podał definicji znaku czasu. Z historii powstawania *Konstytucji pastoralnej* dowiadujemy się, że istniała jednak taka próba, ujęta w tzw. tekście zuryskim: „Czas jest znakiem i głosem dla Kościoła i ludzi, ponieważ niesie w sobie obecność Boga lub, nieszczęśliwie, nieobecność Boga, a także bardziej lub mniej uświadomione u człowieka powołanie względem Boga, bardziej lub mniej wyraźny dla człowieka głos Boga. W głosie zatem czasu należy usłyszeć głos Boga, tak aby w świetle wiary doczesne przeciwności i nieszczęścia ludzkie dla dostrzegających wskazywały wyraźny nakaz

¹ M. Marczewski. *Diakonat w rozwoju*. ZNKUL 17:1974 nr 4 s. 134-135; F. Klostermann. *Gemeinde – Kirche der Zukunft*. Bd. 1-2. Wien 1974 – Bd. 2 s. 297-298; M. Marczewski. *Diakon w Kościele współczesnym*. „Tygodnik Powszechny” 32:1978 nr 18.

² Por. także: M. Marczewski. *Die Erneuerung des Diakonates entspricht den Anforderungen der Kirche (Thesen)*. „Diaconia XP” 13:1978 H. 3 s. 34-35.

³ H. Erharder. *Zur Kairologie des Diakonates*. Seel 38:1968 s. 243, 245.

⁴ Paweł VI. *Przemówienie na audiencji generalnej w dniu 16 kwietnia 1969 r.* ChS 1969 nr 1 s. 9-13; M. D. Chenu. *Znaki czasu – refleksja teologiczna*. Tamże s. 47-68; F. Houtart. *Socjologiczne aspekty „znaków czasu”* Tamże s. 15-45.

miłości”⁵. W proponowanym tekście – odrzuconym – mamy do czynienia z teologią czasu; czas posiada swe religijne znaczenie, jest „miejscem” Bożego objawienia.

Sobór, poszukując teologicznego uzasadnienia dialogu Kościoła ze światem, musiał jednak zwrócić się do pojęcia znaków czasu; odrzucono sugestię rozumienia znaków czasu jako głosu Boga (tego rodzaju przekonanie sugerowało w tekście zuryskim powołanie się na Mt 16, 3; por. Łk 12, 56)⁶.

Nie dziwi więc, że soborowy opis współczesnej sytuacji świata i człowieka (KDK 4-10) przedstawia socjologiczną analizę znaków czasu, typową dla encyklik Jana XXIII i Pawła VI, jakkolwiek KDK w art. 11 znaki czasu ukazuje jako przejawy obecności i zamysłów Bożych w wydarzeniach dziejowych oraz w potrzebach i pragnieniach ludzkości⁷.

W niniejszym artykule pragniemy wskazać na kairologiczne uzasadnienie wprowadzania diakonatu stałego. Posługa ta istnieje w prawie wszystkich Kościołach chrześcijańskich⁸. Reaktywowanie diakonatu w Kościele rzymskokatolickim, jak to wynika z tekstu KK 29, było spowodowane konkretnym zapotrzebowaniem na zaspokojenie potrzeb duszpasterskich, przy stale zmniejszającej się liczbie powołań kapłańskich. Dziś wiemy, że nie może to być przyczyną decydującą wprowadzania diakonatu. Analiza sytuacji współczesnego świata (bieda, oczekiwanie odpowiedzi na problemy i pytania egzystencjalne, pomoc ludziom zdeintegrowanym w społeczeństwie zurbanizowanym i zindustrializowanym) wymownie wskazuje na zasadność wprowadzenia tej służby w Kościele katolickim, jakkolwiek nie można zapominać także o duszpasterskich tradycyjnych zadaniach diakona. Od samego bowiem początku diakoni (a wynika to z historii diakonatu do IV w.) umiejętnie łączyli służbę Bożą (liturgia i przepowiadanie) ze służbą braciom (najogólniej rozumiana posługa charytatywna). Reaktywowany urząd diakona stałego, jeśli faktycznie odpowie na współczesne zapotrzebowanie świata i Kościoła, może stać się autentycznym znakiem czasu, tzw. kairosem, zarówno dla Kościoła, jak i świata. Dla Kościoła – albowiem diakonat stały zaświadczać będzie o diakonalnym charakterze Kościoła i stanowić będzie znak Chrystusa-Sługi; dla świata – okaże się wyzwaniem i pomocnikiem w budowaniu zhumanizowanej społeczności.

⁵ Cyt. za: Ch. Moeller. *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*. W: LThK Vat. II/3 s. 291.

⁶ Miejsce to nie jest biblijnie pewne. Por. A. Janowski. *Znaki czasu w Piśmie świętym*. AK 62:1970 t. 74 z. 1 s. 12-18.

⁷ Por. próbę definicji znaków czasu dokonaną przez J. Majkę (*Sens znaków czasu*. ChS 1973 nr 21 s. 5-6; „[...] wyrażenie „znaki czasu” nie traci swej socjologiczno-historycznej treści, chociaż się je przenosi w dziedzinę religijną”). Por. M. D. Chen u. *Lud Boży w świecie*. Kraków 1968 s. 39.

⁸ M. Marczewski. *Diakoniat jako problem ekumeniczny*. „Biuletyn Ekumeniczny” 7:1978 nr 4 s. 25-38.

1. ZNAKI CZASU I ICH INTERPRETACJA

Współczesny Kościół cechuje docenianie tego, co doczesne, naznaczone znamieniem czasu: „dobro doczesne” (KK 13); „sprawy świeckie” (KK 31); „doczesne troski” (KK 35). Wszędzie w tych wyrażeniach spotykamy się z łacińskim terminem *secularis*, co nie należy rozumieć jako przeciwieństwo w stosunku do tego, co „duchowe”, lecz do „święte”, „uświęcone” (np. w przypadku urzędu kapłańskiego – KK 31) lub „religijnego” w sensie urzędu święceń (tamże); „duchowe” zaś rozumiane jest w sensie „niewidzialne”; jego odpowiednik to „Boskie”, „Boże”, i stanowi przeciwstawienie ludzkiemu, co jest zrozumiałe⁹ Tego rodzaju przekonanie zyskało swe ukoronowanie w nauce *Konstytucji pastoralnej* o związaniu losu Kościoła jako ludu Bożego z losem świata: wprawdzie Kościół ma cel „zbawczy i eschatologiczny, który jedynie w przyszłym świecie może być osiągnięty w pełni” (KDK 40; por. art. 42), to jednak „lud Boży i ludzkość, w którą on jest włączony, świadczą sobie wzajemnie usługi, tak że misja Kościoła okazuje się religijną i przez to samo najbardziej ludzką” (KDK 11); „kroczy [Kościół – dop.: M.M.] razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat” (KDK 40). Oczywiście ta rola Kościoła nie kończy się tylko na uczestnictwie we wspólnym losie, bo Kościół ma inną misję, a mianowicie zaczynu i niejako duszy społeczności ludzkiej, „która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą” (tamże)¹⁰. Należy zwrócić uwagę i na to, że nie tylko Kościół służy współczesnemu światu i człowiekowi, świadczy im pomoc, ale że i Kościół doznaje „pomocy od świata”, co swój wyraz znajduje – w myśl sformułowań Soboru – w postępie nauk, rozwoju kultury, ewolucji życia społecznego (KDK 44; 93).

Jak się wydaje, przekonanie to wynika ze złączenia posłannictwa Kościoła z obrazem Chrystusa-Sługi¹¹, czego Sobór dał wyraz w art. 3 KDK.

Wreszcie soborowe określenie się Kościoła jako sakramentu, czyli znaku i narzędzia „wewnętrznego zjednoczenia się z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (por. KK 1), okazało się wielce zobowiązujące dla jego życia i działania.

Zrozumiałe więc, że Kościół współczesny musiał znaleźć i wypracować termin, za pomocą którego dokonałby swego „połączenia ze światem” lub ukazał płaszczyznę współdziałania. Sobór znalazł taki termin, a jest nim „znak

⁹ G. Martelet. *Die Kirche und die Zeitliche*. W: G. Barauna. *De Ecclesia*. Bd. 1. Freiburg 1966 s. 474-482.

¹⁰ J. M. R. Tillard. *Die Kirche und die irdischen Werte*. W: G. Barauna. *Die Kirche in der Welt von heute*. Salzburg 1967 s. 127.

¹¹ Por. studium Tillarda (jw. s. 95-137); M. D. Chenu. *Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute*. W: Barauna. *Die Kirche in der Welt von heute* s. 226-247; M. Marczewski. *Christus Diakon i Sługa (teologia diakonii)*. „Novum” 1979 nr 1 s. 181-185.

czasu”, nie wypracował jednak jego definicji lub określenia, co mieliśmy już okazję wykazać. Jednak „samo wyrażenie – jak sugeruje Chenu¹² – wypowiada prawo łączności między budującym się światem a Kościołem, głoszącym Ewangelię” Tak więc płaszczyzną porozumienia okazała się historia, a czas „nośnikiem” informacji. W każdym razie Kościół postawił sobie za zadanie badanie znaków czasu i ich tłumaczenie, by świat lepiej poznać i zrozumieć, a przede wszystkim by mu służyć¹³.

a) *Sytuacja człowieka we współczesnym świecie*

Punktem odniesienia orędzia współczesnego Kościoła, zawartego w *Konstytucji duszpasterskiej*, jest „świat ludzi”, czyli cała rodzina ludzka „wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje” (por. art. 2). Centrum wywodu stanowi c z ł o w i e k „w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą” (art. 3)¹⁴. To konstruktywne uściślenie tłumaczy Sobór w sposób następujący: świat przeżywając rozwój przeżywa wiele trudności; przyczyną rozwoju i trudności, tak przyczyną postępu i zeń korzystającym, jak ofiarą trudności i zakłócenia równowagi w dziedzinie moralnej (np. praktyczny materializm, brak sensu życia), demograficznej, gospodarczej, społecznej lub socjalnej, jest człowiek, konkretna osoba ludzka (KDK 10).

Tekst *Konstytucji* podkreśla wartość przemian społecznych i kulturalnych, ale zwraca jednocześnie uwagę na niebezpieczeństwa, które związane są z rozwojem świata; Sobór używa tu optymistycznego określenia: „kryzys wzrostu” (art. 4). Charakteryzuje się on sprzecznościami zaznaczającymi się i pogłębiającymi we współczesnym świecie¹⁵: bogaci – biedni; rozwój nauk – analfabetyzm; wolność – niewola; solidarność rodziny ludzkiej – rozbieżności rasowe, społeczne, polityczne; pokój – wojna; postępek materialny – brak postępu duchowego; kryzys wartości (tamże). Te ogólne stwierdzenia ustępują w następnych punktach *Konstytucji* szczegółowym opisom dokonujących się zmian we współczesnym świecie, które posiadają tak swój pozytywny, jak negatywny walor. Sobór kwalifikuje je jako „znaki czasu” Są nimi: rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych (art. 5); powstanie społeczeństwa przemysłowego; szybki rozwój komunikacji, socjalizacja społeczeństwa (art. 6); zakwestionowanie wartości moralnych, pedagogicznych, religijnych; wzrost udziału młodzieży w życiu społecznym (art. 7); dążność narodów do samodzielności narodowej,

¹² *Lud Boży w świecie* s. 37-38 przyp. 1.

¹³ Jankowski, jw. s. 8-12. Por. B. Häring. *Neue Wege, neue Ausblicke*. W: Barauna. *Die Kirche in der Welt von heute* s. 536-544.

¹⁴ Por. rozważania Cz. Bartnika: *Soborowe „określenie” świata*. AK 67:1975 t. 85 z. 3 s. 331-341.

¹⁵ Majka. *Sens „znaków czasu”* s. 9-12; J. Foulliet. *Die Situation des Menschen in der heutigen Welt*. W: Barauna. *Die Kirche in der Welt von heute* s. 141-153.

politycznej i gospodarczej (art. 9); przemiany dokonujące się w samym człowieku, który jest zarażony praktycznym materializmem, wątpi w sens ludzkiego życia – Sobór jednak stwierdza, że coraz więcej jest ludzi, którzy zadają sobie pytanie, czym jest człowiek, jaki jest sens „cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp” (art. 10). Interesujące, że Sobór wielokrotnie podkreśla wartość tych egzystencjalnych pytań, problemów człowieka (por. KDK 4; 11; 33; 41)¹⁶.

Z powyższego opisu znaków czasu wynika, że nie są one tylko zjawiskami pozytywnymi, ale również i negatywnymi, i zawsze stawiają przed Kościołem zadanie, by je wyjaśniał w świetle ewangelii, „aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” (KDK 4). Odpowiedź Kościoła na nie musi liczyć się również z tym, co one sygnalizują, a mianowicie: zmiany w potrzebach religijnych ludzi; konieczność rewizji ocen moralnych niektórych instytucji, a nawet sposobów zachowania się ludzi; potrzebę reinterpretacji objawienia w sensie jego uprzystępnienia współczesnym ludziom i ukazanie jego znaczenia w ich życiu; potrzebę zmian sposobów i środków działania Kościoła¹⁷

b) Niektóre odpowiedzi Kościoła na znaki czasu

Posłannictwo Kościoła nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, ale posiada charakter religijny, co sprawia, że „Kościół otwiera człowiekowi oczy na sens własnej jego egzystencji, czyli na najgłębszą prawdę o człowieku” (KDK 41), która w Chrystusie może być najpełniej wyjaśniona (KDK 22). On to „cierpiąc za nas nie tylko dał przykład, byśmy szli w Jego ślady, lecz i otworzył nam nową drogę, którą jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu” (tamże). Z tym indywidualnym złączeniem losu człowieka z losem i drogą Chrystusa Sobór podkreślił i następną fundamentalną dla rozwoju człowieka prawdę, a mianowicie o jego powołaniu do wspólnoty z braćmi¹⁸: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy» (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego sa-

¹⁶ Przykładem owego niepokoju jest m.in. sztuka W. Wandurskiego *Śmierć na gruszy* podejmująca problematykę śmierci: po co?, jak umierać?, graną w teatrze Szajny (luty 1979).

¹⁷ Majka, jw. s. 11-12.

¹⁸ F. Blachnicki. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971; F. Klostermann. *Theologie der christlichen Gemeinde*. W: *Die Kirche in der Stadt*. Bd. 1. Wien-Freiburg-Basel 1967 s. 34-60.

mego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z samego siebie” (KDK 24). Oczywiście, Kościół nie może ograniczyć swego orędzia ewangelijnego tylko do wyjaśniania, udzielania człowiekowi odpowiedzi na sens ludzkich i społecznych wysiłków, życia, działalności i śmierci człowieka oraz. nie może zamknąć się w ramach swej kościelnej wspólnoty. Zrozumiałe, że nie może wiązać swego losu z jakąkolwiek ideologią społeczną, polityczną czy systemem gospodarczym. Jan Paweł II podkreślił na ostatniej Konferencji CELAM-u, że tajemnica funkcjonowania ideologii czy systemów leży w ludzkim sercu, w człowieku, który jest dobry lub zły. Kościół jest jedynie zaczynem, duszą społeczności ludzkiej. „Kościół idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi. Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie” (KDK 40).

Gdy zajdzie tego potrzeba, „zależnie od okoliczności czasu i miejsca”, „Kościół może, owszem – powinien, powodować powstawanie dzieł, jakimi są dzieła miłosierdzia lub inne tego rodzaju przeznaczone na posługę wszystkim, zwłaszcza ubogim” (KDK 42). Fundamentalne znaczenie posiadają tu chrześcijanie, których zadaniem jest, by prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego (KDK 43)¹⁹ Chrześcijanin będąc w pełni człowiekiem, winien pozostawać w ścisłej solidarności z innym człowiekiem, ludźmi i światem. A ponieważ jest członkiem ciała Chrystusa (Kościoła), winien wskazywać sobą, że świat dąży do eschatycznego wypełnienia królestwa Bożego. Dlatego też zdaniem R. Schutza i M. Thuriana chrześcijanin, przynależący jednocześnie do świata i Kościoła, winien stać się dla swych braci znakiem ewangelii, chrztu, Eucharystii i służby²⁰

W naszych rozważaniach ograniczymy się do refleksji nad następującymi znakami czasów: (1) biedą; (2) urbanizacją; (3) uprzemysłowieniem.

Ad 1. Współczesne określenie Kościoła jako ubogiego²¹ nie ma nic w sobie z romantycznego hasła ani nie niesie w sobie niebezpieczeństwa rezygnacji

¹⁹ Chenu. *Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute* s. 234-239; Cz. Strzeszewski. *Zadania katolików w porządku doczesnym*. ChS 1973 nr 21 s. 13-27; A. Świącicki. *Chrześcijanin wobec dynamicznych zmian środowiska pracy*. Tamże. s. 50-60; J. Ozdowski. *Chrześcijanin wobec przemian rodziny współczesnej*. Tamże s. 61-69; tenże. *Zmiany społeczne pod wpływem industrializacji*. AK 62:1970 t. 74 z. 1 s. 42-61.

²⁰ *Die Kirche für die Welt*. W: Barauna. *Die Kirche in der Welt von heute* s. 532.

²¹ Y. Congar. *Für eine dienende und arme Kirche*. Mainz 1965; S. Verhey. *Armut*. W: K. Rahn. *Herders Theologisches Taschenlexikon*. Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1972 s. 199-202.

z udziału w dokonującej się przemianie świata, ani zbyt łatwego dyspensowania się od dążenia skierowanego ku przewycięzeniu ubóstwa, biedy. Chodzi o pozostawanie biednym z biednymi w sytuacji, gdy mimo wszelkich technicznych i gospodarczych zabiegów nie zapewni się warunków życia godnego człowieka. „Liczba głodujących i niedożywionych waha się obecnie od pół do półtora miliarda. Pierwszymi ofiarami są kobiety i dzieci. Ok. 40 proc. głodnych stanowią dzieci, zaś w krajach Trzeciego Świata szacuje się, że połowa wszystkich dzieci jest niedożywiona. W rezultacie – jak oceniają socjolodzy – ponad 300 milionów dzieci cierpi na wady fizyczne i jest opóźnionych w rozwoju. Na początku lat siedemdziesiątych ogólna liczba głodujących i niedożywionych była wyższa niż kiedykolwiek przedtem, poza okresami wyjątkowych nieurodzajów”²².

Zagadnienie ubóstwa zawiera w sobie dwa problemy: ślubu i zobowiązania się do ubóstwa (por. DZ 13; KK 42; DK 17;), mającego swe źródło w ubóstwie Jezusa (DK 3; 5), oraz przepowiadania ewangelii ubogim z obowiązkiem pomocy im (KDK 71-72; 88); Kościół winien iść do biednych, jako niosący im wyzwolenie (DK 12; ubóstwo bowiem ogranicza ludzką wolność – DK 31) i zbawienie²³.

Ad 2. Współczesny świat doświadcza wręcz niepokojącego rozwoju miast. Tytułem przykładu dane z III Raportu Rzymskiego: „W ciągu ostatnich 25 lat podwoiła się ludność miast, a jak się przewiduje, w następnym pokoleniu jeszcze się ona podwoi. W końcu bieżącego wieku w rejonach zurbanizowanych będzie mieszkało około 3,2 miliarda, czyli 50 proc. ludności; przy czym 2/3 tej ludności miejskiej przypadnie na Trzeci Świat [...]. W miastach szczególnie widoczne są ostre różnice między zasobnymi i biednymi; tu koncentruje się też przede wszystkim bieda i upośledzenie. Jednak migranci do miast nie są wcale przeciętnymi ludźmi; odważnie zdecydowali się zerwać ze wsią, swym dotychczasowym stylem bytowania, w poszukiwaniu nowego życia dla siebie i dzieci. Osiedlając się w mieście, przynieśli ze sobą aspiracje i nadzieje. Jeśli miasta nie zdołają tym aspiracjom sprostać, stworzyć warunków bytu i pracy, ucieczki od ubóstwa – to właśnie tam będą tworzyć się napięcia i wykuwać przyszłe strukturalne zmiany porządku społecznego”²⁴. Tego rodzaju sytuacja niesie z sobą zagadnienie obecności Kościoła w mieście²⁵, jego duszpasterstwa²⁶ pośród często zdeintegrowanej nie tylko religijnie, ale i spo-

²² J. Jaruzelski. *Mapa zagrożeń*. „Kultura” 15:1977 nr 42 s. 2.

²³ J. Dupont. *Die Kirche und die Armut*. W: Barauna. *De Ecclesia*. Bd. 1 s. 315-345.

²⁴ Jaruzelski, jw. s. 15.

²⁵ A. Jansen. *Die Kirche in der Grossstadt*. Freiburg 1969; N. Greinacher. *Charakteristische Züge städtischer Lebensweise*. W: *Die Kirche in der Stadt*. Bd. 1 s. 91-101.

²⁶ A. Jansen. *Grossstadtseelsorge*. HPT V s. 187-188; F. Adamski. *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji*. AK 67:1975 t. 85 z. 3. s. 357-373; W Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971.

łecznie ludności²⁷ Odchodzenie ludzi ze wsi do miast zmienia bowiem głęboko całą psychikę ludzką, a to wymaga nowych sposobów duszpasterstwa w sensie preewangelizacji i doprowadzenia grup marginalnych do życia w społeczeństwie, a potem dopiero do życia we wspólnocie kościelnej²⁸.

Ad 3. Zagadnienie uprzemysłowienia w zasadzie łączy się z urbanizacją; typ społeczeństwa przemysłowego tworzy nowe formy kultury, przede wszystkim tzw. kulturę masową (KDK 54). Sobór podkreśla odpowiedzialność władz państw uprzemysłowionych za życie i godność człowieka (KDK 66) oraz zobowiązanie państw uprzemysłowionych do pomocy krajom rozwijającym się (KDK 85-86). Kościół ze swej strony musi włączyć się w życie społeczności przemysłowej z nową formą duszpasterstwa, albowiem to społeczeństwo jest w zasadzie najczęściej środowiskiem życia i działalności Kościoła²⁹

Z pewnością, a wynika to z tekstów soborowych konstytucji, dekretów i deklaracji, przewyciężenie owego kryzysu wzrostu i odpowiedzialności za rozwiązanie tych problemów Sobór związał z apostołstwem świeckich (bardzo konkretnie: przepowiadanie zbawienia – DA 3; odnowa porządku doczesnego – DA 5; 7; wyjaśnianie i obrona religii i¹⁵ porządku moralnego oraz kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów – DA 6; 13; działalność charytatywna – DA 8; wspieranie solidarności wszystkich narodów – DA 14) i odnową duszpasterstwa: tu jednak nie wypracowali Ojcowie odpowiednich rozwiązań. Jak się wydaje, Kościół do takich rozwiązań dochodzi, i to nie tylko w formie zmiany struktur, ale również w formie rozwoju urzędów kościelnych. Jedną z proponowanych form rozwoju urzędów kościelnych jest reaktywowanie diakonatu stałego, który odpowiada współczesnym zapotrzebowaniom, a diakon staje się znakiem czasu, wezwaniem skierowanym do współczesnego świata i do Kościoła żyjącego i działającego w nim.

2. DIAKONAT STAŁY JAKO KAIROS

Kościół musi odpowiadać na potrzeby współczesnego świata, dlatego że, jak uczy Sobór, „[...] kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego

²⁷ A. Holl. *Sozialpsychologische Überlegungen zur religiösen Kommunikation*. W: *Kirche in der Stadt*. Bd. 1 s. 279-288.

²⁸ Por. cykl artykułów na ten temat zawartych w 2 tomie *Kirche in der Stadt* (Wien-Freiburg-Basel 1968); B. Dreher. *Seelsorge an den Fernstehenden*. Tamże s. 249-266.

²⁹ W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977; P. S. Zulehner. *Industrie und Seelsorge*. HPT V 219-218; J. Majka. *Przemiany społeczne a religijność*. AK 62:1970 t. 74 z. 1 s. 62-73; Ozdowski. *Zmiany społeczne pod wpływem industrializacji*; B. Przybylski. *Znaki czasu*. Tamże s. 137-138.

losu ziemskiego, co świat” (KDK 40), a potrzeby i doświadczenia świata są jego potrzebami i doświadczeniami. Odpowiedź na nie zakłada posiadanie wysokich kwalifikacji specjalistycznych, których nie mogą mieć prezbiterzy i biskupi, a których Kościół potrzebuje dla swego istnienia, rozwoju i dla służby światu (KDK 3; 93), w którym człowiek (biedny, chory, stary, wyalienowany) nie znajduje pełnego zrozumienia. Chodzi więc nie tylko o *caritas*, ale o pełne angażowanie się Kościoła w sprawy świata i kultury, wyzwolenia i polityki.

Określenie diakona *kairosem* dla Kościoła i świata oraz wskazanie „kairologicznego sensu odnowy diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim” ma za sobą świadka, którym jest historia diakonatu stałego do czasu jego zaniku (w IV w.)³⁰ oraz odnowa diakonatu w wielu współczesnych Kościołach chrześcijańskich³¹.

Dowartościowanie miejsca i posługi świeckich w Kościele posoborowym, przyznanie im na podstawie powszechnego kapłaństwa wiernych udziału w urzędzie nauczania, kapłańskim i kierowania Kościołem i przyznanie diakonatowi przez Sobór posługi liturgicznej słowa (przepowiadanie), kierowania³², charytatywnej (posługi te wyrażają ścisłą jedność służby Bogu i braciom) stanowi problem kairologiczny, który za H. Erharterm³³ formułujemy następująco: czy z tych różnorodnych zadań można stworzyć związek składający się na nowy urząd, urząd, który niesie za sobą uzasadnione dopełnienie i rozwój urzędów kościelnych, czy też te wszystkie zadania, które może i powinien pełnić diakon stały, mają być spełniane przez świeckich, a tym samym wprowadzenie tej służby mijałoby się z celem soborowej odnowy³⁴. Można powiedzieć, że tak postawione pytania stawiają w centrum uwagi zagadnienie s p e c y f i k i (tego, co odróżnia rzeczywiście posługę diakona od posługi świeckich) posługi diakońskiej. Odpowiedzi szukać należy we wskazaniu na kairologiczne uzasadnienie wprowadzenia posługi diakońskiej w stosunku do Kościoła i świata.

a) Diakonat stały jako znak służby dla Kościoła

Pierwszą przesłankę uzasadniającą kairologiczny sens reaktywowania diakonatu stałego stanowi zasada pomocniczości³⁵, która wynika z potencjal-

³⁰ M. Marczewski. *Historia diakonatu stałego w Kościele pierwotnym*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 48-77.

³¹ Marczewski. *Diakonat jako problem ekumeniczny* s. 25-38; M. Marczewski. *Diakonat III. W Kościołach protestanckich*. EK III 1248-1249 (bibl.).

³² Posługa przepowiadania i kierowania została zakwestionowana przez K. Rahnera (*Theologie des Diakonats*. W: *Der Diakon*. Hrsg. A. Fischer, H. Kramer, H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1970 s. 32-34).

³³ *Zur Kairologie des Diakonates* s. 245; M. Marczewski. *Posługa zbawcza Kościoła a diakonat*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 84-105.

³⁴ Tak uważa np. G. P. Süss, „gdyż kompetencje diakona stałego zostały w Brazylii dawno

ności natury ludzkiej, a znajduje swój wyraz tak w społecznych właściwościach natury ludzkiej, jak i w istocie życia społecznego³⁶. Zasada ta stosowana z powodzeniem do życia społecznego, winna być odniesiona także do wspólnoty kościelnej. Tym bardziej, że odnawiająca się po Soborze świadomość Kościoła urzeczywistniającego się, w którym wszyscy mają określone miejsce i własne zadania do spełnienia, domaga się reprezentowania i podkreślenia aktywizacji całości, jednakże w ramach własnych kompetencji i uprawnień płynących z zajmowanego statusu w Kościele³⁷. W. Piwowarski sformułował następujące postulaty odnośnie do działania Kościoła, opierające się na zasadzie pomocniczości³⁸: 1. D e c e n t r a l i z a c j i życia kościelnego, co oznacza, że instancja wyższa nie może przejmować zakresu działania niższych. Oznacza i wyznacza ona także diakonowi przynależne miejsce w życiu wspólnoty kościelnej, której pod żadnym względem nie może przekroczyć. Postulowany przez Kramera „wspólnototwórczy” model posługi diakona oraz animowanie diakonalnych posług w ramach wspólnoty kościelnej wyraźnie odpowiada przedstawionej formie zasady pomocniczości³⁹; 2. o d b i u r o k r a t y z o w a n i e instytucji kościelnej, co wyrażać się winno w minimalizacji powoływania instytucji, organizacji i specjalizacji funkcji. Wykazana przez Rahnera i Vorgrimlera specyficzna funkcja diakonów, która zakłada daleko idącą specjalizację, broni się sama, albowiem nie chodzi o instytucję, ale o pomoc sprawowaną przez konkretnego człowieka (w tym wypadku diakona) zagrożonemu bratu, siostrze czy osobom konkretnej grupy; 3. budzenie inicjatywy i odpowiedzialności za dzieło zbawienia. Piwowarski rozumie tę zasadę jako wzbudzenie postawy apostoelskiej i odpowiedzialności za ewangelię tak w życiu osobistym członka ludu Bożego, jak wspólnoty tego ludu i ludzi stojących poza nią. Tu jeszcze raz można by powrócić do sugestii wspomnianych wyżej teologów i przyznać, że posłannictwo diakona w pełni odpowiada ostatniej ze stawianych form postulatu zasady pomocniczości.

Przyczyną odnowy diakonatu stałego wskazaną przez *Konstytucję dogmatyczną o Kościele* (art. 29) były potrzeby pastoralne współczesnego Kościoła,

przejęte przez katechetów” (F. K l o s t e r m a n n. *Die pastoralen Dienste heute*. Linz–Wien–Passau 1980 s. 70). Jeśli chodzi o kraje Ameryki Łacińskiej, Południowej i Azji przekonanie to jest powszechne (tamże s. 85).

³⁵ W. P i w o w a r s k i. *Zasada pomocniczości w życiu Kościoła*. CT 41:1971 fasc. 4 s. 5-23.

³⁶ Tamże s. 9.

³⁷ Tamże s. 15.

³⁸ Tamże s. 16-22.

³⁹ Koncepcję Kramera (*Der ständige Diakonat – Beitrag zur Erneuerung der Diakonie*. Diak 6:1975 H. 1 s. 19-30) uzupełniamy o wskazanie, że wspólnototwórcze działanie diakona zapewnia charakter kościelności tworzącej się wspólnoty w ramach wspólnoty parafialnej, diecezjalnej czy ogólnokościelnej (M. M a r c z e w s k i. *Problem diakonatu stałego w teologii i praktyce posoborowej*. Lublin 1979 s. 236-256 (mps BKUL)).

przy czym Sobór zezwala na udzielenie święceń diakonatu m. in. mężczyznom żyjącym w związku małżeńskim. Po raz pierwszy od stuleci Kościół powrócił do tradycji chrześcijańskiej, pilnie strzeżonej przez Kościół prawosławny i Kościoły wschodnie. Zwiążanie w urzędzie diakona stałego sakramentu małżeństwa i sakramentu święceń to nie tylko novum, lecz także dowartościowanie instytucji małżeństwa, rodziny oraz konkretna i w pełni pozytywna odpowiedź na zagadnienie celibatu; dowartościowanie i zwrócenie uwagi na tych wszystkich, którzy nie mają odwagi i siły, by służyć ludowi Bożemu jako celibatariusze. Wprowadzenie posługi diakonów żonatych w Kościele niesie w sobie osłabienie, jeśli nie likwidację napięć, prawidłowość w ukazaniu powołania do pójścia za Chrystusem oraz zniesienie przepaści między klerem a świeckimi.

Analiza sytuacji człowieka (znaki czasu: urbanizacja i uprzemysłowienie), jego społecznej sytuacji doprowadziła w poł. XIX w. w Kościołach protestanckich do odnowienia i stopniowego rozwoju posługi diakonalnej. Diakonat ewangelicki został reaktywowany wtedy, kiedy przed chrześcijaństwem stanął problem tworzenia się dużych miast i rozwój przemysłu w okresie wczesnego kapitalizmu. Johan Hinrich Wichern odkrył w Hamburgu w dzielnicy nędzy zaniedbaną i zdziczałą młodzież. Postanowił on z pomocą obywateli miasta zająć się tą młodzieżą, wychować ją, nauczyć zawodu, stworzyć dla ich rozwoju warunki domowej wspólnoty. W 1833 r. otwiera pierwszy dom opieki. Grupa mężczyzn pomagała mu opiekować się i wychowywać tę młodzież. Zauważył jednak dość szybko, że swych pomocników, by osiągnąć efekty wychowawcze i stały napływ potencjalnych wychowawców, należy nie tylko przysposabiać do pełnienia funkcji wychowawczej, lecz także zorganizować w stowarzyszeniu o szczególnym sposobie życia i życiowego powołania. Tak powstaje w 1843 r. „Bruderschaft des Rauhen Haus”. Jego związki z diakonami wczesnego chrześcijaństwa podkreśla założyciel wyraziście. Uprzemysłowienie i urbanizacja tworzy marginalne grupy ludzi cywilizacji technicznej, i to jest wezwanie do Kościoła Chrystusa, któremu odpowiedział protestantyzm. Diakoni w Kościele rzymskokatolickim także podejmują tę służbę.

W *Konstytucji pastoralnej* – jak to już wcześniej wykazaliśmy – Kościół określił się jednoznacznie jako ubogi i służebny zarazem. Historia diakonatu, jak również historia diakonii Kościoła wskazuje jednoznacznie na zwiążanie tej postawy z urzędem diakona, chociaż nie wyłącznie. Można jednak uważać, że ubogi diakon (= sługa) sam jest znakiem czasu i wyzwaniem dla wspólnoty kościelnej.

Znakiem czasu jest także ruch ekumeniczny (DE 4), który pozwala na interkonfesyjną wymianę doświadczeń odnośnie do diakonatu. Diakonat okazuje się też wielce obiecującym tematem ekumenicznym i zawiera w sobie obietnicę jedności. Najbardziej istotnym faktem, który „niesie w sobie” obietnice

jedności, jest przekonanie niemal wszystkich Kościołów i wspólnot kościelnych o potrzebie odnowy urzędu diakańskiego, a wiadomo, że może ona i powinna dokonać się w atmosferze interkonfesyjnej wymiany doświadczeń i refleksji nad tradycją Kościołów.

b) Diakonat stały jako znak służby dla świata

Znakiem czasu jest, wielokrotnie podkreślane przez KDK (art. 3; 33; 41), ustawiczne poszukiwanie sensu indywidualnego i zbiorowego wysiłku, miejsca i zadania człowieka we wszechświecie, sensu ewolucji współczesnego świata, ostatecznego celu rzeczy i ludzi. Człowiek ma prawo do uzyskania odpowiedzi zgodnej ze współczesnym stanem wiedzy i teologii. Z pewnością jest to zadanie świeckich, teologów (w tym świeckich), katechetów, ale również i zadanie diakonów. Zrozumiałe, że diakoni, pełniący swą posługę obok wykonywania swego głównego zawodu (np. jako murarze, robotnicy, personalni, psychologowie, lekarze), będą ją wykonywać bardziej przekonująco. Chodzi przede wszystkim o integrację społeczno-kulturalną i religijną. Wiadomo, że przemiana społeczno-kulturalna wywiera swój wpływ na życie religijne (KDK 4). W tej integracji może – zdaniem Rahnera i Vorgrimlera – pomóc diakonat. Diakon stanie się dzięki swej obecności i posłudze wyzwaniem skierowanym do świata i znakiem wiarygodności Kościoła.

Do końca swej historii świat będzie walczył z biedą. Nie może on pozostać w tym zmaganiu bez wsparcia ze strony Kościoła. Troska o biednych jest bowiem fundamentalnym obowiązkiem Kościoła. Służba braciom jest nierozdzielnie związana ze służbą Bożą. Oczywiście można dyskutować, czy – tak jak to miało miejsce w Kościele pierwszych wieków – winien ją pełnić diakon, czy świeccy pracownicy opieki społecznej, czy zwyczajni świeccy chrześcijanie. Historia odnowy diakonatu w Kościołach protestanckich wskazuje wyraźnie – podkreślając diakonalną koncepcję życia gminy – że tak posługa państwa wobec biednych, upośledzonych, osób starych, jak posługa charytatywna Kościoła mogą i powinny wzajemnie się dopełniać. Chodzi bowiem o integralny rozwój człowieka, co jest dla państwa i Kościoła główną płaszczyzną porozumienia, a wiadomo, że materialny niedostatek jest jego najgorszym wrogiem. Posługa diakona biednym i uciśnionym będzie zawsze wyzwaniem w stosunku do świata.

Treścią ewangelizacji prowadzonej przez współczesny Kościół nie jest tylko zbawienie, przepowiadanie spraw wyższego życia, lecz także obowiązek wyzwolenia ekonomicznego i społecznego. W myśl adhortacji Pawła VI *O ewangelizacji w świecie współczesnym* (art. 30-33) pomiędzy ewangelizacją a rozwojem i wyzwoleniem (ekonomiczno-społecznym) zachodzą wewnętrzne więzy natury antropologicznej, ponieważ człowiek jest osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze. Planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia.

Ewolucja ku „jedności świata”, „proces zdrowej socjalizacji”, „stowarzyszenie się obywatelskie i gospodarcze” (KDK 42) to znaki czasu pozytywnie charakteryzujące wysiłek współczesnego świata. W posłudze diakonów winny nabrać najpełniejszego sensu. I nie tylko dzięki posłudze diakonów, ale przede wszystkim świeckich winny te społeczności dochodzić do odnowy i przemiany w rodzinę Bożą, wspólnotę kościelną. Wydaje się, że dzięki posłudze diakona każda grupa ludzka stanie się taką wspólnotą i zyska znamię kościelności. Dążenie do uświadomienia i realizacji tego postulatu staje się wyzwaniem skierowanym do świata podzielonego i uwikłanego w sprzeczności.

Hasło humanizacji jest znakiem czasu, które zyskało ogromne poparcie wszelkich postępowych sił świata. Musi mieć ono na uwadze całego człowieka. Posłannictwo świeckich i diakonów pracujących w zawodach świeckich (nie kościelnych) stanowi wezwanie skierowane do świata.

*

W pewnym sensie całość poczynionych tu refleksji można zawrzeć w określeniu: w poszukiwaniu kairolologicznego uzasadnienia wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim. Zarówno refleksja nad sytuacją społeczno-gospodarczą, jak i sytuacją współczesnego człowieka, wskazują na zasadność i dalekowzroczność soborowych decyzji, które wyraziły się w reaktywowaniu zapoznanej w Kościele (od IV w.) posługi diakona stałego, która okazuje się słuszną, gdyż odpowiada na znaki czasu, a jednocześnie sam urząd okazuje się wymownym znakiem czasu dla Kościoła i świata.

DIE REAKTIVIERUNG DES STÄNDIGEN DIAKONATS UND DIE ZEICHEN DER ZEIT

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das in der römisch-katholischen Kirche kraft Art. 29 der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* reaktivierte ständige Diakonat sucht fortwährend eine Bestimmung seines Platzes und seiner Rolle im Leben der Welt und der Kirche. Diese Situation führt bei vielen Christen zu einer Anzweifelung der Richtigkeit der Einführung dieses Dienstes in das Leben der heutigen Kirche.

Nach der Erörterung der konziliären Konzeption der Zeichen der Zeit verweist der Autor des Artikels auf die Armut, Urbanisierung, Industrialisierung, das Suchen nach einem Sinn der Welt, des Lebens und des Todes sowie auf die Gemeinschaft als Zeichen der Zeit, die für Welt und Kirche eine Herausforderung bilden. Auf diese Zeichen der Zeit müssen Welt und Kirche Antworten geben. Eine Antwort ist die Reaktivierung des seit dem 4. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche bekannten Dienstes des ständigen Diakonats. Mehr noch: dieses Amt erweist sich im Licht jener Zeichen der Zeit auch selbst als ein beredtes Zeichen der Zeit, und als solches bildet es eine an Kirche und Welt gerichtete Herausforderung.