

MAREK MARCZEWSKI

## DIAKONAT STAŁY W WARUNKACH KOŚCIOŁA W POLSCE

Coraz częściej w polskiej literaturze teologicznej<sup>1</sup>, a także podczas zjazdów, na których podejmuje się zagadnienie posługiwania Kościoła<sup>2</sup>, pojawiają się opracowania, w których zwraca się uwagę na potrzebę wprowadzenia urzędu/posługi diakona stałego w Kościele polskim.

---

MAREK MARCZEWSKI, dr hab. – pracownik naukowy Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Turkusowa 3/48, 20-572 Lublin, tel. (081) 526-51-59.

<sup>1</sup> Wprawdzie bibliografia dotycząca tego zagadnienia nie jest bogata, to jednak częstotliwość stawiania tego zagadnienia jest znamienita. Pierwszym opracowaniem na ten temat był artykuł M. Rechowicza *Das Problem des Diakonates im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*, zamieszczony w fundamentalnej dla odnowy diakonatu pracy pod red. K. Rahnera i H. Vorgrimlera pt. *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (Freiburg–Basel–Wien 1962 s. 435-447). Od 1962 do 1990 r. można odnotować zaledwie kilka opracowań poświęconych potrzebie diakonatu stałego w Polsce. Nie znaczy to jednak, że problematyka diakonatu stałego jako takiego nie była podejmowana. Wręcz przeciwnie. Na przykładzie zebranej bibliografii (A. M i c h n i e w i c z. *Bibliografia literatury teologicznej na temat diakonatu stałego (1960-1997)*. AK 1998 t. 130 z. 2 s. 222-233) można wskazać na znaczące zainteresowanie tym tematem. Od 1990 r. natomiast pojawiają się opracowania, które za przedmiot refleksji biorą m.in. zagadnienie wprowadzenia diakonatu stałego w Polsce: M. M a r c z e w s k i. *O możliwości diakonatu stałego w Polsce*. „Gazeta Niedzielną” [Londyn] 42:1990 nr 30 s. 4, 6 (to samo w jęz. niem.: *Über die Möglichkeit des ständigen Diakonates in Polen*. „Diaconia XP” 25:1990 H. 2-3 s. 60-63; w jęz. wł.: *É possibile introdurre il diaconato permanente in Polonia?* „Il diaconato in Italia” 23:1990 n. 78 s. 81-85); t e n ż e. *Zur Situation des Ständigen Diakonates in Polen*. „Dokumentation” 10:1993 s. 70-76; t e n ż e. *O eklezjologiczny i praktyczny wymiar posługi diakona stałego w Polsce*. HD 63:1994 nr 2 s. 46-54; A. M i c h n i e w i c z. *Porozmawiajmy o diakonacie stałym*. TPow 50:1996 nr 38 s. 11; M. M a r c z e w s k i. *Diakonaty w Polsce?* „Biuletyn KAI” 5:1997 nr 6 s. 26; E. S a k o w i c z. *Diakonaty w Kościele polskim*. AK 1998 t. 130 z. 2 s. 214-221 Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy za: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*. Oprac. przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicza, R. Sawę. Wyd. 2 popr. i rozszerzone. Lublin 1993.

<sup>2</sup> Podczas Tygodnia Eklezjologicznego '98 (Lublin, 30 III – 3 IV 1998), dotyczącego zagadnienia posługiwania w Kościele, tematowi diakonatu stałego poświęcono dwa referaty

Jak wiadomo, diakonat stały został przywrócony na mocy art. 29 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II (21 XI 1964 r.)<sup>3</sup>, a pierwszych pięciu stałych diakonów zostało wyświęconych 28 kwietnia 1968 r. w katedrze kolońskiej<sup>4</sup> W świecie jest obecnie wyświęconych 26 629 diakonów, z czego najwięcej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (14 853), w Niemczech (2215), we Włoszech (2251), we Francji (1518), w Czechach 141. W całej Ameryce Łacińskiej jest ich 2637

Ostatnio aktualność problematyki diakonatu, w tym także diakonatu stałego, została podkreślona na płaszczyźnie ogólnościowej wydaniem dwóch dokumentów przez watykańskie kongregacje: Kongregacja Edukacji Katolickiej opublikowała *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*, a Kongregacja do Spraw Duchowieństwa – *Dyrektorium o postudze i życiu diakonów stałych*<sup>5</sup> Powstanie tych dokumentów dyktowane było potrzebą „krytycznego przyjrzenia się przebytej dotąd drodze w celu dojścia do globalnych wyjaśnień, niezbędnych dla wzbudzenia nowego impulsu do działania na poziomie tego stopnia święceń, odpowiadającego życzeniom i intencjom Soboru Watykańskiego II”<sup>6</sup>

W *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych* postawiono sobie za cel „nie tylko przedstawienie niektórych zasad orientacyjnych, które dotyczyłyby formacji diakonów stałych” ale również podano „pewne dyrektywy, które powinny być uwzględnione przez Konferencje Episkopatów przy opracowywaniu własnych «rationes» krajowych” a wszystko po to, by „zagwarantować Kościołowi jedność, powagę oraz kompletność formacji diakańskiej”<sup>7</sup>

---

(M. M a s ł o w s k i. *Diakonat* [druk: *Diakonat stały*. WDr 26:1998 nr 7 s. 74-82]; E. S a k o w i c z. *Perspektywy diakonatu stałego w Polsce* [druk: TwP 16:1999 nr 56 s. 49-54]) oraz wieczorną dyskusję panelową.

<sup>3</sup> *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 29, von Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i.Br.* W: 2 Vat I 256-259; K. R a h n e r. *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat.* W: Schriften VIII 541-552; M. M a r c z e w s k i. *Diakonat stały w dokumentach Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawodawstwa Kościoła Powszechnego.* RTK 40:1993 z. 6 s. 135-148.

<sup>4</sup> *Diakone, Diener der Kirche Gottes. 25 Jahre erneuerter Diakonat im Erzbistum Köln, 28. April 1968-28. April 1993.* Köln 1993 (rec.: HD 63:1994 nr 2 s. 112-113).

<sup>5</sup> Kongregacja Edukacji Katolickiej, Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o postudze i życiu diakonów stałych.* Watykan 1998 (dalej cyt.: *Wytyczne; Dyrektorium*).

<sup>6</sup> Tamże s. 7 (*Wspólne oświadczenie*).

<sup>7</sup> Tamże s. 8-9 (*Wspólne oświadczenie*).

Z kolei w *Dyrektorium o postudze i życiu diakonów stałych* przypomniano „odpowiednie normy dyscyplinarne Kodeksu Prawa Kanonicznego” które bądź to „określają sposoby wykonania powszechnych norm Kościoła” bądź „wyjaśniają ich racje doktrynalne i wskazują lub zachęcają do ich wiernego przestrzegania”<sup>8</sup>

W naszym kraju wiele nadziei wiązano z zakończonym II Polskim Synodem Plenarnym. Jedynie w dokumencie *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II* (art. 40) informuje się o wprowadzeniu diakonatu stałego w Kościele łacińskim i wymienia się funkcje diakonatu<sup>9</sup> Oczywiście Synod mógł jedynie wskazać na potrzebę wprowadzenia tej posługi w struktury Kościoła, bo zgodnie z motu proprio papieża Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem* „zadaniem prawnie ustanowionych zgromadzeń biskupów lub Konferencji Biskupów jest podjęcie decyzji, za zgodą Papieża, czy i gdzie, dla dobra wiernych powinien zostać ustanowiony diakonat jako właściwy i stały stopień hierarchii”<sup>10</sup> Prawdą też jest i to, że „przywrócenie diakonatu stałego w jakimś kraju nie zobowiązuje do przywrócenia go we wszystkich diecezjach”<sup>11</sup>

Problem wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele polskim był podejmowany przez Komisję Duchowieństwa Episkopatu Polski<sup>12</sup> W chwili obec-

<sup>8</sup> Tamże s. 9 (*Wspólne oświadczenie*).

<sup>9</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991-1992)*. Poznań 2001. W wywiadzie dla „Gościa Niedzielnego” (1999 nr s. 5) ks. abp Damian Zimoń z Katowic stwierdził: „Na razie problem stałego diakonatu został odłożony. Kwestia ta – zdaniem biskupów – nie jest jeszcze należycie przygotowana. Poza tym nadal mamy w Polsce stosunkowo dużą liczbę księży” Wypowiedź ta odznacza się swoistym pojmowaniem racji wprowadzenia diakonatu, a nadto nie jest prawdziwa w kwestii poczynienia odpowiednich przygotowań na jego wprowadzenie w Polsce.

<sup>10</sup> I 1 PPK I/1 s. 221, Wytyczne art. 13.

<sup>11</sup> Wytyczne art. 16.

<sup>12</sup> O potrzebie przygotowania odpowiedniego materiału pomocniczego na sesję plenarną Episkopatu Polski, który miałby pomóc biskupom w rozeznaniu sytuacji i podjęciu decyzji w sprawie wprowadzenia diakonatu stałego w Polsce, informował autora tego opracowania bp dr Teofil Wilski listem z dnia 8 X 1998 r. Ksiądz Biskup bowiem został „powołany i upoważniony do przygotowania w/w materiału i zasięgnięcia opinii ekspertów” On też powołał w październiku 1998 r. grupę ekspertów (bp dr Stefan Cichy z Katowic, ks. prof. dr hab. Romuald Rak z Katowic, dr Marek Marczewski z Lublina). Jej zadanie polegało na przygotowaniu dokumentacji wskazującej na teologiczne i kairologiczne racje wprowadzenia diakonatu, na analizie doświadczeń Kościołów, w których wprowadzono ten urząd, na opracowaniu istniejących dokumentów oraz wymianie opinii. 18 I 1999 r. grupa ta, wraz z bpem Wilskim, odbyła spotkanie robocze na Jasnej Górze w Częstochowie, a 9 III, podczas posiedzenia Komisji Duchowieństwa Episkopatu Polski w Warszawie, przedstawiono opracowania dotyczące aspektu dogmatycznego, liturgicznego i formacyjnego urzędu i posługi diakona stałego. Wypracowano również materiał przedstawiający racje uzasadniające wprowadzenie diakonatu stałego.

nej prace specjalnie powołanego przy tej Komisji zespołu koncentrują się wokół przygotowania odpowiedniego materiału dotyczącego formacji diakonów stałych w Polsce. Dokument powstały na jego bazie będzie stanowił podstawę do wyrażenia zgody przez Ojca świętego na wprowadzenie diakonatu stałego w Polsce.

Refleksję nad diakonatem stałym w warunkach Kościoła w Polsce pragniemy ująć w trzech punktach. Dwa pierwsze będą poświęcone teologii wprowadzenia diakonatu stałego w kontekście europejskim i polskim, w trzecim zaś omówimy rozwiązania praktyczne, które będą stanowić o rozwoju tej posługi/urzędu w naszym kraju.

## I. DIAKONAT STAŁY – OWOC SOBORU WATYKAŃSKIEGO II (TEOLOGIA WPROWADZENIA DIAKONATU STAŁEGO – KONTEKST EUROPEJSKI)

Instytucja diakonatu rozwijała się w Kościele Zachodnim pomyślnie aż do V wieku, po czym, z różnych przyczyn, rozpoczął się jego powolny schyłek, co w konsekwencji doprowadziło do tego, że pozostał on jedynie etapem przejściowym dla kandydatów do święceń kapłańskich. Sobór Trydencki nakazał, aby przywrócono diakonat stały zgodnie ze swoją naturą, jak było to w starożytności, z właściwą mu funkcją w Kościele. Zalecenie to nie znalazło jednak swojej aktualizacji. Dopiero Sobór Watykański II postanowił, że „będzie można w przyszłości przywrócić diakonat jako właściwy i stały stopień hierarchiczny [...], i będzie można udzielać diakonatu takiego mężom dojrzałym, również zonanym, a także zdatnym do tego młodzieńcom, dla których jednak obowiązek celibatu winien pozostać w mocy”, zgodnie ze stałą tradycją<sup>13</sup>

W przekonaniu autorów ostatnio wydanych dokumentów poświęconych diakonatowi decyzję o wprowadzeniu diakonatu stałego w Kościele powszechnym zdeterminowały zasadniczo trzy przyczyny:

- „pragnienie wzbogacenia Kościoła w funkcję posługi diakańskiej, której sprawowanie w przeciwnym razie, w wielu regionach, mogłoby napotykać poważne trudności”,
- „zamiar umocnienia łaską święceń diakonatu tych, którzy rzeczywiście pełnili funkcje diakańskie”,

---

<sup>13</sup> *Wstęp 2, 3-5. W: Kongregacja Edukacji Katolickiej, Kongregacja ds. Duchowieństwa. Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych; Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych s. 14-15.*

– „troska o danie świętych szafarzy tym regionom, które odczuwają dotkliwy brak kapłanów”<sup>14</sup>

Tak więc od czasu, gdy w Kościele łacińskim został przywrócony diakonat „jako właściwy i trwały stopień hierarchiczny”, istnieją dwie formy diakonatu: stały i przejściowy (por. KPK kan. 1035 § 1). Z kolei w ramach diakonatu stałego wyróżnia się cztery rodzaje diakonów stałych. Są to: celibatariusze (*caelibes* – art. 36), żonaci (*uxorati* – art. 37), wdowcy (*vidui* – art. 38) oraz celibatariusze-członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego (*sodales institutorum vitae consecratae et societatum vitae apostolicae* – art. 39)<sup>15</sup>

D i a k o n a t s t a ł y może być udzielany mężczyznom nieżonatym, związanym małżeństwem i wdowcom: „Kandydat do stałego diakonatu, nieżonaty, może być dopuszczony do święceń dopiero po ukończeniu przynajmniej dwudziestego piątego roku życia; związany zaś małżeństwem nie wcześniej, jak po ukończeniu przynajmniej trzydziestego piątego roku życia i za zgodą żony” (KPK 1031 § 2). „«Po przyjęciu święceń, diakoni, także ci dopuszczeni w starszym wieku, nie mogą zawrzeć związku małżeńskiego w świetle tradycyjnej dyscypliny kościelnej». Zasada ta dotyczy również diakonów, którzy zostali wdowcami”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Tamże 2, 5 (s. 15). K. Rahner (*Über den Diakonat*. W: *Schriften IX* s. 400 przyp. 6) wskazuje na różne racje reaktywowania diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim, które wymienia się w dokumentach Vaticanum II, a mianowicie: ważność wypełniania określonych funkcji (KK 29), istnienie tego stopnia w Katolickich Kościołach Wschodnich (DKW 17) oraz faktyczne spełnianie przez świeckich posługi diakańskiej na misjach (DM 16). Z kolei Ojciec święty Jan Paweł II wskazuje na „dwie zasadnicze racje [które] legły u podstaw zarówno propozycji przedstawionych przez teologów, jak i decyzji soborowych i papieskich” (*Diakonat w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła*. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 38). Pierwsza z nich to mocne przekonanie, „by pewne posługi miłosierdzia spełniane w sposób trwały przez świeckich, świadomie uczestniczących w misji ewangelizacyjnej Kościoła, otrzymały trwałą formację, uznaną na mocy oficjalnej konsekracji” Druga zaś to „konieczność rozwiązania problemów związanych z niedostateczną liczbą prezbiterów” Dokładna analiza wypowiedzi papieskiej pozwala jednak na stwierdzenie, że prócz tych dwóch racji wznowienia posługi diakona stałego można wyróżnić jeszcze następne, które występują tu w charakterze dopowiedzeń, a mianowicie: ujęcia diakonatu stałego jako pewnego rodzaju „pomostu między pasterzami i wiernymi” (tamże), szczególnego wyrazu działania Ducha Świętego, który doprowadził „do ponownego urzeczywistnienia pełnego obrazu hierarchii, składającej się tradycyjnie z biskupów, kapłanów i diakonów” (tamże) lub potraktowania go jako potrzeby „większej i bardziej bezpośredniej obecności «ministrów» Kościoła w różnych środowiskach rodziny, pracy, szkoły itp., a także w stałych strukturach duszpasterskich” (tamże).

<sup>15</sup> Wytyczne s. 44-46.

<sup>16</sup> Wytyczne 38. Por. tamże art. 35-37 Około dziesięciu kanonów KPK mówi wprost o diakonach: 236; 276 § 2-3; 281 § 3; 1031 § 2-3; 1032 § 3; 1035 § 1; 1037; 1042 § 1; 1050 § 3.

Do diakonatu przejściowego dopuszczani są kandydaci do prezbiteratu „dopiero po ukończeniu dwudziestego trzeciego roku życia” (kan. 1031 § 1).

Jeżeli chodzi o diakonów stałych żonatych, to trzeba wprowadzić jeszcze jedno wyróżnienie związane z formą jego zaangażowania w posługę diakońską. Tak więc rozróżnia się między diakonem pełniącym swą posługę słowa, liturgii i miłości „zawodowo” a diakonem łączącym pełnienie tej trójczłonowej posługi z wykonywaniem zawodu cywilnego (por. KPK kan. 281 § 3)<sup>17</sup>

Rozstrzygnięcia prawnokanoniczne wprowadzają niewątpliwie ład w funkcjonowanie zewnętrznej struktury tego w pewnym sensie nowego urzędu kościelnego. Problemy natomiast pojawiają się wówczas, gdy pytamy o rację jego wprowadzenia czy też samo rozumienie tego urzędu/posługi. Odpowiedź na te pytania rzutuje bowiem nie tylko na zgodne z odczytaniem „znaków czasu”<sup>18</sup> ustalenie i uzasadnienie reaktywowania posługi diakona stałego, a więc danie właściwej odpowiedzi Kościoła na zapotrzebowanie środowiska, ale i tak konieczną identyfikację z urzędem/posługą. Znaczenia nabierają wówczas nie tyle racje praktyczne, choć i one są ważne, ile teologiczne, wynikające z teologii znaków czasu, teologii liturgii i teologii urzędu kościelnego.

W przekonaniu ks. Petera Hünermanna<sup>19</sup> Sobór Watykański II nie przewyciężył panującego od XIX stulecia legitymistycznego rozumienia urzędu kościelnego<sup>20</sup>, a istniejąca w wyniku tego „swoista ambiwalencja” ówczes-

<sup>17</sup> Dyrektorium 15-19 (s. 84-87). Por. L. K a l i Ń s k i. *Diakonat stały w Kościele Zachodnim po Soborze Watykański II*. PK 13:1970 nr 3-4 s. 170-171

<sup>18</sup> M. M a r c z e w s k i. *Reaktywowanie diakonatu stałego a znaki czasu*. RTK 28:1981 z. 6 s. 153-165. Powstanie posługi diakonów przekazane nam w Dziejach Apostolskich (6. 1-6), a następnie jego stopniowy rozwój od „posługi stołu” do przepowiadania i sprawowania sakramentów (Dz 6, 8-10; 8, 5-13) uwarunkowane jest niewątpliwie sytuacyjnie.

<sup>19</sup> *Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes?* „Diaconia XP” 9:1974 H. 1 s. 9.

<sup>20</sup> „Nach der «legitimistischen» Amtsauffassung wird das kirchliche Amt, der «Ordo», aus einer historisch bedingten apologetischen Grundhaltung heraus schlechthin mit der «Vollmacht» (= Legitimation), die Sakramente zu spenden, gleichgesetzt [...]. Im Rahmen dieses Amtsverständnisses kommt der Diakon «eine ziemlich unbedeutende Rolle» zu, denn der Diakon besitzt «weder größer jurisdiktionelle Vollmachten noch eine spezielle Vollmacht zur Sakramentenspendung»” (G. W o l l m a n n. *Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis*. Mainz 1983 s. 20; cytaty pochodzą z wskazanego powyżej opracowania P. Hünermanna). Skutki tego obserwujemy do dziś, szczególnie w rozumieniu diakonatu przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopati prezbiterat. Diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia” (nr 1554).

nych wypowiedzi na temat rozumienia stworzyła warunki do powstania rozmaitych teologicznych koncepcji tego urzędu/postługi<sup>21</sup>, które zwykło określać się mianem ujęcia „komplementarnego”<sup>22</sup> – w odróżnieniu od wcześniej wskazanego ujęcia „legitymistycznego”

Ze swej strony pragniemy przedstawić kilka ujęć urzędu/postługi diakona stałego, które powstały w czasie ostatnich kilkadziesiąt lat i są efektem teologicznego namysłu wybitnych teologów (K. Rahner, H. Vorgrimler, Y. Congar) lub praktyków, to znaczy osób, które przyczyniły się do zainicjowania dyskusji wokół diakonatu stałego (H. Kramer) lub jego szczególnego rozwoju (A. Altana).

1 *Kreatywna koncepcja diakonatu przyszłości*  
(K. Rahner, H. Vorgrimler)<sup>23</sup>

Karl Rahner († 1984) zwrócił uwagę na to, że dla formowania kreatywnej koncepcji diakonatu znaczące okazały się badania poczynione przez współczesną teologię biblijną nad urzędem kościelnym<sup>24</sup> oraz analiza wewnątrz-

<sup>21</sup> K. Rahner pisał, że gdy chodzi o wskazanie na „teologiczne proprium” tego urzędu/postługi, to okazuje się, że mimo istnienia wielu ujęć, nie ma w tym względzie „faktycznej jednomyślności” (*Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*. SdZ 102:1977 H. 11 s. 734. Por. M a r c z e w s k i. *W poszukiwaniu „modelu postugi” diakona stałego*. RTK 29:1982 z. 6. s. 91-107).

<sup>22</sup> P. Hünermann uważa, że owa komplementarność urzędu/postługi diakona w Kościele wynika z faktu jego służby: „Das Eigentümliche besteht vielmehr darin, daß sie dem einzelnen Christen, ja überhaupt dem einzelnen Menschen, den kleinen Gruppen in ihren konkreten Nöten, sei es *leiblicher* oder *geistlicher* Art, beistehen” W ten sposób diakon realizuje „wesentlichen Zug der Sendung Christi” które „konkret den einzelnen und den kleinen Gruppen zugewandt hat” (*Diakonat* s. 31). Wydaje się, że po raz pierwszy terminu tego w odniesieniu do diakonatu użył uczeń K. Rahnera – J. Caminada (*Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen „Dienstamtes” in der Kirche*. Münster 1970 [Diss.]). Rozumiał go jednak odmiennie: „Der komplementäre Charakter dieser neuen selbständigen Amtsstruktur sieht sich aber gekennzeichnet durch eine *radikal gegenläufige* Amtsfunktionalität” (tamże s. 120). Por. A. W i n t e r. *Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons*. Com 7:1978 s. 269-281.

<sup>23</sup> Przemyślenia obu tych teologów (Vorgrimler jest uczniem Rahnera) są do siebie podobne, choć każdy z nich wychodzi z innych przesłanek metodologicznych. Bibliografia (K. Rahner): K. R a h n e r. *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; t e n ż e. *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*. W: *Schriften VIII* 541-552; t e n ż e. *Über den Diakonat*. W: *Schriften IX* 395-414; K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, H. K r a m e r. *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*. SdZ 180:1967 s. 145-153; K. R a h n e r. *Theologie des Diakonats*.

kościelnej i społecznej sytuacji, w której znalazła się posługa kapłańska<sup>25</sup>. W świetle tych badań należy tradycyjny trójpodział kościelnego urzędu (biskup, prezbiter, diakon) na nowo przemyśleć nie w sensie jego zakwestionowania, lecz twórczego dopełnienia i rozwoju.

U podstaw refleksji nad tworzeniem koncepcji diakonatu przyszłości należy pamiętać o dwóch oczywistych sprawach, a mianowicie: nowej koncepcji diakonatu nie da się stworzyć na papierze, nie może być ona wynikiem teoretycznego namysłu; diakonat przyszłości winien charakteryzować się wielością ujęć, które będą odpowiadać konkretnym zapotrzebowaniom Kościoła, tak że dopiero w przyszłości można będzie określić teologiczne *proprium* diacon-

W: *Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum*. Hrsg. von A. Fischer, H. Kramer und H. Vorgrimler. Freiburg in Br. 1970 s. 26-39. Por. M. M a r c z e w s k i. *Karl Rahner o diakonacie statym*. RTK 46:1999 z. 6 s. 351-365. Bibliografia (H. Vorgrimler): H. V o r g r i m l e r. *Erneuerung des Diakonats nach dem Konzil*. Seel 35:1965 s. 102-115; *Kommentar zum III Kapitel, Artikel 29, von Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br.* 2 Vat I 256-259; K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, H. K r a m e r. *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*. SdZ 180:1967 s. 145-153; H. V o r g r i m l e r. *Die Diakone*. W: *Das Amt des Diakons. Zur Einführung des Diakonates*. Hrsg. und bearb. von L. Ulrich. Leipzig 1977 s. 223-234.

<sup>24</sup> Teolog ten zwrócił uwagę na to, że nowotestamentalna teologia urzędu kościelnego podkreśla najpierw wyraźnie, że „das Priester- und Bischofsamt nicht unmittelbar greifbar seinen Wesenskern in sakramentalen Vollmachten spezifisch sacerdotaler Art und in besonderen Vollmachten bei der Eucharistiefeier der Gemeinde hat”, lecz należy wiązać ją z „besondere Sendung zur Wortverkündigung und durch den Auftrag zur Leitung einer christlichen Gemeinde” Oczywiście to urzędowe przepowiadanie słowa i kierowanie wspólnotą „ihren Höhepunkt in der Proklamation des Todes des Herrn in der Feier der Gemeinde haben” Następnie jesteśmy świadkami faktu, że „das Amt in der Kirche ist gewissermaßen noch flüssig” Owa „Flüssigkeit des Amtes und die nochvariable Verteilung seiner verschiedenen Funktionen auf verschiedene Träger [...] der Sakramentalität der heutigen drei hierarchischen Amtsstufen nicht widerspricht, also auch vom Dogma der Sakramentalität des heutigen Ordo nicht bestritten werden kann” Jednakże nie należy zapominać o tym, że „die Sakramentalität der Verleihung einer Teilhabe am einen Amt der Kirche eine viel größere Differenzierung und inhaltliche Modifikation von Kirchenämtern nicht ausschließt, als wir sie heute gewöhnlich als möglich oder faktisch gegeben annehmen” (R a h n e r. *Theologie des Diakonats* s. 26-28).

<sup>25</sup> Rahner zwrócił naszą uwagę na fakt, że we współczesnym społeczeństwie miejsce i rola księdza nie są już tak oczywiste: „Früher hatte der Priester [...] durch sein Amtspriestertum einen Beruf auch im weltlichen Sinne [...] auch profan einen festen «Stand», eine deutliche und anerkannte «Rolle»” (tamże s. 28). Do tego dochodzi problem spadku powołań i wołanie o mężczyzn, którzy mogliby wypełniać posługę kapłańską w niedzielę lub wieczorem jako „Halb-teim-Job”; pytanie: czy faktycznie ksiądz musi spełniać te wszystkie funkcje, które niekoniecznie wiążą się z wypełnianiem funkcji kapłańskiej? Istnienie kapłanów w świeckich instytucjach życia konsekrowanego, którzy jednocześnie wykonują zawody świeckie, lub świeckich katechetów czy teologów wymownie potwierdza przekonanie, że nie jest to tylko problem akademicki (tamże).



skiego urzędu/postęgi<sup>26</sup> Muszą być zachowane przy tym ogólne założenia teologiczne, które są charakterystyczne dla urzędu/postęgi diakona:

- statut diakona obejmuje zbiór praw i obowiązków;
- przekazanie urzędu ze strony biskupa dokonuje się na mocy aktu sakramentalnego, to znaczy przez wyświęcenie;
- diakon nie ma władzy sprawowania ofiary Mszy świętej, charakterystycznej dla kapłanów, która nie jest bezwzględnie związana z przepowiadaniem słowa i kierowaniem wspólnotą.

Ponadto w przekonaniu Rahnera należy pamiętać i o tym, że wprowadzenie diakonatu nie może zwolnić Kościoła z pełnienia charakterystycznej dla niego wspólnej diakonii; sam urząd/postęga – podobnie jak prezbiterat dla kapłaństwa wspólnego – jest sakramentalnym potwierdzeniem diakonijnego wymiaru Kościoła<sup>27</sup> Specyfiki diakonatu nie stanowi funkcja kierowania, gdyż charakteryzuje ona – w przekonaniu tego teologa – postęgę biskupa i prezbitera. W koniecznych przypadkach, a więc w parafiach pozbawionych postęgi prezbitera lub na misjach, funkcja ta winna mieć jedynie charakter wyjątkowy<sup>28</sup> Wprowadzenie diakonatu stałego nie może być także racją odebrania pełnienia funkcji diakońskich świeckim lub usprawiedliwieniem dla prezbiterów i biskupów z rezygnacji pełnienia funkcji diakońskich, wynikających ze święceń. W przekonaniu Rahnera diakon nie może być pośrednikiem między klerem a świeckimi, gdyż nie ma w Kościele takiej potrzeby. Gdyby wszelako zaistniała, to winien ją pełnić wyjątkowo, jako że sam należy do kleru.

W przekonaniu Rahnera funkcja diakona sprowadzać się winna do zadania włączania rozbitego społecznie, a więc i religijnie, człowieka w społeczność ludzką, a także we wspólnotę kościelną. Zadanie to wymaga ze strony diakona i Kościoła nie tylko kreatywności, bo przecież przyczyn dezintegracji jest wiele, ale i szczególnego, fachowego przygotowania, by zaradzić wielu przyczynom społecznej i religijnej dezintegracji (diakon pracujący w zakładzie przemysłowym, wśród robotników sezonowych i uciekinierów,

---

<sup>26</sup> Może dojść do takiej sytuacji, „daß man eigentlich erst langsam von ziemlich verschiedenen konkreten Gestalten des Diakonat her, die von der Situation der Kirche und ihrer Praxis nahegelegt und beinahe erzwungen werden, das eine und gemeinsame theologische Wesen dieser verschiedenen Gestaltungen des diakonischen Dienstes des Amtes der Kirche erkennt” (tamże s. 30-31).

<sup>27</sup> Por. A. S k o w r o n e k. *Marginalia na temat diakonijnej struktury Kościoła*. SDE 1985 nr 9 s. 42-52.

<sup>28</sup> Tak też ujmuje tę sprawę KPK z 1983 r. w kan. 517 § 2. Szerzej na ten temat: *Dyrektorium* 41 (s. 104-106).

bezdolnych, diakon-pracownik społeczny i doradca w poradniach małżeńskich, wychowawczych, telefonach zaufania i poradniach dla narkomanów, samobójców itd.)<sup>29</sup>

## 2. *Diakonat – wyraz szczególnego poświęcenia się diakonii* (Y. Congar)<sup>30</sup>

Wydaje się, że Yves Congar († 1995) wiąże wprowadzenie diakonatu stałego z wpisaniem w eklezjologię Vaticanum II diakonijnego wymiaru Kościoła<sup>31</sup>:

Fakt, że cały Lud Boży i każdy z jego członków – pisał – powołany jest do diakonii, nie przeszkadza temu, by niektórzy poświęcili się jej w sposób szczególny, jako specjalnemu urzędowi. Ten rodzaj podwójnej polaryzacji wydaje się być prawem egzystencji Ludu Bożego. Wszyscy są kapłanami, niektórzy są kapłanami ze specjalnego tytułu. Wszyscy mają zadania misyjne, na niektórych zadania te zostały nałożone w szczególny sposób [...] W ten sam sposób wszyscy są zaangażowani w diakonię, lecz niektórzy poświęcają się jej w sposób szczególny<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Por. M. M a r c z e w s k i. „Modląc się położyli na nich ręce” (Dz 6, 6). *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*. „Ethos” 10:1997 nr 2-3 s. 46-47

<sup>30</sup> Bibliografia: Y C o n g a r. *Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter* AdF II 209-226; t e n ż e. *Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 78-84.

<sup>31</sup> Na pytanie wybitnego teologa protestanckiego K. Bartha, „jaka była najważniejsza idea Soboru Watykańskiego II” odpowiedział, że „idea służby” (*Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II* s. 28). „Należy jednak zaznaczyć – pisał – że Sobór nie wskazał w sposób wystarczający podstaw, z których wypływa obowiązek służby, więcej uwagi poświęcając chrystologicznym i teologicznym aspektom tej postawy. Służba sama w sobie jest prawem i istotą życia chrześcijańskiego, ponieważ była przede wszystkim diakonią Boga w Jezusie Chrystusie skierowaną ku światu” (tamże s. 79). W tym kontekście ważne okazują się słowa papieża Pawła VI: „Sobór Watykański II [...] przypominał nam z całą mocą stare słowo, które nabrało nowego sensu, słowo: «służba» [...]. Słowo to odnosi się bezpośrednio do posługiwania tych, którzy pełnią wśród Ludu Bożego funkcje pastoralne [...]. Jest to słowo, o którym należy pamiętać, ponieważ stanowi ono centrum planu naszego zbawienia i zostało całkowicie wyjaśnione właśnie przez jego negację: *Non serviam. Nie będę służyć* (por. Jr 2, 20), to znaczy przez bunt ludzkości przeciwko ładowi i miłości Bożej. Słowo to zostało podjęte przez Mesjasza Zbawiciela, który w prorocztwie Izajasza nazwany został *slugą Bożym* (Iz 42, 1)” (*Wszyscy jesteśmy sługami*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 6-7).

<sup>32</sup> C o n g a r. *Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II* s. 83. Ten aspekt posługi diakańskiej diakona stałego, a zarazem racja uzasadniająca wprowadzenie tej posługi w Kościele rzymskokatolickim została podkreślona przez papieża Pawła VI w motu proprio *Ad pascendum*: „Wreszcie Sobór Watykański II zadośćuczynił prośbom i życzeniom, aby tam, gdzie będzie tego wymagało dobro dusz, przywrócić diakonat stały, stanowiący jakby [...] wykładnik potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie służby, czyli d i a k o n i i

Teologiczne rozumowanie Congara w tym względzie jest następujące: Sobór Watykański II podkreśla częstokroć władzę Chrystusa nad swoim Kościołem i Jego rzeczywiste działanie przez swego Ducha Świętego w sakramentach, w urzędzie i w duszach. Jego związek z Kościołem ma wymiar podwójny, który wynika z wewnętrznego związku z każdym ochrzczoneym i z autorytetu lub panowania, gdyż to On jest Głową Kościoła. Ten podwójny związek z Kościołem urzeczywistnia się w nim jako w ludzie Bożym nie tylko we wnętrzu dusz, ale przynależy do organicznej struktury ludu Bożego:

Chrystus jest zarazem obecny poprzez swą żywą obecność [w osobie ludzkiej] i urzeczywistnia się w swym Kościele jako jego Głowa. Trzy funkcje: królewska, kapłańska i prorocka są dane wszystkim członkom ludu na sposób duchowy, a niektórym z nich jako uzdolnienie hierarchiczne (*hierarchische Qualifikation*)<sup>33</sup>

Pełniący urząd w Kościele potwierdzają zatem hierarchiczne kwalifikacje ludu Bożego i reprezentują poprzez nie Chrystusa jako Głowę i przyczyniają się poprzez sprawowanie swej służby do wzrostu Mistycznego Ciała<sup>34</sup>

Congar uważa, że istota diakonatu sakramentalnego – by powrócić do naszego tematu – winna wyrażać się w (1) umiejętnym zespoleniu posługi charytatywnej z Eucharystią oraz (2) życia codziennego z kultem.

Ad 1. Wewnętrzny związek Eucharystii w miłością bliźniego jest poświadczany w Kościele od samego początku (1 Kor 16, 2; 2 Kor 8, 3-4; 9, 12-13; Rz 15, 26-27; zob. Ga 6, 6). Poświadczą on faktyczną wspólnotę Kościoła<sup>35</sup> Chodzi o to, by na nowo odkryć Kościół w jego podstawowych funk-

Kościół w chrześcijańskich wspólnotach lokalnych, znak lub tajemnicę (s a k r a m e n t) samego Chrystusa Pana, który «nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć» (PPK V/2 s. 25-26; podkr. M. M.). Por. Wytyczne 5 (s. 25).

<sup>33</sup> *Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter* s. 215.

<sup>34</sup> „Das Priestertum der Glieder wird ausgeübt und vollzogen kraft des Wirkens des hierarchischen Amtspriestertums; sein Prophetentum, das heißt seine Erkenntnis der Wahrheit und des weisen Planes Gottes, kraft des Wirkens des hierarchischen Lehramtes; sein geistiges Königtum der Beherrschung des «Fleisches» und sein Leben entsprechend der Gande mit der Hilfe durch die amtliche hierarchische Autorität. Die hierarchischen Qualifikationen, die Christus als Haupt repräsentieren, sind die Dienste eines ganz lebendigen Volkes, das als Ganzes dem Dienst geweiht ist, in der Linie seiner dreifachen Eigenschaft als königliches, priesterliches und prophetisches Volk. In diesem Volk nimmt die Berufung zum Dienst die verschiedenartigsten Formen an, entsprechend den Charismen und den Aufgaben, die der Heilige Geist in ihm erweckt“ (tamże s. 216).

<sup>35</sup> Congar uważa za naiwne wywodzenie terminu „wspólnota” od *cum unio*. Uważa, że κοινωνία (łac. *communio*) wywodzi się od *cum munere* lub nawet od *cum moeniis*. Termin ten oznacza najpierw udział we wspólnym dziele (zob. Łk 5, 4-10). W Nowym Testamencie idea wspólnoty wyraża udział w tym samym dobru: w Ewangelii (Flp 1, 5), w wierze (Flm 6),

cjach, przez które urzeczywistnia się w świecie, by poprzez posługę diakańską przepowiadanie słowa, sprawowanie Pamiątki Pana i sakramentów oraz pełnienie posługi charytatywnej stały się jednym aktem, który w Eucharystii osiąga swą pełnię i staje się dla Kościoła znakiem zobowiązania<sup>36</sup>

Ad 2. Congar uważa, że diakon stały winien przejąć w zgromadzeniu funkcję jednoczącą i pośredniczącą między Kościołem a światem. Chodzi przede wszystkim o umiejętność tworzenia w ramach katechumenatu nowych możliwości kontaktu z ludźmi, którzy chcą do Kościoła powrócić, ale nie mogą przyjąć całego dziedzictwa katolicyzmu<sup>37</sup>. Diakon pełniłby więc specyficzną rolę tak wewnątrz parafii, jak i tam, gdzie tej parafii jeszcze nie ma, byłby „punktem kontaktowym” dla oddalonych i zdeintegrowanych, a także tych członków społeczeństwa i Kościoła, wobec których instytucje te nie spełniły swych zadań<sup>38</sup>

---

w Bogu (1 J 1, 3.6; 2 P 1, 4), w Chrystusie (tamże oraz 1 Kor 1, 9; 10, 16; Flp 3, 10), w Duchu Świętym (2 Kor 13, 13; Flp 2, 1). Jeśli chodzi o wspólnotę sakramentalną z Chrystusem w Komunii świętej (zob. 1 Kor 10, 16-17), to stanowi ona równocześnie podstawę wspólnoty z braćmi (tamże s. 221).

<sup>36</sup> „Die ekklesiologische Tragweite dieser Sendung ist, wenn sie gesichert ist, bestimmt sehr groß. Es geht um die Wiederentdeckung der Kirche als *Agape*, als Gemeinschaft zugleich des Gottesdienstes, des Zeugnisses und der caritativen Aktion, insofern die Gemeinde durch all dies zusammen gleichsam aufbaut wird [...]. Wenn der Diakonat seine schwierige Berufung realisiert, gehört er ganz zu dieser Linie. Seine Berufung ist es, in einem sehr konkreten. den Menschen nahen Amt die Verkündigung des Heils, dessen sakramentale Feier und den Vollzug der christlichen *Agape* zur Einheit zu bringen” (tamże s. 223).

<sup>37</sup> Congar tak widział przyszłość diakonatu: „Wenn es so wäre und wenn der Diakonat groß und fest genug wäre, könnte eines der wichtigen apostolischen Probleme unserer Zeit mit neuer Aussicht angegangen werden: die Möglichkeit einer Katechumenenkirche, einer Kirche der Türschwelle und der Grenzen, zur Verfügung so vieler Menschen, die die Kirche anzieht und selbst erfaßt, die aber nicht zum totalen Katholizismus gelangen zu können scheinen. Ihre Kinder werden wahrscheinlich dazu kommen, sie aber nicht. Für sie müßten Aufnahme-Gemeinschaften entwickelt werden, die die Möglichkeit des Gebets, des Galubens, der Ausübung brüderlicher Liebe und der Caritas bieten, auf der Ebene des Katechumenats” (tamże s. 224).

<sup>38</sup> J. Caminada (*Der Diakon* s. 16-18) w swej pracy poświęconej dogmatycznemu aspektowi tej nowej posługi w Kościele współczesnym stwierdził, że „teologiczne znaczenie i kierunek działania diakonatu ocenić należy w kategoriach «urzędu zewnętrznego» (tj. ukierunkowanego od zewnątrz ku centrum, od społeczeństwa ku Kościołowi), podczas gdy kierunek działalności prezbiteratu powinien być oceniany głównie w kategoriach «urzędu wewnętrznego» (kierowanie gminą, troska o jej jedność, a więc wywieranie wpływu od wewnątrz na zewnątrz, od strony Kościoła w kierunku społeczeństwa” (H. K r a m e r. *Diakonat stały a odnowa diakonii*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 137). Kramer powie wręcz: „Diakon działa więc wewnątrz parafii oraz tam, gdzie parafii jeszcze albo już nie ma” (tamże s. 134).

To pierwsze działanie diakona winno iść w parze z odnową kultu tak, by współczesny człowiek mógł w nim wypowiedzieć swą wiarę, nadzieję i miłość, by rzeczywistość ludzkiego bytowania była obecna w czasie sprawowania służby Bożej i stawała się służbą Bożą<sup>39</sup>

### 3. *Diakon – nowy styl obecności Kościoła w świecie (H. Kramer)*<sup>40</sup>

Hannes Kramer († 2001) jest osobą szczególnie zasłużoną dla odnowy diakonatu nie tylko w Niemczech, ale i w całym świecie. Wiosną 1951 r. założył we Fryburgu Niemieckim pierwszy „krąg diakonacki”, skupiający grupę mężczyzn, którzy odkryli w sobie powołanie diakońskie<sup>41</sup>. Od tego też czasu stał się główną postacią międzynarodowego ruchu diakonackiego<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> „Wenn man sich nur auf die Theologie des Gottesdienstes bei Thomas bezieht, der sehr von Augustinus beeinflusst ist, so versteht man den Gottesdienst zuerst als das Tun eines lebendigen persönlichen Menschen. Das ganze menschliche Leben kann und soll aber ein Gottesdienst sein, insofern es den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zum Ausdruck bringt, durch die wir fundamental auf Gott hingeeordnet sind. Dann erst, an zweiter Stelle, sind die Formen des gemeinschaftlichen äußeren Gottesdienstes, des Gottesdienstes der Sakramente, bedeutsam” (tamże s. 225).

<sup>40</sup> Bibliografia: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, H. K r a m e r. *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*. SdZ 180:1967 s. 145-153; H. K r a m e r. *Nowy typ diakona*. NOK 110-120; t e n ż e. *Der ständige Diakonatsdienst und pastorale Dienste*. „Pastoraltheologische Informationen” 6:1978 s. 91-118; t e n ż e. *Diakonatsdienst und Erneuerung des Diakonats*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 128-145.

<sup>41</sup> „Miało to miejsce w semestrze letnim (na wiosnę) 1951 r. na seminarium opieki społecznej Deutschen Caritasverband we Fryburgu, obecnej Katholischen Fachhochschule für Sozialwesen und Religionspädagogik. Kierownik szkoły, dyrektor Hans Wollasch, omawiał podczas zajęć ówczesnego trzeciego semestru zagadnienia dotyczące etyki zawodowej. Jako znaczący przykład ideału zawodu opiekuna (Fürsorgers) (takie było wówczas określenie pracownika socjalnego), który pragnął pracować w Kościele i być chrześcijaninem, przedstawił postawę franciszkańską. Jeden ze słuchających pochwyił ten termin: «postawa franciszkańska». Spontanicznie doszło do jego świadomości to, co od dłuższego czasu tkwiło. Skoro powiedział o bracie Franciszku z Asyżu, który winien stać się wzorem opiekuna społecznego, czyż nie należało jeszcze i to powiedzieć, co w istocie wiemy, że pozostał przez całe swe życie diakonem? Czyż nie powinniśmy także my, jako pracownicy społeczni, starać się o diakonat, kiedy chcemy oddać się posłudze charytatywnej Kościoła, jak to miało miejsce w pierwotnym chrześcijaństwie i zostało to poświadczane w Dziejach Apostolskich 6, 1-7?” (*25 Jahre Diakonatskreis und Diakonatsbewegung*. „Diaconia XP” 12:1977 H. 1/2 s. 7). 1 V 1952 r. ukazał się pierwszy numer „Werkblatt des Diakonatskreises” za który był odpowiedzialny właśnie on, jako założyciel grupy Por. wspomnienia uczestnika tego seminarium i obecnego diakona: W H o f f m a n n. *Die ersten Diakonatskreise und ihre Verbindungen*. „Diaconia XP” 24:1988 H. 3-4 s. 3-6.

<sup>42</sup> Jego obecna siedziba znajduje się w Rottenburgu (Niemcy): Internationales Diakonats

Dokonując teologicznej refleksji nad wprowadzeniem diakonatu stałego w Kościele współczesnym stwierdza, że teologię tę „należy rozwijać biorąc raczej za podstawę całość Nowego Testamentu”, a nie tylko te miejsca, w których jest mowa o diakonach (Flp 1, 1; Tm 3, 8-15; Dz 6, 1-12). Biblijna teologia diakonatu ukazuje nam bowiem Jezusa, który sam był diakonem<sup>43</sup> Nie chciał, by Mu służywano, ale swe życie pojmował jako służbę i oddał je za wszystkich ludzi (Mt 20, 28; Mk 10, 45). Do takiej służby powołał swoich uczniów, a więc cały Kościół. „W tym zasadniczym kierunku – pisze Kramer – poszedł Sobór Watykański II. Podkreślił on, że diakon powołany jest nie do «pełnienia funkcji kapłańskich», lecz do wykonywania «urzędu służebnego» – do diakonii”<sup>44</sup>

Poczyniona refleksja uprawnia go zatem do stwierdzenia, 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 wyływającą 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 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 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<sup>45</sup>

---

zentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg–Freiburg, Postfach 9, D-72101 Rottenburg am Neckar, tel. 07472/169440.

<sup>43</sup> H.-D. W e n d l a n d. *Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie*. W: t e n z e, A. R i c h, H. K r i m m. *Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge*. Zürich 1962 s. 13-29; P P h i l i p p i. *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*. 2. Aufl. Stuttgart 1975.

<sup>44</sup> *Diakonat stały a odnowa diakonii* s. 132. Myśl ta znajduje swą kontynuację w motu proprio papieża Pawła VI *Ad pascendum* oraz w Nocie Ekumenicznej Rady Kościołów: „Diakonat wyraża w szczególności sposób samą istotę każdego urzędu kościelnego i w ogóle całego życia Kościoła. Chrystus-«diakonos» oddał za nas wszystkich życie w służbie miłości do ludzi. Toteż cały Kościół musi w swej służbie dla człowieka być znakiem tej miłości. Diakonat winien przyczyniać się do tego, aby Kościół był przygotowany do spełniania tego zadania” (cyt. za: K r a m e r. *Diakonat stały a odnowa diakonii* s. 132-133).

<sup>45</sup> Tamże s. 133-134. To skupienie uwagi na diakonii jako racji tłumaczącej podjęcie przez Sobór Watykański II zagadnienia diakonatu stałego w ogóle i jego przywrócenia w Kościele

Takie ujęcie miejsca i roli diakona w kontekście współczesnego Kościoła i społeczeństwa „jest zarazem odpowiedzią na zarzut, który tak bardzo obciąża dzisiejszy Kościół, a mianowicie, że służby Kościoła przechodzą często-kroć do porządku dziennego nad istotnymi potrzebami i trudnościami człowieka i społeczeństwa”<sup>46</sup>

Hannes Kramer, prócz przekonania o potrzebie wznowienia tej posługi w Kościele rzymskokatolickim i skoncentrowania teologii diakonatu na diakonii jako *proprium* diakonatu i charyzmacie diakona stałego, świadom jest kryzysu, którego doświadcza diakonat stały kilkanaście lat po jego wprowadzeniu. Niektórzy łączą go z „chronicznym kryzysem identyfikacji”<sup>47</sup>, Kramer zaś wysuwa bardzo konkretne przyczyny tego kryzysu, a mianowicie:

– brak alternatywy wobec malejącej liczby powołań, co sprawia, że tak u kandydatów do diakonatu, jak i odpowiedzialnych za ich kształcenie daje się zauważyć nie ujawnioną tendencję do traktowania diakonatu jako „urzędu zastępczego”<sup>48</sup>;

– brak przekonującej praktyki charytatywnej pomocy bliźnim, co stoi w wyraźnej dysproporcji wobec ustawicznego podkreślania znaczenia miłości bliźniego dla budowania i rozwoju Kościoła<sup>49</sup>;

– brak oddziaływania misyjnego wobec grup marginesu i mniejszości, co charakteryzuje Kościół brakiem ducha misyjnego wobec sekularyzującego i poganiejącego świata<sup>50</sup>;

– brak ze strony samych diakonów profilowania posługi<sup>51</sup>

---

łacińskim w szczególności zostało wyraźnie podkreślone przez papieża Pawła VI w motu proprio *Ad pascendum* (PPK V/2 s. 25-26; por. E. C o s t a. *O przywrócenie stałego urzędu diakona*. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 162-168), a także przez Jana Pawła II w czasie śródowych audiencji poświęconych diakonatowi stałemu (OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 37-42, zwł. s. 41-42. Por. wcześniejszą wypowiedź Papieża do diakonów amerykańskich: *Istota diakonatu: studzy tajemnic Chrystusa i studzy swoich braci i siostr*. W: *Diakon w Kościele współczesnym*. Praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1991 s. 13-22).

<sup>46</sup> K r a m e r. *Diakonaty a odnowa diakonii* s. 138.

<sup>47</sup> M. L e h n e r. *Nicht Fisch, nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats*. ThPQ 138:1990 H. 4 s. 358-365.

<sup>48</sup> *Der ständige Diakonats und pastorale Dienste* s. 96.

<sup>49</sup> Tamże s. 96-98.

<sup>50</sup> Tamże s. 98.

<sup>51</sup> Tamże s. 98-99.

#### 4. *Diakonat – znak i przypomnienie diakonii (A. Altana)*<sup>52</sup>

U początków myśli związanej z przywróceniem diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim zbyt mocno, w przekonaniu Alberto Altany († 1999), zwracano uwagę na zadania diakona, co swój wyraz znalazło w następującym przekonaniu: ponieważ zmniejsza się liczba powołań, należy zatem wprowadzić diakonat stały. Traktowano więc diakonów stałych jako zastępców prezbiterów w tym wszystkim, co nie jest związane z pełnieniem funkcji prezbitera. Postępowanie to nie było słuszne, gdyż brak mu było „przedstawienia jakiejś myśli spajającej, *syntezy*, mianowicie przeświadczenia o znaczeniu diakonalnego charyzmatu, ujętego całościowo, dla Kościoła i jego odnowy, dla jej realizacji poprzez stale wzrastającą działalność Kościoła jako «powszechnego sakramentu zbawienia»” Nie zwrócono uwagi na to, że „zadania te mogą być przekazane z powodzeniem świeckim za aprobatą hierarchii kościelnej, co stało się faktem”<sup>53</sup>

Na efekty nie trzeba było długo czekać:

Skoro świeckim zezwolono na rozdzielanie Komunii i sprawowanie innych posług liturgicznych, to wydawało się, iż rola diakona w Kościele straciła na znaczeniu. Doszło do tego, że diakonat, akurat w krajach Trzeciego Świata, gdzie brak powołań jest największy, a wołanie o jego wprowadzenie [w okresie Vaticanum II] było najbardziej usilne, wykazał jedynie ograniczony wzrost; należne im zadania o wiele chętniej przekazywano upoważnionym świeckim, „rozwiązując” w ten sposób problem kształcenia i permanentnego kształcenia diakonów, a jednocześnie, pozostając w błędnym przekonaniu, pozbywano się niebezpieczeństwa „klerykalizacji”<sup>54</sup>

Co zatem – w przekonaniu promotora tego urzędu/postługi w Kościele włoskim – stanowi teologiczne *proprium* przywrócenia diakonatu stałego? Jest nim niewątpliwie „charyzmat diakona w kontekście Kościoła służebnego, misyjnego i ubogiego”:

– Charyzmat diakona w k o n t e k ś c i e K o ś c i o ł a s ł u ż e b n e g o „służy animowaniu diakonii; [diakon stały] jest powołany do tego, by być wyrazicielem i nośnikiem tej odnowy. To zadanie wypełni szczególnie przez troskę o budowę Kościoła służebnego, naśladującego Chrystusa, który służy, Kościoła, w którym wszystkie charyzmaty Ducha Świętego realizują

<sup>52</sup> Bibliografia: A. A l t a n a. *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*. Brescia 1973; t e n ż e. *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój*. W: *Diakon w Kościele współczesnym*. Praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1992 s. 23-51

<sup>53</sup> *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój* s. 30-31

<sup>54</sup> Tamże s. 30 (dopowiedzenie – M. M.).



się w służbie, we współodpowiedzialnym zaangażowaniu dla zbawienia każdego człowieka”<sup>55</sup>;

– Charyzmat diakona w k o n t e k ś c i e K o ś c i o ł a m i s y j n e g o polega na uzmysłowieniu sobie przez Kościół, że „jest powołany po to, by był sługą sam dla siebie”, a także, „by był sługą świata, czyli narzędziem zbawienia każdego człowieka [...]. Diakon, znak Chrystusa Sługi, który oddaje swe życie dla zbawienia wszystkich, jest wezwany do budowania Kościoła nie ograniczającego swej działalności do postawy wyczekiwania, lecz zdecydowanie otwierającego się na poszukiwanie człowieka”<sup>56</sup>;

– Charyzmat diakona w k o n t e k ś c i e K o ś c i o ł a u b o g i e g o wskazuje na to, że „służba ściśle związana jest z ubóstwem i jest ona niezbędna wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jeszcze większą biedą człowieka; charyzmat diakona podporządkowany jest dążeniu do służebnego i ubogiego Kościoła opowiadającego się za najbiedniejszymi [...]. Opowiedzenie się za ubogimi nie może być oceniane jako ograniczenie lub rozdzielanie. Wprost przeciwnie: winno być oceniane jako źródło łaski dla wszystkich, które pobudza czy to poszczególne osoby, czy wspólnoty do nawrócenia i odnowy”<sup>57</sup>

## 5. Podsumowanie

Dotychczasowe refleksje poświęcone teologii wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim prowadzone były w kontekście określonej koncepcji Kościoła, która została wypracowana w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a także w kontekście określonej dyscypliny teologicznej, a mianowicie teologii pastoralnej, która jest „naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii; a więc o Kościele jako «powszechnym sakramencie zbawienia», jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości”<sup>58</sup> Sobór, jak wiemy, prawdę o Kościele wyraził w eklezjologii komunii (wspólnoty), co zostało wyraźnie podkreślone w relacji

<sup>55</sup> Tamże s. 40.

<sup>56</sup> Tamże s. 41

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Wytyczne 86 (s. 68). Autorzy tego dokumentu cytują tu definicję teologii pastoralnej zawartą w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* nr 57 (s. 153).

końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który miał miejsce w Rzymie pod koniec 1985 r.<sup>59</sup>

W myśl powstałej wówczas eklezjologii i na jej podstawie stworzonej koncepcji teologii pastoralnej Kościoł winien urzeczywistniać się w świecie współczesnym jako wspólnota. I tylko w kontekście Kościoła wspólnoty, Kościoła diakonijnego i Kościoła dialogu na nowo wprowadzony urząd/postu-ga diakona stałego może faktycznie być przyjęty i rozwijać się.

## II. PRZYSZŁOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE A DIAKONAT STAŁY (TEOLOGIA WPROWADZENIA DIAKONATU STAŁEGO – KONTEKST POLSKI)

Jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że dysponujemy już opracowaniami socjologów, którzy przedmiotem swych analiz uczynili problem poszukiwania nowej tożsamości społecznej przez Kościoł w okresie transformacji systemowej<sup>60</sup> Zagadnienie to wiąże się, w przekonaniu ks. Janusza Mariańskiego, z „pytaniami o miejsce i rolę Kościoła ludowego oraz o jego przemiany w społeczeństwie”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> „Eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru” (*Synod Biskupów 1985. Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II*. ChS 18:1986 nr 4 s. 83). O wiele wcześniej eklezjologia Vaticanum II została w ten właśnie sposób odczytana przez ks. Franciszka Blachnickiego i włączona w stworzoną przezeń koncepcję teologii pastoralnej, w myśl której *koinonia* (czyli wspólnota, *communio*) stanowi zasadę życia Kościoła. Teolog ten z pojęcia wspólnoty wydedukował koncepcję działania Kościoła (czyli tzw. duszpasterstwa) oraz koncepcję dyscypliny teologicznej, która nosi nazwę teologii pastoralnej. Zob. F. B l a c h n i c k i. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971. Por. P B y e n g H u n L i m. *Leben aus der Communio mit der Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral*. Würzburg 1991.

<sup>60</sup> Myślę tu o pracy J. Mariańskiego *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne* (Lublin 1998), z której wykorzystamy w zasadzie rozdz. V: *Kościół w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej* (s. 116-157) i E. Firlit *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej (studium socjologiczne)* (Warszawa 1998), z której wykorzystamy przede wszystkim rozdz. 6: *Kwestie społeczne w badanych społecznościach i rola parafii w ich rozwiązywaniu* (s. 241-291).

<sup>61</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 117 „Kościół ludowy, inaczej katolicyzm ludowy, który przez wiele lat stanowił i stanowi mniej lub bardziej zwartą jedność, wyraźnie rozpoznawalną społeczną formę religijności, wyrażał się m.in. w róż-

Ks. Mariański zdaje sobie sprawę ze złej kondycji religijności Polaków, ale widzi też pozytywne oznaki odradzania i wzmacniania się wiary, a co najważniejsze – zauważa i wskazuje na możliwości wyjścia z obecnego stanu rzeczy. Do niebezpiecznych zjawisk religijności polskiej zalicza proces selektywności, który trwa od wielu lat: „Nasilał się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, został nieco przyhamowany w latach osiemdziesiątych i znowu zyskał na sile od 1989 r. Zaznacza się on mniej lub bardziej wyraźnie u około dwóch trzecich polskich katolików” i dotyczy „kwestionowania dogmatów wiary, kwestionowania lub negowania wartości moralnych, zaniedbywania lub pełnej absencji w praktykach religijnych, rozluźnienia bądź zaniku więzi z instytucjami religijnymi”<sup>62</sup> Proces ten, w płaszczyźnie moralnej, grozi „atrofią lub dekompozycją obowiązujących systemów etycznych, a nawet anomią społeczno-moralną (dekodifikacją moralności)”<sup>63</sup>

Trzeba ponadto być świadomym tego, że

na oddolne procesy przemian moralnych, będące wyrazem ogólniejszych nurtów cywilizacyjnych, zwanych dzisiaj postmodernistycznymi, nakładają się na procesy sterowane. Przed 1989 r. istniała zaprogramowana ateizacja [...], z której wynikała mniej lub bardziej wyraźna demoralizacja, a w każdym razie osłabienie chrześcijańskiego etosu. Dzisiaj głosi się oficjalnie wolność religijną, ale planuje się przymusową demoralizację [...], a przynajmniej ograniczanie roli chrześcijańskich zasad moralnych w życiu społecznym, zwłaszcza publicznym [...]. W imię hasła wolności i samorealizacji kwestionuje się normatywne roszczenia Kościoła. Jeżeli nawet ceni się pewne ideały etyczne głoszone przez Kościół, to nie przenosi się ich w codzienne życie jako coś zobowiązującego<sup>64</sup>

Ks. Mariański sugeruje, że „Kościół musi podjąć próbę jakby nowej orientacji wiary w zmieniających się warunkach indywidualnego i społecznego życia ludzi, przewyższając dominujący typ moralności indywidualistycznej.

---

norodnych obrzędach, znakach i symbolach, praktykach codziennych i formach pobożności ludowej. Przejawiał się także w swoistej świadomości zbiorowej, mentalności i wrażliwości religijnej. Religijność społeczeństwa polskiego bardziej wyrażała się w obrzędach i praktykach kultowych, niż była zorientowana na świadome uczestnictwo i konsekwencje w życiu (społeczny i moralny wymiar wiary). Brakowało samoświadomości kościelnej ludzi świeckich (Kościół to «my»). Rozbudowane były pozareligijne funkcje Kościoła ludowego. Kultura religijna odnosząca się do ucieleśnionego w symbolach wzoru znaczeń, a także system odziedziczonych wyobrażeń wyrażanych w symbolicznych formach, były przekazywane z pokolenia na pokolenia” (tamże s. 118). Por. N. M e t t e. *Volkskirche. Eine Problemanzeige*. SdZ 195:1977 s. 191-205.

<sup>62</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 120.

<sup>63</sup> Tamże s. 121. Szansę zmiany autor widzi w nauczaniu Jana Pawła II, szczególnie podczas Jego pielgrzymek do Ojczyzny.

<sup>64</sup> Tamże s. 123.

Idzie tu także o rozwijanie zbiorowej samoświadomości uczestnictwa kościelnego”<sup>65</sup>

Należy zauważyć jeszcze inne zjawisko, a mianowicie, że „podobnie jak w okresie dyktatury ateistycznej, tak i dzisiaj nauczanie i działalność Kościoła w życiu społecznym budzi sprzeciw w pewnych środowiskach opiniotwórczych”, a nawet „dość powszechnie wyraża się wątpliwość, czy Kościół katolicki w Polsce jest zdolny wnieść pozytywny wkład w rozwój i stabilizację społeczeństwa obywatelskiego”<sup>66</sup> I dlatego

na różne sposoby podpowiada się Kościołowi, że właściwym miejscem jego działalności jest sfera kultowa wewnątrz świątyni („zakrystia”) i na zewnątrz kontrolowana działalność charytatywna. Niewiele lub wcale nie wyznacza się „obszarów” społecznych dla etyczno-profetycznej działalności Kościoła. Zaleca się Kościołowi poniechanie roszczeń do „zba-  
wiania” całego społeczeństwa, rezygnację z ambicji występowania w roli głosiciela prawd o powszechnej mocy obowiązującej, a nawet pogodzenia się z wysychaniem tradycyjnych źródeł, religijnie zakotwiczonych w wartościach kulturowych. Konieczna jest – według tego stanowiska – wyraźna liberalizacja katolicyzmu i uprzywatnienie wiary<sup>67</sup>

W tej trudnej sytuacji ks. Mariański szansę odnowy polskiej religijności i pogłębionej samoświadomości polskiego Kościoła widzi w nowych ruchach i wspólnotach religijnych<sup>68</sup>, stowarzyszeniach katolickich<sup>69</sup> oraz w nowym rozumieniu i stylu pracy parafii polskiej<sup>70</sup>

Oczywiście te „znaki nadziei i odnowy” polskiej religijności stanowią owoc przemian, które zainicjował Sobór Watykański II. Niezwykła bowiem w swej spontaniczności i liczbie aktywność ruchów i wspólnot religijnych<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Tamże s. 128.

<sup>66</sup> Tamże s. 34.

<sup>67</sup> Tamże s. 39.

<sup>68</sup> „Ruchy i wspólnoty religijne, a w latach dziewięćdziesiątych i stowarzyszenia katolickie, gwarantujące permanentną socjalizację religijną, będą mieć w przyszłości ważne znaczenie dla procesów pogłębiania religijności, także w makroskali społecznej” (tamże s. 136).

<sup>69</sup> „W przyszłości ważną rolę dla podtrzymania życia chrześcijańskiego i apostołatu mogą odgrywać powstające powoli w parafiach i na płaszczyźnie ponadparafialnej stowarzyszenia, podejmujące prace w różnych środowiskach i dziedzinach życia społecznego” (tamże).

<sup>70</sup> „Warunkiem i potwierdzeniem rzeczywistego uczestnictwa świeckich w życiu parafii będzie stanowcza odnowa parafii i zmiana modelu jej funkcjonowania, idąca w kierunku aktywnego współuczestnictwa tych wszystkich, którzy do niej należą i ją współkształtują” (tamże s. 144).

<sup>71</sup> „Cechą charakterystyczną współczesnych ruchów katolickich, nazywanych od połowy lat siedemdziesiątych «nowymi ruchami» czy też «ruchami odnowy», jest ich różnorodność i strukturalna niejednorodność. Ich zróżnicowanie formy tworzą mozaikowe kontinuum od luźnych zbiorowości, w których płaszczyzną więzi jest tylko wspólnota przekonań i praktyk

oraz stowarzyszeń katolickich swój początek ma m.in. w podkreśleniu podmiotowości Kościoła<sup>72</sup> i współodpowiedzialności za Kościół. Te z kolei swe źródło mają w podkreśleniu apostołowskiej sukcesji c a ł e g o Kościoła (DA 2) i wypracowaniu przez Sobór modelu Kościoła jako wspólnoty charyzmatów i wynikających zeń urzędów i służb (por. KK 32).

Właśnie w powstaniu i aktywności ruchów i stowarzyszeń katolickich ks. Mariański widzi możliwości bezkonfliktowego przekształcania się „Kościoła ludowego” w „Kościół wspólnotę”, a więc procesu, który na prawie pół wieku wcześniej przewidział w swych duszpasterskich działaniach Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu Światło-Życie. Czas po opuszczeniu Seminarium Duchownego (w 1952 r.) wspominał jako okres, kiedy „problem: elita i masa w duszpasterstwie stawiano jeszcze alternatywnie: elita albo masa” Analiza ówczesnej sytuacji Kościoła doprowadziła go do przekonania, że „w miejsce alternatywy: elita czy masa trzeba więc wprowadzić, zgodnie z prawami socjologicznymi, zasadę: masy przez elity, elity w służbie mas”<sup>73</sup> W ówczesnym, stalinowskim okresie jedyną elitą byli ministranci. Tak też narodził się ów ruch z rozbudowaną najpierw pedagogią dzieci i młodzieży męskiej, później dorosłych, a w końcu dziewcząt, studentów i młodzieży pracującej oraz uzależnionych.

---

religijnych, poprzez grupy o strukturze nieformalnej z wielością i różnorodnością bezpośrednich, osobistych styczności i stosunków społecznych [...], aż po stowarzyszenia o rozbudowanej i sformalizowanej strukturze organizacyjnej. Zróżnicowanym formom współczesnych ruchów katolickich towarzyszy pluralizm celów i bogactwo treści. Niektóre z nich przyjmują orientację biblijno-liturgiczną czy też modlitewną [...], inne za swój główny cel uważają przeciwdziałanie zjawiskom społecznie patologicznym i kwestiom społecznym [...]. Kolejna, liczna grupa ruchów związana jest z szeroko rozumianą problematyką rodziny i prokreacji [...]. Znacząca liczebnie jest grupa ruchów i stowarzyszeń, które swoją działalnością obejmują studiującą młodzież [...] – stosując nadal kryterium treści i celu – można wyodrębnić ruchy związane z taką problematyką, jak: ekologia [...], solidarność międzynarodowa [...], odnowa parafii [...], rekreacja [...], edukacja [...], kultura [...], gospodarka [...], polityka [...], stowarzyszenia profesjonalne, grupujące przedstawicieli poszczególnych zawodów” (F i r l i t. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce* s. 145-147).

<sup>72</sup> „Podmiot «Kościół» jest bowiem jedyną w swoim rodzaju wspólnotą” (K. W o j t y ł a. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Wyd. 2. Kraków 1988 s. 33-34). Jest to wspólnota wiary, wyrastająca z dialogu z Bogiem, który wyznacza pionowy (wertykalny) wymiar Kościoła, jak i otwarta na dialog z innymi ludźmi, który wyznacza jego wymiar poziomy (horyzontalny) i „wyznacza też podmiotowy zasięg świadomości Kościoła” który związany jest z odpowiedzialnością człowieka za prawdę (tamże).

<sup>73</sup> F. B l a c h n i c k i. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*. W: t e n ż e. *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1984*. Carlsberg 1985 s. 105-106.

Nowe ruchy wypełniają [bowiem] próżnię społeczną istniejącą w wielu parafiach między parafianami a szerszymi strukturami kościelnymi. Przyczyniają się do rozwoju życia religijnego i przeciwdziałają traktowaniu Kościoła jako „agencji usługowej” Stają się one czynnymi podmiotami w Kościele, aktywnymi uczestnikami bezpośredniej ewangelizacji oraz twórcami społecznej i moralnej odnowy. Owocem pracy grup i wspólnot odnowowych staje się umocniona religijność, a często także misyjne i ekspansywne duszpasterstwo w parafii<sup>74</sup>

Wraz z podkreśleniem znaczenia wspólnot i ruchów oraz powodzenia ich roli w odnowie struktury parafialnej Kościoła, a w konsekwencji tzw. Kościoła ludowego w Polsce, ks. Mariański postuluje wobec duszpasterzy „odejście od duszpasterstwa rozumianego jako jednostronne oddziaływanie podmiotu na przedmiot” W jego miejsce sugeruje „realizację kooperatywno-integracyjnego stylu kierowania i zarządzania, czyli wspólną aktywność kapłanów, katolików świeckich i różnych wspólnot religijnych w parafii” Oznacza to niewątpliwie „zmianę stylu duszpasterstwa i działania pastoralnego: od duszpasterstwa urzędowo-nakazowego do duszpasterstwa zdobywczego-poszukującego”<sup>75</sup> I dodaje, że „w Polsce [...] dostrzega się w mniej lub bardziej wyraźny sposób potrzebę równoczesnego działania na dwóch frontach: ochronę Kościoła ludowego i jego modernizację poprzez rozwój Kościoła wspólnotowego” a „Kościół wspólnotowy, diakonijny i dialogalny nie musi być zagrożeniem dla Kościoła ludowego, wprost przeciwnie – może być dla niego szansą modernizacji i przetrwania w nowych warunkach społeczno-kulturowych”<sup>76</sup>

Na koniec analiz socjologicznych, które dotyczyły zagadnień natury ogólnej, chciałbym zwrócić uwagę na problem szczegółowy, który ma ważne znaczenie w budowaniu się Kościoła w świecie współczesnym. Jest nim c h a r y t a t y w n a posługa Kościoła, która wraz z głoszeniem słowa i sprawowaniem ofiary Mszy świętej oraz sakramentów stanowi podstawową funkcję życiową Kościoła<sup>77</sup> Dzięki ich realizacji Kościół może budować się jako wspólnota<sup>78</sup> Z pracy pani Elżbiety Firlit wybrałem więc ten dział, który poświęcony jest rozwiązywaniu przez podmioty parafialne (księży pro-

<sup>74</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 133.

<sup>75</sup> Tamże s. 145. Taki też styl życia parafii i jej kierowania będzie warunkiem i potwierdzeniem rzeczywistego uczestnictwa świeckich w życiu parafii. Nie trzeba dodawać, że jest to życzeniem papieża Jana Pawła II. Zob. OsRomPol 14:1993 nr 2 s. 16.

<sup>76</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 153-154.

<sup>77</sup> F. B l a c h n i c k i. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 1: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*. Lublin 1970 s. 344-388.

<sup>78</sup> T e n ż e. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* s. 193-204.

boszczów i wikariuszy, ruchy i stowarzyszenia katolickie) kwestii społecznych, do których zaliczono alkoholizm, bezrobocie, skrajne ubóstwo i biedę, przestępczość, samowolę, samobójstwa, narkomanię, bezdomność<sup>79</sup>

Próba bilansu zaangażowania parafii jako instytucji kościelnej w rozwiązywanie kwestii społecznych w świetle przeprowadzonych badań przedstawia się następująco:

1. „Wszystkie kwestie społeczne, które [...] wystąpiły w lokalnych środowiskach po roku 1989, są w jakimś zakresie objęte działaniami pomocowymi parafii. Jednak tylko w odniesieniu do trzech z nich, a mianowicie alkoholizmu, ubóstwa i bezrobocia można mówić o znaczącym włączeniu się podmiotów parafialnych w ich rozwiązywanie”<sup>80</sup>;

2. „Realny wkład parafii, jako instytucji kościelnej, w rozwiązywanie kwestii społecznych [...] jest znacznie wyżej oceniany przez proboszczów niż przez osoby świeckie”<sup>81</sup>;

3. „Główną rolę w animowaniu i realizacji społecznej działalności [...] odgrywają księża parafialni”<sup>82</sup>;

4. „Respondenci świeccy rzadko przyznają się do korzystania z parafialnej pomocy charytatywnej”<sup>83</sup>;

5. „Mimo sceptycznego nastawienia większości badanych [...] do osobistego korzystania z parafialnej pomocy charytatywnej [...] ponad połowa badanych osób świeckich uważa, że realizowana przez parafię pomoc obejmuje osoby najbardziej potrzebujące tej pomocy”<sup>84</sup>;

---

<sup>79</sup> Firli t. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce* s. 243-249. Na terenie województwa nowosądeckiego ważnym problemem społecznym jest nieuprawianie ziemi ornej.

<sup>80</sup> Tamże s. 288.

<sup>81</sup> Tamże s. 289. „Zdaniem 52,5% ogółu proboszczów i 36,0% osób świeckich zakres społecznej działalności parafii rozszerzył się wyraźnie po roku 1989” (tamże).

<sup>82</sup> Tamże s. 290. „Mimo wyraźnej klerykalizacji społecznych działań parafialnych, duża część badanych proboszczów (43,4%) twierdzi, że od początku lat dziewięćdziesiątych wzrosła liczba osób świeckich uczestniczących czynnie w ekstensywnej działalności parafii” (tamże).

<sup>83</sup> Tamże s. 290. „W przypadku deprivacji potrzeb materialnych większość osób najchętniej skorzystałaby z pomocy rodziny (53,7%) oraz państwowej pomocy społecznej (32,0%). zaś tylko 13,1% szukałoby pomocy w parafialnych organizacjach charytatywnych, a 9,4% zwróciłoby się w tej sprawie bezpośrednio do księdza” (tamże).

<sup>84</sup> Tamże s. 290-291. Twierdzenia pani Firli t, tłumaczące ten stan rzeczy utrwaleniem się „w świadomości przeciętnego Polaka wychowanego w społecznym systemie PRL [...] [wzorca] korzystania w trudnych sytuacjach życiowych ze środków państwowej pomocy społecznej” a następnie brakiem „szerszej tradycji korzystania przez ludność z materialnej pomocy parafii” i stosunkowo krótkiego okresu „funkcjonowania zorganizowanej pomocy charytatywnej w obrębie parafii” (tamże s. 280-281), są sztuczne i naciągane. Autorka nie potrafi przyznać się do

6. „Realizowana przez parafię pomoc charytatywna to przede wszystkim działania doraźne, sytuacyjne. Przeważają one zdecydowanie nad formami stałymi”<sup>85</sup>;

7 „Zakres i poziom społecznej aktywności parafii w lokalnych środowiskach różnicuje w sposób znaczący zmienna «typ parafii»”<sup>86</sup>

Uzyskane dane wskazują na bardzo niezadowolający stan wypełniania przez Kościół w Polsce jednej z podstawowych jego funkcji, a mianowicie funkcji charytatywnej. Sytuacja pogarsza się jeszcze bardziej, gdy wnikiemy w szczegóły i skonstatujemy, że w znaczącej mierze duchowieństwo dystansuje się od losu powierzonych sobie parafian<sup>87</sup>, że jest „spory odsetek parafii, w których «ani księży, ani świeccy z parafialnych organizacji nie zajmują się kwestiami społecznymi»”<sup>88</sup>, że „w rankingu potencjalnych adresatów próśb o pomoc materialną, instytucje parafialne zajmują miejsce czwarte i piąte”<sup>89</sup> że „działalność parafii w odniesieniu do kwestii społecznych koncentruje się przede wszystkim na zagadnieniu alkoholizmu, ubóstwa oraz bezrobocia” natomiast „tylko nieliczne parafie podejmują problem narkomanii, przestępczości oraz bezdomności”<sup>90</sup>, że „do końca roku 1994 nie było oddzielnego dokumentu (np. listu) Konferencji Episkopatu Polski w sprawie całościowej oceny sytuacji robotników i problemu bezrobocia oraz wynikających stąd społecznych zadań dla Kościoła, a tym samym dla parafii jako instytucji kościelnej”<sup>91</sup>

Przeprowadzone analizy sytuacji Kościoła i wskazane poszukiwania nowej tożsamości społecznej przez Kościół w okresie transformacji systemowej

tęgo, że pomoc charytatywna w parafiach nie jest zorganizowana na sposób stały, co sama przyznaje, charakteryzując ją jako doraźną i warunkowaną sytuacyjnie – zob. tamże s. 291.

<sup>85</sup> Tamże s. 291.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> „Księża są bardziej skłonni niż osoby świeckie akceptować twierdzenie, że «jeśli ktoś jest biedny w naszym kraju, to na ogół z własnej winy»” (tamże s. 257; szerzej: 255-260).

<sup>88</sup> Tamże s. 262. Jak zatem w świetle tego stwierdzenia i towarzyszących mu analiz należy rozumieć bilansowanie przez Autorkę zagadnienia stosunku parafii do zagadnień społecznych: „Wszystkie kwestie społeczne [...] są w j a k i m ś [?!] zakresie objęte działaniami pomocowymi parafii” (tamże s. 288).

<sup>89</sup> Tamże s. 279.

<sup>90</sup> Tamże s. 262. Jak zatem w świetle tego stwierdzenia i towarzyszących mu analiz należy rozumieć bilansowanie przez Autorkę zagadnienia stosunku parafii do zagadnień społecznych: „W s z y s t k i e [?!] kwestie społeczne [...] są w j a k i m ś [?!] zakresie objęte działaniami pomocowymi parafii” (tamże s. 288).

<sup>91</sup> Tamże s. 285.



pozwalają na wskazanie miejsc diakońskiej posługi w parafialnej wspólnoty Kościoła polskiego. One z kolei pozwolą na kreowanie modelu i posługi diakona stałego. W tym opracowaniu zajmuje nas tylko problem pierwszy, a więc zwrócenie uwagi na miejsce i rolę tego nowego urzędu/posługi w Kościele parafialnym.

### 1. *Miejsca diakońskiej posługi w parafialnej wspólnoty Kościoła polskiego*

Przywołani w tym opracowaniu socjologowie podkreślają, że parafia polska „jest nie tylko instytucją religijną i elementarną strukturą Kościoła, ale również ważną instytucją społeczną o szerokim spektrum oddziaływania w różnych obszarach życia lokalnych społeczności”<sup>92</sup> Tak więc „i w przyszłości będzie mieć ważne społeczne zadania do spełnienia w środowisku”<sup>93</sup> Jakie zatem będą to zadania i jaka rolę miałyby pełnić diakon stały?

A. Ks. Mariański pisze, że „parafia przyszłości nie będzie mogła być jednak grupą integrującą wszystkich, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym istnieją różne grupy interesów i grupy odmiennych wartościach ideowych”<sup>94</sup> Nie oznacza to jednak, by nie była otwarta na wszystkich i troszczyła się także o tych, którzy pozostają wobec niej w mniejszym lub większym dystansie. Oznacza to konieczność tworzenia nowych form duszpasterstwa: „od «statyki», czyli oczekiwania, że wierzący będą zwracać się sami do duszpasterzy, do «dynamiki», czyli wychodzenia duszpasterza do ludzi i włączania się w ich problemy życiowe”<sup>95</sup> Tym samym znajdujemy w tych opiniach sugestię przemawiającą za poznaną już wcześniej (Rahner, Congar) koncepcją diakona jako przedstawiciela Kościoła włączającego (integrującego) rozbitego

---

<sup>92</sup> Tamże s. 293; por. s. 65-73. Pani Firlit pisze, że „zarejestrowany w sondażach ogólnopolskich znaczący spadek zaufania do Kościoła w latach 1990-1993 nie znalazł odzwierciedlenia w związkach ludności z parafią” (tamże s. 294-295). Niewątpliwie opinia ta potwierdza, z jednej strony, przekonanie o prawie powszechnej autoidentyfikacji ludności z parafią, która w kontekście tej wypowiedzi nie jest ujmowana w kategoriach „Kościoła”, z drugiej jednak – na traktowanie Kościoła tylko w kategoriach hierarchii.

<sup>93</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół obywatelski w społeczeństwie obywatelskim* s. 147. P o r t e n ̄ e. *Parafia ośrodkiem skupienia społecznego*. STN KUL 22-23:1993-1994 s. 101-120.

<sup>94</sup> T e n ̄ e. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 147

<sup>95</sup> Tamże s. 148. P o r. E. F i r l i t. *Parafia w społeczności lokalnej – czym jest, czym być może*. „Wież” 37:1994 nr 2 s. 102-109.

społecznie i religijnie człowieka we wspólnotę Kościoła lub tworzącego w ramach katechumenatu nowe możliwości kontaktu z takimi ludźmi, w ramach specyficznych dla tych grup wspólnot (*Aufnahme-Gemeinschaften*) modlitwy, świadectwa wiary, posługi charytatywnej. Możemy sobie wyobrazić, jak specyficzne i różnorodne (w sensie wychodzenia naprzeciw występującym problemom) będą to wspólnoty i posługa diakońska.

B. Troską Kościoła parafialnego nie powinno być tylko „duszpasterstwo «nawrócenia», ale i duszpasterstwo «nawróconych»”<sup>96</sup>, a więc pogłębianie religijności ludzi wierzących, zwłaszcza w wymiarze życiowych konsekwencji<sup>97</sup>

Nic nas [bowiem] nie zmusza do przyjęcia tezy, iż pomiędzy „ilością” demokracji a „ilością” religijności istnieje ścisła zależność korelacyjna w tym sensie, że rozwój demokracji i społeczeństwa obywatelskiego będzie oznaczać z konieczności obniżenie się poziomu życia religijnego oraz osłabienie pozycji i roli Kościoła<sup>98</sup>

Sugestia ta koresponduje wyraźnie z tymi, które zawarto w *Dyrektorium o postudze i życiu diakonów statych* na temat ich zadań w nauczaniu, i to dwukrotnie:

Niech pamiętają również o pilnym zwróceniu uwagi na katechezę wiernych na różnych etapach życia chrześcijańskiego, [ws]pomagając w ten sposób poznanie wiary w Chrystusa, wzmocnienie jej poprzez przyjmowanie sakramentów i wyrażenie jej w swoim życiu osobistym, zawodowym i społecznym. (Art. 25, 2);

Posługa diakonów zawiera w sobie przygotowanie wiernych do przyjęcia sakramentów, jak i otoczenia ich pasterską opieką po ich otrzymaniu. (Art. 30, 4).

Tak więc ich posługa słowu nie powinna kończyć się z chwilą przygotowania do sakramentów samych dorosłych lub ich dzieci, lecz także tworzenia

<sup>96</sup> Terminy te przyjmuję za ks. Mariańskim (*Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 147).

<sup>97</sup> Mieliśmy już wcześniej okazję zwrócić uwagę na fakt, że „część katolików żyje według reguł i norm, które nie mają uprawomocnienia w Kościele. *Dissens* między wartościami upowszechniającymi się w społeczeństwie a wartościami związanymi z wiarą religijną jest znaczny” (M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 154). Por. t e n ż e. *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin 1990; t e n ż e. *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków 1991; t e n ż e. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin 1993; t e n ż e. *Młodość między tradycją i postnowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin 1995.

<sup>98</sup> T e n ż e. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 154.

odpowiednich warunków (np. formowania wspólnot Kościoła domowego, grup katechezy dorosłych; możliwości może być wiele), by przepowiadanie było kontynuowane, a wierni wspierani na drodze wiary. Wymagania ten stawiają przed duszpasterstwem zwyczajnym nowe i nie znane dotąd wymagania, które z powodzeniem mogą być podejmowane przez diakonów.

C. Ks. Mariański uważa, że „na obecnym etapie przemian religijności i kościelności bardziej widoczne są dwa procesy: pogłębianie się religijności w pewnych kręgach katolików [myślę, że chodzi tu o ruchy i stowarzyszenia katolickie – M. M.] oraz odtwarzanie się religijności nawykowej, tradycyjnej”<sup>99</sup> Tak w pierwszym, jak i drugim wypadku chodzi o poważne potraktowanie „duszpasterstwa «nawróconych»” i „duszpasterstwa «nawrócenia»”

W pierwszym wypadku istniejące grupy, ruchy i stowarzyszenia katolickie, by mogły nimi być i pozostać, winny zyskać wsparcie ze strony Kościoła hierarchicznego w postaci duchownego, który byłby gwarantem eklezjalności takiej grupy, ruchu czy stowarzyszenia. Nie brak bowiem przypadków pobłądzenia, które nie wynikają ze złej woli, lecz braku odpowiedniego wykształcenia teologicznego.

W drugim wypadku ponownie odnosimy się do sugestii o. Congara o diakonie jako „punkcie kontaktowym” dla oddalonych i zdezintegrowanych.

D. Posługa słowa, sprawowanie ofiary Mszy świętej i posługa charytatywnej stanowią – jak to już wcześniej stwierdziliśmy – trzy podstawowe funkcje, dzięki którym Kościół żyje. Od początku też pozostawały one w nierozdzielnej jedności (Dz 2, 44-47)<sup>100</sup> Tak też winno być i dzisiaj. Nie należy pozostawiać na marginesie życia wspólnoty parafialnej (i Kościoła w ogóle) posługi charytatywnej. Jej brak daje się wyraźnie odczuć w rozwoju Kościoła. Po prostu nie jest on już autentycznym znakiem Chrystusa, który przepowiadał słowo i karmił, wyrzucał złe duchy i uzdrawiał.

Opinie tu przedstawione zwracają naszą uwagę na diakona stałego, który w myśl sugestii Hannesa Kramera każe widzieć w jego posłudze znaki urzędu kościelnego świadomego swej odpowiedzialności

---

<sup>99</sup> Tamże s. 155.

<sup>100</sup> R. V ö l k l. *Theologische Überlegungen zur caritas der Gemeinde*. W: t e n z e. *Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas*. Ausgewählt und eingeleitet von M. Manderscheid. Freiburg in Br. 1987 s. 79-90.

za założenia i konsekwencje wynikające ze wspólnoty, to jest za braterską służbę wyływającą 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 zaniedbywanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła [...]. 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<sup>101</sup>

Chodzi więc najpierw o poważne potraktowanie znaczenia posługi charytatywnej w życiu Kościoła, jako jednego z jego istotnych wymiarów i znaków życia wspólnoty, a następnie o odpowiednie zorganizowanie posługi charytatywnej, jak tego przykład mieliśmy w życiu gmin wczesnochrześcijańskich<sup>102</sup> Podkreśla to wyraźnie *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* w art. 38, 3:

Funkcja charytatywna diakonów „polega na zarządzaniu w odpowiednim zakresie dobrami i dziełami miłosierdzia Kościoła. Diakoni mają w tej dziedzinie «spełniać w imieniu hierarchii powinności związane z miłosierdziem, administracją i dziełem pomocy społecznej»”

## 2. Podsumowanie

Wprowadzenie diakonatu stałego w struktury Kościoła wiąże się integralnie z eklezjologią komunii Vaticanum II. Można też powiedzieć, że jego reaktywowanie w poszczególnych krajach czy Kościołach diecezjalnych stanowi o zrozumieniu Soboru i pragnieniu wprowadzania zapoczątkowanej przezeń odnowy Kościoła. Diakonat może być bowiem wprowadzony i może rozwijać się jedynie w Kościele rozumianym jako komuniam. Tak rozumianego i urzeczywistniającego się Kościoła domaga się od nas Ojciec święty<sup>103</sup>

<sup>101</sup> K r a m e r. *Diakonat stały a odnowa diakonii* s. 133-134.

<sup>102</sup> M. M a r c z e w s k i. *Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków* VoxP 16:1996 z. 30-31 s. 217-228.

<sup>103</sup> To prawda, że przekonanie o tym, iż eklezjologia „komunii” (*communio*) nie znalazła jak dotąd „należnego jej uznania [...]”, mimo że biskupi wraz z papieżem podkreślili, że to Kościół rozumiany jako *communio* winien stać się punktem odniesienia w interpretacji dokumentów Soboru i swego rozwoju” (H. J. P o t t m e y e r. *Kirche als communio*. BuLit 63:1990 s. 3); zob. także: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*. Hrsg. von W Kasper. Freiburg–Basel–Wien 1986. Cały rozdział II posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* (art. 18-31) poświęcony jest refleksji nad tajemnicą Kościoła wspólnoty, a w liście apostoelskim *Tertio millennio adveniente* Papież ponownie wraca do tego

Socjologiczne refleksje ks. Mariańskiego wymownie potwierdzają przekonanie, że dostrzega się w „mniej lub bardziej wyraźny sposób potrzebę równoczesnego działania na dwóch frontach: ochronę Kościoła ludowego i jego modernizację poprzez rozwój Kościoła wspólnotowego”, a „Kościół wspólnotowy, diakonijny i dialogalny nie musi być zagrożeniem dla Kościoła ludowego, wprost przeciwnie – może być dla niego szansą modernizacji i przetrwania w nowych warunkach społeczno-kulturowych”<sup>104</sup> W tym też Kościele będzie miejsce dla diakona stałego, który tradycyjnie mu przypisaną posługę słowa, liturgii i miłości wiązać będzie z nowymi wyzwaniem czasu.

### III. ROZWIĄZANIA PRAKTYCZNE

W tej części opracowania chciałbym zająć się pewnymi nieporozumieniami, które często pojawiają się w dyskusjach uzasadniających potrzebę wprowadzenia diakonatu stałego w Polsce<sup>105</sup> U ich podstaw leży zazwyczaj brak dobrej eklezjologii.

#### 1. Wystarczająca liczba powołań

Koronnym argumentem przemawiającym za oddaleniem wszelkiej dyskusji nad wprowadzeniem diakonatu stałego w naszym kraju jest przekonanie, że

---

zagadnienia: „Rachunek sumienia nie może pominąć także przyjęcia *nauki Soboru* – tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze s ł o w o B o ż e stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja *Dei verbum*? Czy l i t u r g i a jest przeżywana jako «źródło i szczyt» życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się e k l e z j o l o g i a k o m u n i i, sformułowana w Konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha *Vaticanum II*? Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o s t y l r e l a c j i m i ę d z y K o ś c i o ł e m a ś w i a t e m. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego [...], pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków” (art. 36; podkr. M. M.). Por. także art. 47 tego dokumentu oraz T. L u d w i s i a k. *Refleksje na temat natury Kościoła*. „Bobolanum” 9:1998 s. 270-280.

<sup>104</sup> M a r i a ń s k i. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* s. 153-154.

<sup>105</sup> Na pewne problemy staraliśmy się wskazać i zaproponować sposoby ich rozwiązania

mamy wystarczającą liczbę prezbiterów<sup>106</sup> Taki sposób dowodzenia zdradza przedkładającego swe racje. Myśli on bowiem o urzędzie Kościoła w ramach zadań, a więc czysto pragmatycznie; nie jest on świadom „zawartej w sakramentalnej łasce siły odnowy”<sup>107</sup> Gdy natomiast chodzi o diakonat stały, to w tym przypadku traktuje się ten urząd w kategoriach zastępowania prezbitera, co jest sprzeczne z teologią tego urzędu/posługi<sup>108</sup> Warto przytoczyć w tym miejscu argumentację ks. Stanisława Szczepańca:

Pytanie o diakonat [w kontekście stwierdzenia, że jest tak dużo kapłanów, iż mogą oni wykonać zadania należące do nich samych i do diakonów – M. M.] przestaje być sprawą uobecnienia p e ł n e g o obrazu Kościoła lokalnego [...]. Przecież Kościół diecezjalny nigdy nie będzie „w pełni sobą” bez charyzmatu diakona. Podobnie wspólnota parafialna nie będzie nigdy „w pełni sobą” bez podjęcia przez świeckich wszystkich posług, które do nich należą. O tym nie może decydować liczba biskupów w diecezji ani liczba kapłanów w parafii. Nie jest to problem liczby, lecz problem misterium Kościoła<sup>109</sup>

---

w publikacji *O eklezjologiczny i praktyczny wymiar posługi diakona stałego w Polsce*. HD 63:1994 nr 2 s. 46-54. Interesujące nas sprawy porusza także E. Sakowicz w dwóch opracowaniach: *Diakonat stały w Kościele polskim* (AK 1998 t. 130 z. 2 s. 214-221) i *Perspektywy diakonatu stałego w Polsce* (TwP 16:1999 nr 56 s. 49-54).

<sup>106</sup> Warto zapoznać się z pewnymi danymi. W 1995 r. łączna liczba księży diecezjalnych i zakonnych w Polsce wynosiła 25 732, średnio zatem na jednego księdza przypadło 1357 katolików. W praktyce jest jednak zupełnie inaczej: „Jeśli idzie o liczbę katolików w parafii, to w roku 1992 liczba ta nie przekraczała 3000 osób w 64,8% ogółu parafii w Polsce, w 14,5% parafii było od 3001 do 5000 osób, w 11,1% mieliśmy od 5001 do 10 000 katolików, zaś 12,5% ogółu parafii to te, w których liczba wiernych przekracza 10 tysięcy wiernych [...]. W większości parafii w Polsce – 52,7% ogółu parafii w 1995 – jest tylko jeden ksiądz (proboszcz), w 21,6% mamy dwóch księży, czyli proboszcza i wikariusza, w 10,7% jest proboszcz i dwóch wikariuszy, w 5,7% jest proboszcz i trzech wikariuszy, zaś 3,0% parafii ma obsadę złożoną z proboszcza i czterech wikariuszy. Pozostałe 3,8% ogółu parafii to te, w których jest ponad pięciu księży” (F i r l i t. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej* s. 58-59). Oczywiście, jak każda statystyka i ta kuleje, bo nie podano np. jak duże pod względem liczby wyznawców są te parafie (52,7% ogółu parafii w Polsce), w których jest jeden proboszcz. Nadto – w jaki sposób prowadzić można w sposób odpowiedzialny duszpasterstwo, gdy w zdecydowanej większości księży diecezjalni (13 547 na 19 105 w 1995 r.) prowadzili lekcje religii w szkołach podstawowych i średnich.

<sup>107</sup> A l t a n a. *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój* s. 47. Por. Wytyczne 4 i 7 (s. 24-26).

<sup>108</sup> A l t a n a. *Przywrócenie diakonatu stałego i jego współczesny rozwój* s. 47

<sup>109</sup> S. S z c z e p a n i e c. *O eklezjologiczny i praktyczny wymiar posług*. [Druk ulotny]. B.m.r.w. s. 1-2; t e n ż e. *Pytanie o posługi liturgiczne mężczyzn, kobiet i dzieci*. Kraków 1989; t e n ż e. *Pytanie o Kościół*. Kraków 1989.

## 2. *Diakonat to powołanie*

Nie każdy to rozumie, że diakonat „w swej istocie jest również powołaniem”<sup>110</sup> Zostaje ono zauważone i rozwija się w kandydacie do diakonatu. W końcu jest potwierdzone przez publiczne wezwanie Kościoła. Należy jednak pamiętać również o tym, że wspólnota parafialna, ruch lub stowarzyszenie katolickie mogą być podmiotami rodzącymi powołania diakońskie i wspierającymi kandydatów do diakonatu w koniecznej im formacji<sup>111</sup>

## 3. *Diakonat jest święceniem sakramentalnym*

„Na mocy ustanowienia Bożego, przez sakrament kapłaństwa niektórzy spośród wiernych, naznaczeni w nim niezatartym charakterem, ustanawiani świętymi szafarzami; są oni mianowicie konsekrowani i przeznaczeni, ażeby – każdy odpowiednio do swojego stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa-Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami Ludu Bożego” (KPK kan. 1008); „Święceniami są: biskupstwo, prezbiterat i diakonat” (KPK kan 1009 § 1).

## 4. *Diakon stały to także duchowny żonaty*

Często spotkać można określenie „diakon świecki” Na to terminologiczne i prawnokościelne nieporozumienie zwrócił uwagę w 1952 r. papież Pius XII<sup>112</sup> Problem ten jednoznacznie rozstrzyga Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.: „Przyjmujący diakonat staje się duchownym i zostaje inkardynowany do Kościoła partykularnego lub prałatury personalnej, dla których posługi został promowany” (kan. 266 § 1)<sup>113</sup>

<sup>110</sup> K r a m e r. *Nowy typ diakona* s. 111. Por. także: Wytyczne 29 (s. 40-41).

<sup>111</sup> A l t a n a. *Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój* s. 49; Wytyczne 27 (s. 38-39).

<sup>112</sup> Wówczas też wypowiedział się na temat sugerowanego wprowadzenia diakonatu stałego: „Wiemy obecnie, że niektórzy myślą o wprowadzeniu urzędu diakona rozumianego jako urząd niezależny od kapłaństwa. Idea ta co najmniej nie jest dziś jeszcze dojrzała” (*Allocutio ad eos qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe pro Laicorum Apostolatu Romae habitu, die 5 Octobris anno 1957*. AAS 49:1957 s. 925).

<sup>113</sup> „Źródłem diakonatu jest konsekracja i misja Chrystusa, do uczestnictwa w których jest powołany diakon. Przez nałożenie rąk i modlitwę konsekuracyjną zostaje on ustanowiony świę-

## 5. Typy diakonów

W zależności od przygotowania zawodowego, działalności i uzdolnienia, czasu, którym dysponuje, a także możliwości finansowych parafii można wyróżnić, z jednej strony, „diakonów zawodowych” i „diakonów niezawodowych”, z drugiej zaś rozmaite typy diakonów, zależne od funkcji, które przyjdzie im spełniać w ramach duszpasterstwa parafialnego, specjalistycznego czy też ponadparafialnego bądź ponaddiecezjalnego<sup>114</sup>

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. i najnowsze dokumenty dotyczące diakonatu stałego wyróżniają „diakonów bezżennych, którzy całkowicie oddali się kościelnej posłudze w diecezji” (kan. 281 § 1)<sup>115</sup> oraz „diakonów żonaty, którzy całkowicie lub częściowo oddali się posłudze kościelnej” (kan. 281 § 3)<sup>116</sup> Wobec nich w *Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* wypracowano odpowiednie ustalenia dotyczące utrzymania i ubezpieczenia (art. 15-20), które gwarantują posługę diakona stałego także w parafiach nie posiadających odpowiednich możliwości finansowych na utrzymanie diakona i jego rodziny<sup>117</sup>

## 6. Diakon pełni potrójną posługę: słowa, liturgii i miłości, a nie jej wycinek

W przekonaniu Hannesa Kramera niecelowe jest wprowadzenie posługi diakona po to tylko, by powierzyć mu jakieś wycinkowe zadanie czy to w za-

---

tym szafarzem i staje się członkiem hierarchii. Fakt ten określa jego status teologiczny i prawny w Kościele” (*Dyrektorium I* (s. 75)). W związku z tym E. Sakowicz pisze: „Należy podjąć także refleksję ukazującą wzajemną relację kapłaństwa i małżeństwa. W polskiej literaturze teologicznej chyba całkowicie brak opracowań czy nawet przyczynków na temat relacji: sakrament małżeństwa – sakrament kapłaństwa. O ile bardzo bogata jest literatura na temat kapłaństwa czy małżeństwa, o tyle brak w ogóle opracowań ujmujących korelację tych dwóch sakramentów. Podjęcie tego teologicznego tematu jest niezmiernie ważne [...]. Potrzebna jest dojrzała refleksja teologiczna ukazująca walor posługi religijnej świadczonej przez duchownego żonatego, którym jest diakon” (*Diakonat stały w Kościele polskim* s. 215-216).

<sup>114</sup> K r a m e r. *Nowy typ diakona* s. 117-118.

<sup>115</sup> *Dyrektorium* 17 (s. 86).

<sup>116</sup> Tamże art. 18 i 19 (s. 86-87).

<sup>117</sup> „Diakoni żonaci, którzy całkowicie lub częściowo oddali się posłudze kościelnej, jeżeli otrzymują wynagrodzenie z racji wykonywania zawodu świeckiego, który wykonują lub wykonywali, powinni zaspokajać potrzeby swoje i rodziny z dochodów pochodzących z tytułu wynagrodzenia za pracę” (*Dyrektorium* 19 (s. 87); por. KPK kan. 281 § 3).



kresie liturgii, przepowiadania, czy posługi charytatywnej<sup>118</sup> Tak pojmowany diakonat stwarzałby niebezpieczeństwo klerykalizacji Kościoła i lepiej by było, gdyby do tych cząstkowych funkcji ordynariusz delegował odpowiednio przygotowanych świeckich.

### 7 *Diakon stały to nie „dziewczyna do wszystkiego”*

Często w ten sposób myśli się o diakonie i diakonacie lub też przekształca się ten urząd/postugę w zbieranie najrozmaitszych służb. Świadczy to, z jednej strony, o wspomnianym już traktowaniu tego urzędu w kategoriach „zastępowania prezbitera” lub o urzędzie kościelnym jako „zbiorze zadań”, co jest nieporozumieniem (co najmniej!) teologicznym, z drugiej zaś strony – o bałaganie duszpasterskim, o braku zrozumienia, czym jest parafia i pełnione przez j e j członków duszpasterstwo<sup>119</sup>

### 8. *Diakoniat stały to nie podział pracy*

Gdybyśmy mieli dziś uważać diakonat stały jedynie za metodę podziału pracy w ramach dotychczasowych funkcji kapłana ze względu na jego przeciążenie dotychczasową posługą, która w istocie daleka była od podstawowych dla niego obowiązków jako prezbitera, to zrobilibyśmy ogromny krok wstecz w rozumieniu diakonatu stałego jako „właściwego i trwałego stopnia hierarchicznego” (KK 29). Nadto tak rozumiany diakonat stałyby się „teologicznie i praktycznie bezprzedmiotowy”<sup>120</sup>

### 9. *Diakoniat to inwestowanie w ludzi*

Powróćmy jeszcze raz do charakterystyki urzędu kościelnego przedstawionej w pracy Johannesesa Caminady. Stwierdził on, że

teologiczne znaczenie i kierunek działania diakonatu ocenić należy w kategoriach „urzędu zewnętrznego” (tj. ukierunkowanego od zewnątrz ku centrum, od społeczeństwa ku Kościołowi), podczas gdy kierunek działalności prezbiteratu powinien być oceniany głównie w kategoriach „urzędu wewnętrznego” (kierowanie gminą, troska o jej jedność, a więc

<sup>118</sup> *Diakoniat stały a odnowa diakonii* s. 129.

<sup>119</sup> Tamże s. 130.

<sup>120</sup> Tamże s. 131.

wywieranie wpływu od wewnątrz na zewnątrz, od strony Kościoła w kierunku społeczeństwa). Ze względów społeczno-psychologicznych nie jest możliwe łączenie obu tych ról w ramach jednej funkcji (np. funkcji kapłana)<sup>121</sup>

Diakonat zatem byłby „instytucją zmierzającą do uchwycenia ruchu charzmatycznego od zewnątrz, od strony niespełnionych dotychczas zadań wobec potrzeb członków społeczeństw i Kościoła i będącą rzecznikiem tych potrzeb w urzędzie i w parafii”<sup>122</sup>

## PODSUMOWANIE

Wprowadzenie diakonatu stałego wymaga więc wypracowania odpowiedniej teologii wprowadzenia tego urzędu/postęgi. I nie jest to „masło maślane”, ale każdy, kto uważnie przemyślał tok prowadzenia wykładu w tym opracowaniu, zauważy konieczność takiego opracowania, tym bardziej że pierwsze kroki zostały już uczynione w pomnikowym dziele poświęconym odnowie diakonatu stałego, a zredagowanym przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera<sup>123</sup>

Na pewne punkty tej teologii oraz metodę pracy wskazaliśmy w tym opracowaniu. Nie wyczerpuje to jednak całości problematyki z tym związanej. Wymaga bowiem interdyscyplinarnej współpracy biblistów, eklezjologów, pastoralistów i socjologów religii.

## BIBLIOGRAFIA

- A l t a n a A.: Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato. Brescia 1973.  
 A l t a n a A.: Przywrócenie diakonatu i jego współczesny rozwój. W: Diakon w Kościele współczesnym. Praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1992 s. 23-51.  
 C o n g a r Y Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter. AdF II 209-226.

<sup>121</sup> Tamże s. 137

<sup>122</sup> Tamże s. 137-138.

<sup>123</sup> K. R a h n e r. *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.

- C o n g a r Y Diakonia w duchu Soboru Watykańskiego II. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 78-84.
- Diakon w Kościele współczesnym. Praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego. Suwałki 1991.
- H ü n e r m a n n P.: Diakonats – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes? „Diaconia XP” 9:1974 H. 1 s. 3-52.
- J a n P a w e ł II: Diakonats w służebnej i hierarchicznej komunii Kościoła. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 37-39.
- J a n P a w e ł II: Funkcje diakona w posłudze duszpasterskiej. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 39-40.
- J a n P a w e ł II: Zarys duchowości diakona. OsRomPol 15:1994 nr 1 s. 41-42.
- K r a m e r H.: Nowy typ diakona. NOK 110-120.
- K r a m e r H.: Der ständige Diakonats und pastorale Dienste. „Pastoraltheologische Informationen” 6:1978 s. 91-118.
- K r a m e r H.: Diakonats stały a odnowa diakonii. „Novum” 1979 nr 4-5 s. 128-145.
- L e h n e r M.: Nicht Fisch, nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats. ThPQ 138:1990 H. 4 s. 358-365.
- M a r c z e w s k i M.: Karl Rahner o diakonacie stałym. RTK 46:1999 z. 6 s. 351-365.
- M a r c z e w s k i M.: O eklezjologiczny i praktyczny wymiar posługi diakona stałego w Polsce. HD 63:1994 nr 2 s. 46-54.
- M a r c z e w s k i M.: Reaktywowanie diakonatu stałego a znaki czasu. RTK 28:1981 z. 6 s. 153-165.
- M a r c z e w s k i M.: W poszukiwaniu „modelu posługi” diakona stałego. RTK 29:1982 z. 6. s. 91-107.
- P h i l i p p i P Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf. 2. Aufl. Stuttgart 1975.
- S a k o w i c z E.: Diakonats stały w Kościele polskim. AK 1998 t. 130 z. 2 s. 214-221.
- S a k o w i c z E.: Perspektywy diakonatu stałego w Polsce. TwP 16:1999 nr 56 s. 49-54.
- M a s ł o w s k i M.: Diakonats stały. WDr 26:1998 nr 7 s. 74-82.
- R a h n e r K.: 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.
- R a h n e r K.: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonats. W: Schriften VIII 541-552.
- R a h n e r K.: Über den Diakonats. W: Schriften IX 395-414.
- R a h n e r K., V o r g r i m l e r H., K r a m e r H.: Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland. SdZ 180:1967 s. 145-153.
- R a h n e r K.: Theologie des Diakonats. W: Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum. Hrsg. von A. Fischer, H. Kramer und H. Vorgrimler. Freiburg in Br. 1970 s. 26-39.
- V o r g r i m l e r H.: Erneuerung des Diakonats nach dem Konzil. Seel 35:1965 s. 102-115.

- V o r g r i m l e r H.: Kommentar zum III Kapitel, Artikel 29, von Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 2Vat I 256-259.
- V o r g r i m l e r H.: Die Diakone. W: Das Amt des Diakons. Zur Einführung des Diakonates. Hrsg. und bearb. von L. Ulrich. Leipzig 1977 s. 223-234.
- W i n t e r A.: Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons. Com 7:1978 s. 269-281.

## PERMANENT DIACONATE IN THE CHURCH IN POLAND

### S u m m a r y

The introduction of permanent diaconate calls for an appropriate theology to initiate this office and ministry. For the purposes of this study, the author has outlined its European and Polish contexts. When it comes to the European context, he has presented the approach to diaconate in the theological reflection of K. Rahner and H. Vorgrimler (the creative conception of the diaconate of the future), Y Congar (Diaconate – an expression of special devotion to ministry), H. Kramer (Diaconate – a new style of the Church's presence in the world), and A. Altana (Diaconate – a sign and recollection of ministry). It seems that the Polish context is marked by peaceful and slow transition from the popular Church to the Church of fellowship, that is the Church aware of its responsibility for the assumptions and consequences resulting from a fellowship, i.e. for the brotherly service out of Christian love. It is the Church concerned not only with the pastoral care of "conversion," but the pastoral care of the "converted" (catechesis of adults). The latter is designed to make the faith of the faithful more profound, and the recreating of habitual and traditional religiousness. It is the Church which seriously takes the significance of charitable ministry as one of its essential dimensions and signs that the fellowship is alive, and it is concerned with an appropriate organization of a charitable ministry, so that the Church could be an ancillary fellowship.

*Translated by Jan Kłos*

**Słowa kluczowe:** diakonat stały, święcenia, Kościół.

**Key words:** permanent diaconate, ordination, the Church.