



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Rok XV 2020  
Nr 3(49)

# WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

Warszawa 2020

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

PRZEWODNICZĄCY  
ks. Tomasz Wielebski

ks. Jan Przybyłowski – zastępca przewodniczącego  
Błażej Szostek – sekretarz  
ks. Ryszard Czekalski  
Mateusz Jakub Tutak

Lista recenzentów znajduje się w wersji on-line czasopisma:  
<http://warszawskiestudiapastoralne.pl/info>.

Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia artykułów  
znajdujących się w 3(49) numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych”  
w wersji on-line na stronie:  
<http://www.warszawskiestudiapastoralne.pl>  
oraz indeksowanie artykułów w wybranych bazach danych.

**ISSN 1895-3204**

© Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Teologiczny  
Specjalizacja Teologii Pastoralnej  
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
tel. (22) 561 88 00

SKŁAD  
Maciej Faliński

DRUK  
Volumina.pl  
ul. ks. Witolda 7-9  
71-063 Szczecin

## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	5
<b>KS. DARIUSZ KURZYDŁO</b>	
Psychologiczne podłoże obrazu samego siebie w świetle teorii E.T. Higginsa jako źródło wiedzy o niepowodzeniach programów duszpasterskich <i>The psychological basis of self-image in the light of E.T. Higgins theory as a source of knowledge about the failures of pastoral programs</i> .....	7
<b>ANNA BĄK</b>	
Komunia św.: „do ust” czy „na rękę”? Artykuł dyskusyjny <i>Holy Communion: „Into the mouth” or „on the hand”?</i> <i>Discussion article</i> .....	29
<b>JOLANTA KUROSZ</b>	
Cooperation of the Local Government and the Church in the Service of the Old People in Poznań <i>Współdziałanie samorządu i Kościoła w służbie ludziom starym w Poznaniu</i> .....	51
<b>KS. RYSZARD SELEJDAK</b>	
Fondazione biblica del ministero del diaconato peramanentne <i>Scriptural Basis for the Ministry of the Permanent Diaconate</i> .....	71
<b>VARIA</b>	
<b>KS. TOMASZ WIELEBSKI</b>	
Omówienie Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa, Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła, Watykan 2020 .....	103



## WSTĘP

Do rąk Czytelników dociera kolejny numer „Warszawskich Studiów Pastoralnych”. Z góry pragnę przeprosić za opóźnienie wynikłe z przyczyn niezależnych od Redakcji. Konsekwentnie staramy się dostarczać materiały, które przyniosą inspirację służącą realizacji misji posługi duszpasterskiej Kościoła w dynamicznie zmieniających się uwarunkowaniach. Jak zawsze udostępniamy nasze łamy doktorantom, realizując jedno z głównych założeń czasopisma związanych ze wspieraniem ich naukowego rozwoju.

Numer otwiera artykuł ks. Dariusza Kurzydły poświęcony budowaniu obrazu Boga, który, jak mówi psychologia religii, bardzo silnie związany jest z obrazem samego siebie i jego wpływem na niepowodzenie realizowanych programów duszpasterskich. Autor, nawiązując do koncepcji amerykańskiego psychologa Tory’ego Higginsa, koncentruje się tylko na jednym aspekcie obrazu samego siebie, „pojęciu ja”, które nie tylko stanowi ważny wymiar ludzkiego doświadczenia, lecz pełni również podstawową rolę w zachowaniu człowieka. Wskazuje on na to, że rozbieżność między „ja idealnym” a „ja realnym” jest przyczyną niepowodzeń w realizacji programów duszpasterskich.

Kolejnym zagadnieniem podjętym w obecnym numerze naszego czasopisma jest, podjęta przez doktorantkę UKSW Annę Bąk, problematyka dotycząca różnych form przyjmowania Komunii św. Wobec wymogów reżimu sanitarnego poszczególni biskupi, jak i Komisja KEP ds. Kultu Bożego i Sakramentów zaleca przyjmowanie Komunii św. „na rękę”, która to praktyka jest powszechnie stosowana na całym świecie. Spotyka się to z różnymi reakcjami wiernych, wywołując wielorakie dyskusje w przestrzeni rodzinnej, społecznej i medialnej. Autor, biorąc pod uwagę toczącą się dyskusję, podejmuje kwestię form przyjmowania Komunii św., biorąc pod uwagę argumenty uwzględniające zarówno praktykę historyczną, jak też wskazania Magisterium Kościoła współczesnego.

Jolanta Kurosz porusza kwestię współpracy samorządu, organizacji pozarządowych i Kościoła w kontekście przeciwdziałania

wykluczeniu społecznemu seniorów, podkreślając konieczność podejmowania takich działań, aby mogli oni jak najdłużej żyć w swoim środowisku. Zwracając uwagę na to, że w Poznaniu żyje ok. 148 tys. seniorów i że według prognoz liczba ta będzie systematycznie wzrastała, pokazuje realizację polityki senioralnej w tym mieście. Podkreśla, że w Poznaniu jest ona realizowana w obszarach wskazanych przez WHO: budownictwo, budownictwo przestrzeni publicznej, transport, mieszkalnictwo, wsparcie społeczne, aktywizacja zawodowa i społeczna, przeciwdziałanie wykluczeniu, wsparcie społeczne, ochrona zdrowia.

Z kolei ks. Ryszard Salejdał porusza kwestie podstaw biblijnych posługi diakonów: Flp 1, 1; Tym 3, 8-13; Dz 6, 1-6.8-15; 7; 8, 4-13.25-40 podkreślając, że przedstawiają one ich jako osoby, które dążąc do coraz doskonalszego upodobnienia się do Chrystusa-Sługi, mają z zaangażowaniem służyć drugiemu człowiekowi.

Numer zamyka przygotowane przeze mnie omówienie opublikowanej w 2020 roku przez Kongregację ds. Duchowieństwa instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*. Ma ona stać się inspiracją do odnowy naszych parafii w duchu nawrócenia pastoralnego i duszpasterstwa misyjnego, do czego wzywa ciągle cały Kościół papież Franciszek.

Życzę, aby materiały zawarte w bieżącym numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych” były *dobrym zaczynem* przed podjęciem wielorakich działań duszpasterskich. Jednocześnie zapraszam kolejnych autorów do publikowania swoich artykułów na naszych łamach.

W imieniu Redakcji  
ks. Tomasz Wielebski

Ks. DARIUSZ KURZYDŁO

**PSYCHOLOGICZNE PODŁOŻE OBRAZU SAMEGO SIEBIE  
W ŚWIETLE TEORII E.T. HIGGINSA JAKO ŹRÓDŁO  
WIEDZY O NIEPOWODZENIACH PROGRAMÓW  
DUSZPASTERSKICH**

*The psychological basis of self-image in the light of E.T. Higgins theory as  
a source of knowledge about the failures of pastoral programs*

Truizmem byłoby twierdzić, że duszpasterstwo jest o tyle skuteczne, o ile odnosi się (w ramach określonej wspólnoty eklezjalnej) do konkretnego człowieka – to znaczy realizuje się poprzez spotkanie z osobami, które rozumieją sens proponowanego programu i potrafią go odnieść do okoliczności własnego życia. Kryzys współczesnego duszpasterstwa wynika w dużej mierze – co najbardziej jaskrawo widoczne jest w pracy z młodzieżą – z rozminięcia się z oczekiwaniami jego adresatów, co może wynikać z rozbieżności między tymi oczekiwaniami a misją Kościoła, która kieruje się wzniosłymi ideałami zbawienia człowieka. Nie można oczywiście sprowadzać tej kwestii tylko do tak prostej diagnozy, warto jednak zauważyć, iż zbyt duża rozbieżność między ideałem a rzeczywistością nie pozwala osiągnąć zamierzonych celów; co więcej, rodzi szereg złych owoców w postaci rozczarowania, a nawet zwątpienia w zasadność oddziaływania pastoralnego w zamierzony odgórnie sposób.

Jednym z najważniejszych elementów pracy pastoralnej jest budowanie obrazu Boga, który – jak mówi psychologia religii – bardzo silnie związany jest z obrazem samego siebie<sup>1</sup>. W niniejszym artykule

---

<sup>1</sup> Zob. S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982. Częściej łączy się obraz Boga z obrazem własnego ojca, jednak uwewnętrzniony

chcemy zająć się tylko jednym aspektem obrazu siebie (czy pojęcia ja): rozbieżnością między różnymi stanami ja (relacjami w wewnętrznym obrazie siebie), by uświadomić, że nawet najlepsze projekty formacyjne czy organizacyjne mogą nie dać się zrealizować właśnie ze względu na zbyt dużą rozbieżność w strukturze postrzegania samego siebie; dotyczyć to może każdej z osób podlegających realizacji programu duszpasterskiego. Na bazie tej niedoskonałości zasadza się nie tylko niedojrzały obraz Boga (utożsamianie Go z ideałem, jaki wytycza program, jednocześnie człowiekowi przyznając rolę „grzesznika”), ale też rozdźwięk między głoszoną wiarą a codziennym życiem religijnym (nieumiejętność/niezdolność powiązania wzniosłych idei – wyrażonych na dodatek w teologicznym języku – z doświadczeniem siebie).

Dlatego tak istotna jest świadomość, iż każde oddziaływanie międzyludzkie zakłada – patrząc w perspektywie religijnej – obecność dwóch poziomów komunikacji: psychologicznego, który jest uwarunkowany określonymi cechami osobowościowymi, oraz nadprzyrodzonego, który pozostaje dziełem Boga i tajemnicą Jego miłości<sup>2</sup>. W niniejszym artykule chcemy skupić się na tym pierwszym elemencie, podkreślając znaczenie obrazu siebie, jakie posiada (bądź nie posiada) dana osoba (także duszpasterz czy formator). Dla zobrazowania problemu przywołamy koncepcję Tory’ego Higginsa, na bazie której spróbujemy następnie wskazać na kilka postulatów pastoralnych.

## 1. Ja realne i ja idealne w teorii T.E. Higginsa

Podstawowe dla zrozumienia teorii Higginsa jest pojęcie Ja, które nie tylko stanowi ważny wymiar ludzkiego doświadczenia, lecz pełni również podstawową rolę w zachowaniu człowieka. Za podstawowe można przyjąć rozróżnienie Williama Jamesa na „Ja podmiotowe” (I)

---

obraz rodziców (zwłaszcza ojca) ma ogromny wpływ na nasze projekcje w zakresie postrzegania Boga. Zob. S. Bukalski, *Związek obrazu Boga z obrazem własnego ojca: psychologiczne uwarunkowania*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2009, nr 1, s. 57-78. K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przewyciężanie*, Kraków 1997.

<sup>2</sup> Zob. R. Kamiński, A. Tomkiewicz, *Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1986, nr 6, s. 118.



oraz „Ja przedmiotowe” (*Me*). *Ja* podmiotowe (doznające, poznające) to sfera świadomości wyznaczonej przez doznania, odczucia, a także pragnienia, preferencje i cele, *Ja* przedmiotowe to samowiedza, reprezentacje własnej osoby, struktura *Ja*. Na gruncie tego rozróżnienia wyrosły później dwa ogólne podejścia w psychologii: związane z nurtem fenomenologicznym oraz psychologią poznawczą. Na przykład koncepcja Carla Rogersa mówiła, że spostrzeżenia ludzi składają się na indywidualne pole fenomenologiczne, obejmujące dane świadome i nieświadome. Najważniejszą częścią tego pola jest pojęcie własnej osoby, które stanowi zorganizowany i spójny wzór spostrzeżeń – dzięki temu *Ja* może patrzeć na świat oczami innych i rozumieć znaczenie, jakie mu przypisują. Z kolei teoria dialogowego *Ja* – którego idea pojawia się już w „pojęciu mowy wewnętrznej” Jeana Piageta<sup>3</sup> – ukazuje wielość, złożoność i sytuacyjną zmienność *Ja*<sup>4</sup>. T.E. Higgins własne rozważania teoretyczne i badania empiryczne przeprowadza w ramach nurtu społeczno-poznawczego w psychologii osobowości. *Ja* w podejściu społeczno-poznawczym stanowi system wiedzy osobistej podmiotu (samowiedza). Hazel Markus uważa, że ta wiedza jest uporządkowana w schematy *Ja*, które tworzą „robotyczną koncepcję siebie”<sup>5</sup>. *Ja* jest więc złożoną i dynamiczną strukturą poznawczą, która powstaje w wyniku doświadczeń dotyczących własnej osoby. W psychologii poznawczej *Ja* jednym z ważniejszych procesów wskazujących na aktywność jednostki jest samoregulacja, na którą

<sup>3</sup> Zob. J. Piaget, *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa 2006, s. 187-189.

<sup>4</sup> Zob. P.W. Linville, *Self-complexity as a cognitive buffer against stress-related illness and depression*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1987, nr 52, s. 669-671; H. Hermans, *The dialogical self as a society of mind*, „Theory and Psychology” 2002, nr 12, s. 147-160.

<sup>5</sup> Zob. H.R. Markus, *Self-schemata and processing information about the self*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1977, nr 35, s. 69-74; H.R. Markus, E. Wurf, *The dynamic self-concept: A social psychological perspective*, „Annual Review of Psychology” 1987, nr 38, s. 299-337.

składają się procesy planowania, realizowania, monitorowania i modyfikacji działań<sup>6</sup>.

W nurcie społeczno-poznawczym wyróżnia się trzy zmienne osobowościowe – przekonania na temat siebie i świata, cele osobiste i standardy ewaluatywne (w tym standardy wartościowania) – które decydują o niepowtarzalności i spójności osobowości człowieka (wyjaśniają spójne i trwałe wzorce emocji i wzorce zachowania). Wpływając na emocje, motywacje i przepływ myśli, i w konsekwencji na zachowanie, przekonania na temat siebie i świata (przekonania Ja), mają one fundamentalne znaczenie dla osobowości. Przekonania Ja mogą funkcjonować jako schematy Ja – jako uogólnione na drodze interakcji ze światem społecznym struktury wiedzy, które kierują i organizują przetwarzaniem informacji dotyczących samego siebie; wiele z nich dotyczy obrazu samego siebie<sup>7</sup>. Schematy Ja motywują do przetwarzania informacji w określony sposób, zatem procesy motywacyjne są często oparte na Ja<sup>8</sup>. Markus ustaliła, że z chwilą wypracowania sposobów myślenia o sobie (schematów Ja), istnieje też silna tendencja do ich utrzymania. Co więcej, schematy Ja nie tylko łączą się z przetwarzaniem informacji, lecz także z działaniem. Przy tym informacje znaczące dla Ja łatwiej się zapamiętuje aniżeli inne rodzaje informacji. Okazuje się ponadto, że ludzie nie posiadają tylko jednego schematu Ja, lecz różne schematy stanowią część „roboczego obrazu siebie”<sup>9</sup>. Obraz siebie jest zatem czynnością niezwykle dynamiczną.

---

<sup>6</sup> Zob. T.S. Duval, R.A. Wicklund, *A theory of objective self-awareness*, New York 1972, s. 186-191; C.S. Carver, M.F. Scheier, *On the self-regulation of behavior*, New York 1998; E.T. Higgins, *Beyond pleasure and pain*, „American Psychologist” 1997, nr 52, s. 1280-1395.

<sup>7</sup> Zob. S.T. Fiske, S.E. Taylor, *Social cognition*, New York 1991, s. 86-88.

<sup>8</sup> Zob. E.T. Higgins, *The “self digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1996, nr 71, s. 1062-1083; Z. Kunda, *The case for motivated reasoning*, „Psychological Bulletin” 1990, nr 108, s. 480-498.

<sup>9</sup> Zob. H.R. Markus, E. Wurf, *The dynamic self-concept*, dz. cyt., s. 327-334.

Aby tę dynamikę jakoś uchwycić, wskazuje się, iż różne schematy Ja zwykle łączą się ze sobą, tworząc „rodzinę Ja”<sup>10</sup>.

Cele – druga ze zmiennych osobowościowych – są umysłowymi reprezentacjami tego, co ludzie chcą osiągnąć w wyniku działania. Są centralne dla ludzkiej motywacji (cele lub ich brak w decydujący sposób wpływają na motywację). Ludzie mogą wytyczać różne cele w związku z daną aktywnością; różne cele mogą prowadzić do różnych wzorców myśli, emocji i zachowania. Wyróżnia się cele związane z wydawaniem sądów oraz cele związane z rozwojem człowieka<sup>11</sup>; liczy się subiektywne przekonanie ludzi dotyczące tego, jak bardzo cechy charakteryzujące ich osobowość mogą się zmieniać.

Standardy oceniania siebie z kolei dotyczą oceny wartości własnego działania; o ile cele dotyczą przyszłości, o tyle standardy odnoszą się do bieżących wydarzeń<sup>12</sup>. Ludzie kierują swym zachowaniem, oceniając, czy ich działania są zgodne ze zinternalizowanymi standardami wykonania<sup>13</sup>. Ponieważ standardy Ja wyznaczają kierunek i cele działań, i pełnią ważną funkcję w procesach samooceny i samoregulacji<sup>14</sup>, Higgins rozważa, w jaki sposób różne rodzaje standardów ewaluatywnych odnoszą się do różnych rodzajów doświadczeń emocjonalnych i motywacji<sup>15</sup>. W ten sposób dzięki badaniom Higginsa w ramach

<sup>10</sup> Zob. N. Cantor, J.F. Kihlstrom, *Personality and social intelligence*, New York 1986, s. 271-279.

<sup>11</sup> Zob. H. Grant, C.S. Dweck, *A goal analysis of personality and personality coherence*, w: *The coherence of personality: Social-cognitive bases of consistency, variability, and organization*, red. D. Cervone, Y. Shoda, New York 1999, s. 345-371.

<sup>12</sup> Zob. J. Boldero, J. Francis, *Goals, standards, and the self: References values serving different functions*, „Personality and Social Psychology Review” 2002, nr 6, s. 232-241.

<sup>13</sup> Zob. R.F. Baumeister, K.D. Vohs, *Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation*, „Social and Personality Psychology Compass”, 2007, nr 1, s. 6-7.

<sup>14</sup> Zob. R.H. Hoyle, M.R. Sherrill, *Future orientation in the self-system: Possible selves, self-regulation, and behavior*, „Journal of Personality” 2006, nr 74, s. 1673-1696.

<sup>15</sup> Zob. E.T. Higgins, *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, „Psychological Review” 1987, nr 94, s. 319-340; E.T. Higgins, *Personality, social psychology, and person-situation relations: Standards activation as a common language*, w: *Handbook of personality. Theory and research*, red. L.A. Pervin, New York-London 1990,

podejścia społeczno-poznawczego w psychologii osobowości powstała teoria rozbieżności Ja oraz uzupełniająca ją teoria regulacji Ja.

## 2. Teoria rozbieżności i teoria regulacji Ja E. Tory’ego Higginsa

E.T. Higgins podjął próbę uporządkowania i usystematyzowania wiedzy na temat Ja. Higgins traktuje Ja (*self*) jako strukturę poznawczą i jako efekt oddziaływań społecznych. Ja jest elementem wiedzy podmiotu o sobie samym (samowiedzy), która powstaje na bazie doświadczeń związanych z własną osobą. Wiedza o sobie samym jest bardzo ważna dla podmiotu, pozwala bowiem doświadczać siebie jako odrębny obiekt w świecie. Higgins uważa, że funkcjonowanie Ja i jego regulacja są niezbędne dla przetrwania podmiotu – odróżnia w ten sposób funkcję regulacyjną samowiedzy od jej funkcji opisowej (charakterystycznej dla wcześniejszych koncepcji psychologicznych). W miejsce terminu „samoopis” Higgins wprowadza pojęcie „samozrozumienia” (*the self-digest*)<sup>16</sup>. Samozrozumienie ujmuje Ja w relacjach do innych osób i do świata, do własnej aktywności w świecie, uwzględnia też konsekwencje tych wszystkich relacji dla procesów samoregulacji; w odróżnieniu do tego samoopis wydaje się modelem redukcjonistycznym i statycznym<sup>17</sup>. W tradycyjnym modelu osobowości o wyjątkowości danej jednostki decydowały jej cechy dystynktywne (wyróżniające) spośród innych, Higgins natomiast założył, że kryterium włączania danej cechy do Ja jest jej użyteczność w procesach samoregulacji; oznacza to, iż nawet cechy niedystynktywne mogą być częścią Ja, jeśli tylko pełnią funkcje regulacyjne<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, tylko wtedy dana cecha jest rzeczywistą, żywą częścią Ja, kiedy pozwala jednostce zaangażować się w czynność dla siebie

---

s. 301-338; E.T. Higgins, *Value form hedonic experience and engagement*, „Psychological Review” 2006, nr 113, s. 439-460.

<sup>16</sup> Zob. E.T. Higgins, *The “self digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, dz. cyt., s. 1069-1074.

<sup>17</sup> Zob. W. Bąk, *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności Ja*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr 45, s. 43-45.

<sup>18</sup> Zob. E.T. Higgins, *The “self digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, dz. cyt., s. 1075.

znaczącą. Samozrozumienie zatem określa funkcjonalny aspekt samowiedzy; pozwala doświadczać siebie w kontekście sytuacyjnym, relacyjnym, co ma kluczowe znaczenie w procesach samoregulacji. Inaczej mówiąc, samowiedza dotyczy Ja, które – by zapewnić przetrwanie podmiotu – funkcjonuje w sposób regulacyjny.

Takie rozumienie struktury i dynamiki Ja jest konsekwencją przyjętego wcześniej przez Higginsa założenia, że między różnymi aspektami Ja – poznawczymi i emocjonalno-motywacyjnymi (między samowiedzą i emocjami) – zachodzą specyficzne relacje. Określone niespójności w wiedzy o sobie stają się źródłem trudności emocjonalnych<sup>19</sup>: rozbieżność między koncepcją siebie lub obserwowanym zachowaniem a zaktualizowanymi w terażniejszości standardami czy istotnymi wartościami skutkuje doświadczeniem przykrych stanów emocjonalnych. Higgins mówi, że nie chodzi tu tylko o różne aspekty aktualnego stanu Ja, lecz rozbieżności między różnymi standardami oceny siebie (*self-evaluative aspect of the self*). W ten sposób Higgins tworzy oryginalny model struktury Ja: w aspekcie przedmiotowym istnieją trzy zakresy Ja (*domains of the self*): Ja realne (aktualne), Ja idealne, Ja powinnościowe. Natomiast w aspekcie podmiotowym autor wyróżnia dwie perspektywy (*standpoints on the self*), z których można formułować sądy na temat Ja: perspektywa własna podmiotu oraz perspektywa osób znaczących. Uzyskujemy w ten sposób sześć możliwych stanów Ja (*self-state representations*): Ja realne formułowane z własnej perspektywy, Ja realne formułowane z perspektywy osób znaczących, Ja idealne formułowane z własnej perspektywy, Ja idealne formułowane z perspektywy osób znaczących, Ja powinnościowe formułowane z własnej perspektywy i Ja powinnościowe formułowane z perspektywy osób znaczących<sup>20</sup>. Ponadto Higgins wprowadza rozróżnienie obecności (*availability*) i dostępności (*accessibility*) jako tych cech samowiedzy, które wpływają na funkcjonowanie Ja. Stany Ja

---

<sup>19</sup> Zob. E.T. Higgins, *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, "Psychological Review" 1987, nr 94, s. 319-340.

<sup>20</sup> Zob. E.T. Higgins, *Personality, social psychology, and person-situation relations*, dz. cyt., s. 329.

(opisywane zawsze w wymiarze i przedmiotowym, i podmiotowym) pełnią podstawową rolę w procesach samoregulacji.

Co jest treścią poszczególnych zakresów Ja? Na Ja realne (*the actual self*) składają się reprezentacje poznawcze cech, którymi osoba aktualnie dysponuje; na Ja idealne (*the ideal self*) składają się reprezentacje poznawcze cech, którymi osoba chciałby dysponować (których oczekuje w stosunku do samego siebie), na Ja powinnościowe (*the ought self*) składają się reprezentacje poznawcze cech, wobec których osoba czuje się zobligowana. Jeśli chodzi o perspektywy Ja, własny punkt widzenia (*own standpoint*) dotyczy osobistych wyobrażeń na swój temat, a punkt widzenia innych osób (*other standpoint*) dotyczy wyobrażenia (a nie rzeczywistej oceny) innych osób na jej temat – istotne jest zwłaszcza postrzeganie osób znaczących (*significant others*). Higgins w tym kontekście zaznacza, że treść danego stanu Ja w każdym przypadku jest formułowana przez samą osobę – w procesach samoregulacji większą rolę odgrywają subiektywne przekonania niż obiektywna prawda – różnica dotyczy zwykle perspektywy, z jakiej formułuje ona swą ocenę<sup>21</sup>. Stan Ja realnego, które jest formułowane z perspektywy własnej osoby i osób znaczących (*actual/own* oraz *actual/other*), składa się na obraz samego siebie (*self-concept*). Pozostałe stany Ja Higgins nazywa standardami Ja lub ukierunkowaniami Ja (*self-guides*); mają one kluczowe znaczenie w procesach motywacyjnych (stanowią punkt odniesienia dla samooceny). W końcu trzeba pamiętać, że cały ten system Ja jest strukturą relacyjną – Higgins uważa, że na funkcjonowanie Ja wpływają nie tyle treści poszczególnych stanów Ja, ile relacje czy rozbieżności (*discrepancy*), jakie zachodzą między nimi (Higgins, 1987). W ramach sześćelementowego systemu Ja można wyróżnić piętnaście różnych rozbieżności między dwoma stanami Ja, choć nie wszystkie są dla systemu Ja istotne<sup>22</sup>. Już choćby świadomość tej złożoności relacji (relacyjności Ja) pokazuje, jak niełatwym jest osiągnięcie stanu równowagi psychicznej, a co dopiero fakt, iż owa

---

<sup>21</sup> Zob. E.T. Higgins, *The "self digest": Self-knowledge serving self-regulatory functions*, dz. cyt., s. 1077-1079.

<sup>22</sup> Zob. W. Bąk, *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności Ja*, dz. cyt., s. 43-45.

relacyjność jednostki uczestniczy w spotkaniu z relacyjnością innych osób czy grup osób.

Higgins wprowadza jeszcze jedno ważne rozróżnienie: funkcjonowanie systemu Ja związane jest z obecnością i dostępnością konstruktywów poznawczych, które decydują o użyteczności danego konstruktów w procesach samoregulacji<sup>23</sup>. Obecność oznacza istnienie lub brak konstruktów poznawczych w systemie poznawczym jednostki; dostępność oznacza łatwość użycia konstruktów poznawczych w procesach poznawczych. Te dwie cechy są przez Higginsa używane zarówno do opisu poszczególnych stanów Ja, jak i zachodzących między nimi rozbieżności. W tym miejscu dochodzimy do tego, co najbardziej praktyczne w teorii rozbieżności Ja: Higgins wskazuje na różne typy przykrych emocji, jakich doznaje jednostka w zależności od rodzaju niespójności w przekonaniach na własny temat – i określa rolę obecności i dostępności konstruktów poznawczych jako czynnika wpływającego na typ emocji związanych z daną rozbieżnością<sup>24</sup>. Higgins systematyzuje zatem stany emocjonalne w dwie większe kategorie, które Waław Bąk nazywa odpowiednio emocjami depresyjnymi (*dejected-related emotions*) oraz emocjami lękowymi (*agitation-related emotions*)<sup>25</sup>. Prawdopodobieństwo, że jednostka będzie doświadczać emocji z danej kategorii, wiąże się z sytuacją braku pozytywnego (gdy jednostka nie spodziewa się osiągnąć upragnionego celu lub spodziewa się jego utraty, częściej pojawiają się emocje depresyjne) lub obecnością stanu negatywnego (gdy jednostka jest wprost wystawiona na przykre doświadczenie, częściej pojawiają się emocje lękowe). Higgins za najważniejsze uważa rozbieżności między Ja realnym, sformułowanym z własnej perspektywy, a każdym z czterech standardów Ja. Przy czym każda rozbieżność posiada inny wzorzec negatywnych doświadczeń emocjonalnych: rozbieżność Ja realnego z Ja idealnym,

<sup>23</sup> Zob. E.T. Higgins, *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, "Psychological Review" 1987, nr 94, s. 319-340.

<sup>24</sup> Zob. E.T. Higgins, *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, dz. cyt., s. 322-328.

<sup>25</sup> Zob. W. Bąk, *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności Ja*, dz. cyt., s. 46-48.

formułowanym z własnej perspektywy, skutkuje przede wszystkim emocjami rozczarowania i niezadowolenia; rozbieżność Ja realnego z Ja idealnym, formułowanym z perspektywy osób znaczących, skutkuje przede wszystkim uczuciem wstydu i przygnębienia; rozbieżność Ja realnego z Ja powinnościowym, formułowanym z perspektywy osób znaczących, skutkuje przede wszystkim strachem i poczuciem zagrożenia oraz urazą; rozbieżność Ja realnego z Ja powinnościowym, formułowanym z własnej perspektywy, skutkuje poczuciem winy, a nawet pogardą dla siebie<sup>26</sup>. W innych sytuacjach duża rozbieżność między Ja idealnym a Ja powinnościowym (między dwoma konkurującymi w procesach samoregulacji lub samooceny standardami Ja) skutkuje poczuciem niepewności i zagubienia, a także tłumieniem własnych potrzeb; rozbieżność między tym, jak jednostka postrzega samą siebie i wyobrażeniem innych osób o sobie (rozbieżność między dwoma perspektywami Ja), skutkuje niezdecydowaniem i zależnością; rozbieżność między Ja realnym a jakimś standardem Ja – o ile ocena formułowana jest z perspektywy osób znaczących – skutkuje poczuciem mniejszej kontroli nad własnymi zachowaniami<sup>27</sup>. Oczywiście im większa jest rozbieżność między dwoma stanami Ja, tym bardziej osoba doświadcza przykrych emocji.

Higgins bardziej szczegółowo interpretuje dany stan emocjonalny, uwzględniając rozbieżności między stanami Ja związane z cechą obecności lub nieobecności oraz różnymi rodzajami dostępności konstruktów poznawczych w systemie Ja<sup>28</sup>. Obecność rozbieżności to cecha decydująca o tym, czy osoba może być narażona na doświadczenie emocjonalnych konsekwencji niespójności w systemie Ja. Obecność pomaga w zrozumieniu, jak jednostka może się zachować, ale dopiero cecha dostępności pozwala rozumieć w pełni jej aktualne

---

<sup>26</sup> Zob. E.T. Higgins, *The "self digest": Self-knowledge serving self-regulatory functions*, dz. cyt., s. 1080-1082.

<sup>27</sup> Zob. E.T. Higgins, R. Klein, T. Strauman, *Self-concept discrepancy theory: A psychological model for distinguishing among different aspects of depression and anxiety*, "Social Cognition" 1985, nr 3, s. 51-76.

<sup>28</sup> Zob. E.T. Higgins, *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, dz. cyt., s. 333-334.



doświadczenie. Higgins twierdzi, że większa dostępność danej rozbieżności powoduje większe prawdopodobieństwo doświadczenia związanych z nią emocji, lepszą percepcję sytuacji społecznej, lepszą pamięć, bardziej skuteczne zastosowanie wybranej strategii behawioralnej. Na tej podstawie można określać więc różnice indywidualne w zakresie podatności na rodzaj przeżywanej emocji w odniesieniu do danej sytuacji ujawniającej rozbieżność ja<sup>29</sup>. Badania Higginsa potwierdzają, że różnice w aktywności jakiegoś standardu Ja (idealnego lub powinnościowego) mogą wpływać na procesy samoregulacji<sup>30</sup>. Bąk ustalił na tej podstawie, że osoby, które w swoim systemie Ja mają silniej rozwinięte Ja idealne niż Ja powinnościowe, są bardziej „zorientowane idealistycznie” i częściej doświadczają rozbieżności między Ja realnym a Ja idealnym (co skutkuje emocjami depresyjnymi: smutkiem, niezadowoleniem, przygnębieniem), zaś o silniej rozwiniętym Ja powinnościowym niż Ja idealnym są „zorientowane powinnościowo” (co skutkuje emocjami lękowymi: niepokojem, poczuciem winy)<sup>31</sup>. Higgins w swojej teorii opisał również proces rozwoju rozbieżności Ja, który uwarunkowany jest z jednej strony czynnikami poznawczymi, a z drugiej czynnikami wychowawczymi<sup>32</sup>.

Zajmowanie się emocjonalnymi konsekwencjami danych rozbieżności w strukturze Ja to sposób Higginsa na opis procesów samoregulacji. Wcześniejsza teoria rozbieżności Ja jest podstawą dla teorii ukierunkowań regulacyjnych oraz koncepcji zgodności

---

<sup>29</sup> Zob. E.T. Higgins, *Personality, social psychology, and person-situation relations*, dz. cyt., s. 292-293.

<sup>30</sup> Zob. E.T. Higgins, J. Shah, R. Friedman, *Emotional responses to goal attainment. Strength of regulatory focus as moderator*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1997, nr 72, s. 515-525.

<sup>31</sup> Zob. W. Bąk, *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności Ja*, dz. cyt., s. 49-50.

<sup>32</sup> Zob. E.T. Higgins, *The “self digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, dz. cyt., s. 1077-1079; M.M. Moretti, E.T. Higgins, *The development of self-system vulnerabilities: Social and cognitive factors in developmental psychopathology*, w: *Competence considered*, red. R.J. Sternberg, J. Kolligan, New Haven 1990, s. 289-303.

regulacyjnej<sup>33</sup>. W teorii ukierunkowań regulacyjnych autor rozróżnia dwie odrębne strategie (systemy) samoregulacji: promocyjne i prewencyjne ukierunkowanie regulacyjne. Pierwsza związana jest z „orientacją idealistyczną” jednostki, skupia się na ideałach, aspiracjach, osiągnięciach, druga związana jest z „orientacją powinnościową” jednostki, skupia się na zobowiązaniach, poczuciu odpowiedzialności, poczuciu bezpieczeństwa. Ja idealne jest standardem Ja, który rozwija się w wyniku doświadczania obecności lub braku stanów pozytywnych, a ja powinnościowe – w wyniku doświadczania obecności lub braku stanów negatywnych<sup>34</sup>. Teoria ta mówi więc, że procesy samoregulacji przebiegają inaczej, jeśli inne potrzeby mają być zaspokojone; promocyjne ukierunkowanie regulacyjne jest odpowiedzialne za zaspokajanie potrzeb wzrostu (*nurturance needs*), a prewencyjne ukierunkowanie regulacyjne jest odpowiedzialne za zaspokajanie potrzeb bezpieczeństwa (*security needs*)<sup>35</sup>. Okazuje się, że ta sama sytuacja społeczna może być dla osób z ukierunkowaniem promocyjnym źródłem szczęścia lub rozczarowania, dla osób z ukierunkowaniem prewencyjnym – spokoju lub lęku<sup>36</sup>. Oba ukierunkowania nie leżą na przeciwległych krańcach jednego kontinuum, ale są dwoma odrębnymi systemami samoregulacji; możliwa jest aktywacja jednego systemu, żadnego lub obu równocześnie (wówczas dominacja jakiegось ukierunkowania może być zmienną osobowościową oraz sytuacyjną)<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob. E.T. Higgins, *Making a good decision: Value from fit*, „American Psychologist” 2000, nr 55, s. 1217-1230; E.T. Higgins, *How self-regulation creates distinct values. The case of promotion and prevention decision making*, „Journal of Consumer Psychology” 2002, nr 12, s. 177-191.

<sup>34</sup> Zob. E.T. Higgins, *Continuities and discontinuities in self-regulatory and self-evaluative processes: A developmental theory relating self and affect*, „Journal of Personality” 1989, nr 57, s. 407-444.

<sup>35</sup> Zob. E.T. Higgins, *Beyond pleasure and pain*, „American Psychologist” 1997, nr 52, s. 1287-1288.

<sup>36</sup> Zob. J. Shah, E.T. Higgins, *Regulatory concerns and appraisal efficiency: The general impact of promotion and prevention*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2001, nr 80, s. 693-705.

<sup>37</sup> Zob. E.T. Higgins, *How self-regulation creates distinct values*, dz. cyt., s. 184-187.

Higgins uzupełnił teorię ukierunkowań regulacyjnych o jeszcze jeden ważny element: otóż gdy jednostka osiąga cel zgodnie z jej ukierunkowaniem regulacyjnym, mówimy o zgodności regulacyjnej (*regulatory fit*)<sup>38</sup>. Oznacza to, że jednostka w realizacji celu może stosować strategię gorliwości (*eagerness means*) lub strategię czujności (*vigilance means*). Pierwsza jest związana bardziej z orientacją na osiągnięcia (stąd podejmowanie ryzyka), druga z orientacją na odpowiedzialne wypełnianie powinności (stąd zachowanie zachowawcze). Istnieje naturalna zgodność między promocyjnym ukierunkowaniem regulacyjnym i metodą gorliwości oraz między prewencyjnym ukierunkowaniem regulacyjnym i metodą czujności. O zgodności regulacyjnej można mówić, gdy jednostka stosuje odpowiednią, dopasowaną metodę działania. Zmienna zgodności regulacyjnej wpływa na emocje związane z realizacją zadania. Z badań<sup>39</sup> wynika, że uczucia, jakich jednostka spodziewa się doświadczyć po dokonaniu wyboru, są bardziej intensywne, jeśli sposób dokonania wyboru odznacza się większą zgodnością regulacyjną. Ludzie przypisują też większą wartość obiektom, które wybrali z większą zgodnością regulacyjną<sup>40</sup>.

Czy teoria Higginsa zawsze się sprawdza? Istnieje wiele badań, które nie potwierdzają teorii rozbieżności Ja, zwłaszcza w tej jej części, w której autor stawia tezę, iż (1) rozbieżność między Ja realnym i Ja idealnym wiąże się z podatnością na doświadczenie emocji depresyjnych, ale nie lękowych, i (2) rozbieżność między Ja realnym a Ja powinnościowym wiąże się z podatnością na doświadczenie emocji lękowych, ale nie depresyjnych<sup>41</sup>. Dlatego Bąk uważa, że przesunięcie

---

<sup>38</sup> Zob. E.T. Higgins, *Value form hedonic experience and engagement*, "Psychological Review" 2006, nr 113, s. 439-460.

<sup>39</sup> Zob. L.C. Idson, N. Liberman, E.T. Higgins, *Distinguishing gains from nonlosses and losses from nongains: A regulatory focus perspective on hedonic intensity*, "Journal of Experimental Social Psychology" 2000, nr 36, s. 252-274.

<sup>40</sup> Zob. E.T. Higgins i in., *Transfer of value from fit*, "Journal of Personality and Social Psychology" 2003, nr 84, s. 1145-1149.

<sup>41</sup> Zob. W. Bąk, *Struktura system Ja a nasilenie lęku egzystencjalnego*, „Studia z psychologii KUL” 2003, nr 11, s. 144-149; W. Bąk, *Emocjonalne korelaty rozbieżności JA*

akcentu z relacji między strukturą Ja i emocjami w kierunku szerzej rozumianej samoregulacji pomogło uwolnić teorię Higginsa od najsłabszego jej ogniwa, jakim jest silne podkreślanie specyficznego charakteru powiązań między rozbieżnościami Ja i emocjami. To pozwala stawiać więcej hipotez i stosować ją w szerszej skali<sup>42</sup>.

### 3. Obraz siebie a programy duszpasterskie

Program duszpasterski jest strategią realizowania między innymi formacji chrześcijańskiej w ramach określonej wspólnoty eklezjalnej. Zazwyczaj stanowi on dość idealistyczną wizję takiej pracy, nie opierając się wcześniej na rozeznaniu sytuacji danej wspólnoty czy diagnozie potrzeb (a także możliwości osobowościowych) adresatów. Tę rozbieżność można uznać za predykat niepowodzeń pastoralnych czy odczucia rozczarowania zarówno ze strony adresatów, jak i formatorów czy duszpasterzy. Programy takie rzadko uwzględniają tę okoliczność, nie są bowiem dedykowane dla konkretnej grupy, lecz każdej grupie eklezjalnej. Teoria rozbieżności ja Higginsa stanowi tu ważne unaocznienie tej prawdy, mimo że skupia się na sytuacji jednostki.

Rozważmy konkretny przykład tzw. rozmowy duszpasterskiej, która stanowi część każdego programu duszpasterskiego, choć rzadko

---

– *badania inspirowane teorią E.T. Higginsa*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo” 2005, nr 2, s. 27-39; M.A. Bruch, K.M. Rivet, H.J. Laurenti, *Type of self-discrepancy and relationships to components of the tripartite model of emotional distress*, “Personality and Individual Differences” 2000, nr 29, s. 37-44; R.H. Gramzow, C. Sedikides, A.T. Panter, C.A. Insko, *Aspects of self-regulation and self-structure as predictors of perceived emotional distress*, “Personality and Social Psychology Bulletin” 2000, nr 26, s. 188-205; J.P. Tangney, P.M. Niedenthal, M.V. Covert, D.H. Barlow, *Are shame and guilt related to distinct self-discrepancies? A test of Higgins’s (1987) hypotheses*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1987, nr 75, s. 256-268; M. Weilage, D.A. Hope, *Self-discrepancy in social phobia and dysthymia*, “Cognitive Therapy and Research” 1999, nr 23, s. 637-650; M. Młynarczyk, *Ja idealne vs Ja powinnościowe. Analiza emocjonalnych konsekwencji rozbieżności w systemie „Ja” na podstawie teorii autoregulacji E.T. Higginsa*, „Studia z psychologii w KUL” 2006, nr 13, s. 189-206.

<sup>42</sup> Zob. W. Bąk, *Teoria ukierunkowań regulacyjnych E. Tory Higginsa*, „Roczniki Psychologiczne” 2008, nr 11, s. 7-37.

o tym się wspomina; tymczasem ludzie odbierają czy to kazanie, czy włączenie w przygotowanie do przyjęcia sakramentów (sami lub jako rodzice) bardzo osobiście. Postulowane w ostatnich dokumentach Kościoła towarzyszenie duchowe wciąż napotyka na problemy związane ze słabym przygotowaniem do tej funkcji w Kościele, ale i sami wierni nie rozumieją znaczenia tej formy duszpasterstwa. Wsparcie udzielane człowiekowi poprzez rozmowę, towarzyszenie czy proces wtajemniczenia w wiarę (dojrzałą wiarę, pogłębienie świadomości chrztu) wymaga zgody na niełatwy wgląd we własne serce, zarówno w to, co pozytywne, jak i to, co negatywne. Podobne pogłębione spojrzenie jest istotą rozwoju wspólnoty. Duża (nierozpoznana) rozbieżność między ja idealnym a ja realnym sprawia, że praca duszpasterska ma miejsce w warunkach pewnej abstrakcji, co w żaden sposób nie może doprowadzić do „poznania prawdy”. Co więcej, silne u osób religijnych ja powinnościowe (umacniane autorytatywnym nauczaniem Kościoła) wprowadza w relacje międzysobowe, a tym samym w całość życia wspólnoty, spore napięcie, które przeradza się nierzadko w konflikty, roszczenia czy frustracje. Postawa autentyczna wynika nie tylko z pragnienia utożsamienia się z ja realnym, ale przede wszystkim z uznania złożoności ja, to znaczy świadomości jakości rozbieżności w relacjach w „wewnętrznej rodzinie”. Naturalną tendencją jest jednak upodabnianie się do ja idealnego (tworzenie wizerunku siebie takim, jakim chciałbym być) albo do ja powinnościowego (dążenie do ideału ukazanego przez autorytet bez jego autentycznego uewnętrznienia). Rodzi to sytuację, w której – odnosząc się wprost do teorii Higginsa – mamy do czynienia z powstaniem różnego rodzaju wzorców negatywnych doświadczeń emocjonalnych (w zależności od rodzaju niespójności w przekonaniach na swój temat powstaje inny konstrukt poznawczy, mający wpływ na sposób postrzegania siebie oraz innych). W związku z tymi niespójnościami i rozbieżnościami w obrazie siebie – nierozpoznanymi przez nikogo – podjęcie pracy formacyjnej czy rozwijanie własnej wiary w ramach jakiegoś programu duszpasterskiego napotyka na poważne przeszkody, co ujawnia się w doświadczaniu przykrych emocji, najczęściej przyczyniających się do zachowań ucieczkowych, sytuacji konfliktowych czy lękowych

(nerwica eklezjogenna)<sup>43</sup>. Konsekwencją takiego odgórnie narzuconego, umieszczonego w ideale („bądźcie doskonali”) celu formacji może być na przykład dewocja, faryzeizm albo – odwrotnie – bycie „sympatykiem” zamiast zaangażowanym w rozwój dojrzałej wiary i dojrzałej wspólnoty chrześcijaninem. Struktura Ja bowiem niektórych osób sprawia, że czują się sfrustrowani, gdy muszą przyznać, że wcale nie są takimi ludźmi, jakimi sami chcieliby być lub takimi, jakich od niech się oczekuje. Ponadto, na co wskazuje współczesna kultura indywidualizmu, jeśli zachęca się każdego do podejmowania własnej drogi rozwoju, wcześniej czy później pojawia się dysonans poznawczy związany z rozdźwiękiem między osobistymi potrzebami czy specyfiką powołania a ideałami wspólnoty czy zapisami znajdującymi się w danych częściach programu duszpasterskiego. Powtórzmy, rozbieżność między Ja realnym i Ja idealnym, formułowanym z własnej perspektywy, wywołuje niezadowolenie, popychając na przykład do działań unikowych lub uciezkowych; rozbieżność Ja realnego z Ja idealnym, formułowanym z perspektywy programu duszpasterskiego, może wywołać uczucia nieadekwatności czy prowadzić do niskiego poczucia wartości; rozbieżność Ja realnego z Ja powinnościowym, formułowanym z perspektywy programu duszpasterskiego, skutkuje najczęściej poczuciem zagrożenia i uraza; rozbieżność Ja realnego z Ja powinnościowym, formułowanym z własnej perspektywy, prowadzi natomiast do poczucia winy, a nawet pogardy względem siebie<sup>44</sup>. Ponadto w sytuacji dużej rozbieżności między Ja idealnym a Ja powinnościowym, czyli między konkurującymi ze sobą w procesach samoregulacji lub samooceny standardami Ja, bardzo często pojawia się poczucie niepewności i zagubienia.

Konkludując, rozbieżność między tym, jak wierny postrzega samego siebie a wyobrażeniem, jak inni go postrzegają i jaki nie

---

<sup>43</sup> Zob. A. Molenda, *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Kraków 2005.

<sup>44</sup> Na przykład w sytuacji skrupulantów czy perfekcjonistów rozbieżność ta przybiera postać ogromnych, wyniszczających wyrzutów sumienia. Zob. M. Glaza, *Zaburzenia lękowe w kontekście duszpasterskim*, „Studia Pelplińskie 2018, nr 52, s. 141-155.

jest w odniesieniu do wizji zawartej w programach duszpasterskich (rozbieżność między dwoma perspektywami Ja), prowadzi do sytuacji jakiejś zależności, czyli pogłębia niedojrzałość zamiast umożliwiać rozwój. Co więcej, taka sytuacja sprawia, że chrześcijanin traci kontrolę nad tym rozwojem, powierzając go innym (np. liderowi wspólnoty) lub wyobrażonym standardom, na jakie zwraca się uwagę w programie duszpasterskim. Podobnie duszpasterz (katecheta), nie rozumiejąc struktury własnego Ja (mając niedojrzały obraz siebie), może wcielić się w rolę nieomylnego znawcy człowieka, pogłębiając własną i cudzą neurotyczność. Akceptacja własnej niedoskonałości (do czego namawiał przecież św. Paweł) wymaga uświadomienia sobie tej rozbieżności oraz procesów regulacyjnych, które stają się nieefektywnym sposobem rozwiązywania własnych problemów, bazującym na niedojrzałym obrazie siebie. Mówiąc wprost, programy duszpasterskie mogą utwierdzać fałszywe Ja. Dopiero wysoki stopień autentyczności daje gwarancję, że obiektywne treści związane z formacją chrześcijańską mają szansę prawidłowo oddziaływać na odbiorców.

Nie oznacza to oczywiście, że program duszpasterski jest zły, ale rodzi wyzwanie dla twórców programów duszpasterskich – i to jest postulat: należy uwzględnić w poszczególnych częściach opracowywanego dokumentu obecność osób/wspólnot na różnym etapie drogi chrześcijańskiej. Konkretnie mówiąc, za niezbędny w projektowaniu programu należy uznać etap rozeznania w zakresie sytuacji i potrzeb osób, do których jest kierowana propozycja formacji oraz różnicowania programu w zależności od etapu wtajemniczenia chrześcijan<sup>45</sup>. Należy przede wszystkim pamiętać, że Kościół pod każdym względem jest przestrzenią umożliwiającą autentyczne przeżywanie relacji z Bogiem i członkami wspólnot eklezjalnych. Oznacza to troskę o to, by dzieło ewangelizacji (na każdym etapie) nie pogłębiało niedojrzałego obrazu siebie oraz fałszywego postrzegania celów oddziaływania pastoralnego<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Zob. DOK.

<sup>46</sup> Zob. R. Hajduk, *Elementy psychologii pastoralnej*, Tuchów 1996, s. 42-43.

\* \* \*

Tym, co tworzy (buduje, chroni, rozwija) wspólnotę, jest zaufanie. Zbyt przedmiotowe podejście, jakie może wynikać z prób „wdrażania” programu duszpasterskiego jako zalecenia tych, którzy sprawują władzę w Kościele, prowadzi nie tylko do osłabienia więzi międzyludzkich, ale buduje te więzi w oparciu o neurotyczne wzorce. Kryzys związany z pedofilią w Kościele pokazał, że żaden program duszpasterski nie ochroni słabych i niedojrzałych, jeśli realizować go będą również niedojrzali i poranieni formatorzy (niezdający sobie z tego sprawy, jednak ich przełożeni powinni posiadać tę świadomość)<sup>47</sup>. Obraz samego siebie (i jego wewnętrzna struktura) – tym bardziej, jeśli uwzględnimy jego związek z obrazem Boga – jest kluczowym elementem w rozwoju osobowym człowieka, toteż w większym stopniu powinien być obecny w świadomości zarówno tych, którzy tworzą sam program, jak i tych, którzy go realizują<sup>48</sup>.

### Streszczenie

Bardzo ważna jest świadomość, że każda interakcja międzyludzka implikuje – patrząc z perspektywy religijnej – obecność dwóch poziomów komunikacji: psychologicznej, która jest uwarunkowana określonymi cechami osobowości, i nadprzyrodzonej (perspektywa wiary), która pozostaje dziełem Boga i tajemnicą Jego miłości. W artykule Autor skupia się na pierwszym elemencie, podkreślając wagę obrazu siebie, jaki dana osoba posiada (lub nie). Aby zilustrować problem, przywołuje koncepcję Tory Higginsa, na podstawie której próbuje wskazać kilka postulatów duszpasterskich. Teoria Higginsa pozwala mu pokazać, jak złożony i różnorodny jest obraz siebie i że ten fakt powinien znaleźć odzwierciedlenie w programach duszpasterskich.

---

<sup>47</sup> W kontekście fenomenologicznym, zob. A. Wesołowska, *Fenomenologia i Agatologia*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra” 2015, nr 13-14, s. 81-88.

<sup>48</sup> Zob. S. Bukalski, *Psychologiczne aspekty rozmowy duszpasterskiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 129.



### Summary

It seems important to be aware that any interpersonal interaction implies – looking from a religious perspective – the presence of two levels of communication: psychological, which is conditioned by specific personality traits, and supernatural (faith perspective), which remains the work of God and the secret of His love. In this article, the Author focuses on the first element, emphasizing the importance of the self-image that a given person has (or does not have). To illustrate the problem, he invokes the concept of Tory Higgins, on the basis of which he tries to indicate several pastoral postulates. Higgins' theory allows him to show how complex and varied is self-image and what is its meaning on pastoral programs.

**Słowa kluczowe:** obraz siebie, duszpasterstwo, program duszpasterski, E.T. Higgins

**Keywords:** self-image, pastoral care, pastoral program, E.T. Higgins

### Bibliografia

- Baumeister R.F., Vohs K. D., *Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation*, "Social and Personality Psychology Compass", 2007, nr 1, s. 1-14.
- Bąk W., *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności Ja*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr 45, s. 39-55.
- Bąk W., *Struktura system Ja a nasilenie lęku egzystencjalnego*, „Studia z psychologii KUL” 2003, nr 11, s. 137-156.
- Bąk W., *Emocjonalne korelaty rozbieżności JA – badania inspirowane teorią E.T. Higginsa*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo” 2005, nr 2, s. 27-39.
- Bąk W., *Teoria ukierunkowań regulacyjnych E. Tory Higginsa*, „Roczniki Psychologiczne” 2008, nr 11, s. 7-37.
- Boldero J., Francis J., *Goals, standards, and the self: References values serving different functions*, “Personality and Social Psychology Review” 2002, nr 6, s. 232-241.
- Bruch M.A., Rivet K. M., Laurenti H. J., *Type of self-discrepancy and relationships to components of the tripartite model of emotional distress*, “Personality and Individual Differences” 2000, nr 29, s. 37-44.
- Bukalski S., *Psychologiczne aspekty rozmowy duszpasterskiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 119-130.
- Bukalski S., *Związek obrazu Boga z obrazem własnego ojca: psychologiczne uwarunkowania*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2009, nr 1, s. 57-78.

- Cantor N., Kihlstrom J.F., *Personality and social intelligence*, New York 1986.
- Carver C.S., Scheier M.F., *On the self-regulation of behavior*, New York 1998.
- Duval T.S., Wicklund R.A., *A theory of objective self-awareness*, New York 1972.
- Fiske S.T., Taylor S.E., *Social cognition*, New York 1991.
- Frielingsdor K.F., *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przewyciężanie*, Kraków 1997.
- Glaza M., *zaburzenia lękowe w kontekście duszpasterskim*, „Studia Pelplińskie” 2018, nr 52, s. 141-155.
- Gramzow R.H., Sedikides C., Panter A.T., Insko C.A., *Aspects of self-regulation and self-structure as predictors of perceived emotional distress*, “Personality and Social Psychology Bulletin” 2000, nr 26, s. 188-205.
- Grant H., Dweck C.S., *A goal analysis of personality and personality coherence*, w: *The coherence of personality: Social-cognitive bases of consistency, variability, and organization*, red. W.D. Cervone, Y. Shoda, New York 1999, s. 345-371.
- Hajduk R., *Elementy psychologii pastoralnej*, Tuchów 1996.
- Hermans H.J.M., *The dialogical self as a society of mind*, “Theory and Psychology” 2002, nr 12, s. 147-160.
- Higgins E.T., *Self-discrepancy: A theory relating self and affect*, “Psychological Review” 1987, nr 94, s. 319-340.
- Higgins E.T., *Continuities and discontinuities in self-regulatory and self-evaluative processes: A developmental theory relating self and affect*, “Journal of Personality” 1989, nr 57, s. 407-444.
- Higgins E.T., *Personality, social psychology, and person-situation relations: Standards activation as a common language*, w: *Handbook of personality. Theory and research*, red. L.A. Pervin, New York-London 1990, s. 301-338.
- Higgins E.T., *The “self digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1996, nr 71, s. 1062-1083.
- Higgins E.T., *Beyond pleasure and pain*, “American Psychologist” 1997, nr 52, s. 1280-1300.
- Higgins E.T., *When do self-discrepancies have specific relations to emotions? The second-generation question of Tangney, Niedenthal, Covert and Barlow (1998)*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1999, nr 77, s. 1313-1317.
- Higgins E.T., *Making a good decision: Value from fit*, “American Psychologist” 2000, nr 55, s. 1217-1230.

- Higgins E.T., *How self-regulation creates distinct values. The case of promotion and prevention decision making*, "Journal of Consumer Psychology" 2002, nr 12, s. 177-191.
- Higgins E.T., *Value form hedonic experience and engagement*, "Psychological Review" 2006, nr 113, s. 439-460.
- Higgins E.T., Klein R., Strauman T., *Self-concept discrepancy theory: A psychological model for distinguishing among different aspects of depression and anxiety*, "Social Cognition" 1985, nr 3, s. 51-76.
- Higgins E.T., Shah J., Friedman R., *Emotional responses to goal attainment. Strength of regulatory focus as moderator*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1997, nr 72, s. 515-525.
- Higgins E.T., Idson L. C., Freitas A. L., Spiegel S., Molden, D. C., *Transfer of value from fit*, "Journal of Personality and Social Psychology" 2003, nr 84, s. 1140-1153.
- Hoyle R.H., Sherrill M.R., *Future orientation in the self-system: Possible selves, self-regulation, and behavior*, "Journal of Personality" 2006, nr 74, s. 1673-1696.
- Idson L.C., Liberman N., Higgins E. T., *Distinguishing gains from nonlosses and losses from nongains: A regulatory focus perspective on hedonic intensity*, "Journal of Experimental Social Psychology" 2000, nr 36, s. 252-274.
- Kamiński R., Tomkiewicz A., *Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1986, nr 6, s. 117-134.
- Kuczkowski S., *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.
- Kunda Z., *The case for motivated reasoning*, "Psychological Bulletin" 1990, nr 108, s. 480-498.
- Linville P.W., *Self-complexity as a cognitive buffer against stress-related illness and depression*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1987, nr 52, s. 663-676.
- Markus H., *Self-schemata and processing information about the self*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1977, nr 35, s. 63-78.
- Markus H., Wurf E., *The dynamic self-concept: A social psychological perspective*, "Annual Review of Psychology" 1987, nr 38, s. 299-337.
- Młynarczyk M., *Ja idealne vs Ja powinnościowe. Analiza emocjonalnych konsekwencji rozbieżności w systemie „Ja” na podstawie teorii autoregulacji E.T. Higginsa*, „Studia z psychologii w KUL” 2006, nr 13, s. 189-206.
- Molenda A., *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Kraków 2005.
- Moretti M.M., Higgins E.T., *The development of self-system vulnerabilities: Social and cognitive factors in developmental psychopathology*,

w: *Competence considered*, red. R.J. Sternberg, J. Kolligan, New Haven 1990, s. 286-314.

Piaget J., *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa 2006.

Shah J., Higgins E.T., *Regulatory concerns and appraisal efficiency: The general impact of promotion and prevention*, "Journal of Personality and Social Psychology" 2001, nr 80, s. 693-705.

Tangney J.P., Niedenthal P.M., Covert M.V., Barlow D.H., *Are shame and guilt related to distinct self-discrepancies? A test of Higgins's (1987) hypotheses*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1987, nr 75, s. 256-268.

Weilage M., Hope D.A., *Self-discrepancy in social phobia and dysthymia*, "Cognitive Therapy and Research" 1999, nr 23, s. 637-650.

Wesołowska A., *Fenomenologia i Agatologia*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra” 2015, nr 13-14, s. 81-88.

## **Biogram**

**Ks. Dariusz Kurzydło** – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej; prof. ucz. UKSW; dr hab teolog-katechetyk; psycholog; poszukiwania naukowe skupia na zagadnieniu dorastania człowieka w warunkach współczesnego kryzysu tożsamościowego; autor książek: *Katecheza dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła* (2003); *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży* (2015); *Pedagogia przejścia. Wprowadzenie do metodologii katechetyki skoncentrowanej na dorastaniu* (2020). E-mail: d.kurzydlo@uksw.edu.pl

ANNA BĄK

## KOMUNIA ŚW.: „DO UST” CZY „NA RĘKĘ”? ARTYKUŁ DYSKUSYJNY

*Holy Communion: „Into the mouth” or „on the hand”?* Discussion article.

Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* wzywa cały Lud Boży do odczytywania znaków czasu<sup>1</sup>. Jednym ze współczesnych znaków czasu jest pandemia Covid-19, która objęła swym zasięgiem cały świat, mając wpływ na wszystkie sfery życia. Skutkiem tego jest lęk wielu osób doświadczających niepokoju dotyczących swojej przyszłości. Pandemia w znaczny sposób wpływa też na przeżywanie życia w przestrzeni duchowo-religijnej. Wprowadzona kwarantanna narodowa, związana z dystansem społecznym, wpłynęła i wpływa na kształtowanie nowej rzeczywistości życia religijnego w Polsce. Jej wyrazem były, szokujące dla wielu wiernych, zamknięte kościoły, msze święte transmitowane przez środki społecznego przekazu i ograniczone dystansem społecznym możliwości oddziaływania ewangelizacyjnego, tak bardzo sprzeczne z posłannictwem misyjnym chrześcijaństwa.

Wobec wymogów reżimu sanitarnego poszczególni biskupi, jak i Komisja KEP ds. Kultu Bożego i Sakramentów zalecają przyjmowanie Komunii Świętej na rękę, która to praktyka jest powszechnie stosowana na całym świecie. Spotka się to z różnymi reakcjami wiernych, wywołując wielorakie dyskusje w przestrzeni rodzinnej, społecznej

---

<sup>1</sup> II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, nr 4, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kościele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (dostęp 27.09.2020).

i medialnej. Pojawiają się głosy pozytywne, chwalcące wspomniane zalecenie przyjmowania Komunii Świętej na rękę, jako bardziej bezpieczne, właściwie odpowiadające wymogom reżimu sanitarnego. Pojawiają się też głosy krytykujące takie podejście podkreślające, że głoszone pod pretekstem pandemii przyzwolenie na taką formę przyjmowania Komunii Świętej prowadzi, co ma miejsce na Zachodzie Europy, *do utraty wiary w realną obecność Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie oraz licznych nadużyć i profanacji*<sup>2</sup>. Tego typu poglądy są głoszone na przykład przez tradycjonalistyczne Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Księdza Piotra Skargi. Zorganizowało ono akcję *STOP Komunii świętej na rękę*. W jej ramach była szeroko kolportowana broszura *W tej Hostyi jest Bóg żywy*, zawierająca omówienie powodów, dla których podawanie Komunii Świętej na rękę jest niebezpieczne i nieuzasadnione ze względów religijnych oraz sanitarnych. W wielkich miastach wywieszono też banery ukazujące Hostię spoczywającą w brudnych i zakrwawionych rękach<sup>3</sup>.

Autor biorąc pod uwagę toczącą się dyskusję, pragnie podjąć kwestię form przyjmowania Komunii Świętej, biorąc pod uwagę argumenty uwzględniające zarówno praktykę historyczną (1), jak też wskazania Magisterium Kościoła współczesnego (2). Zwieńczeniem tej refleksji będzie wskazanie wybranych kierunków działań Kościoła na przyszłość (3).

## 1. Formy przyjmowania Komunii Świętej w historii

W kontekście prowadzonych rozważań warto przywołać słynne powiedzenie Cycerona *Historia magistra vitae est*. Sięgając do tej najlepszej nauczycielki, autor pragnie ukazać w jakiej formie przyjmowano Komunię Świętą na przestrzeni wieków. Sięgnięcie do historii może nam dostarczyć ważnych argumentów w prowadzonej dyskusji.

---

<sup>2</sup> Komunikat prasowy Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. Księdza Piotra Skargi z 1 X 2020 r. w sprawie rozpoczęcia akcji informacyjnej „STOP Komunii Świętej na rękę!”, [http://www. „STOP Komunii Świętej na rękę!”](http://www.„STOP Komunii Świętej na rękę!). Ruszyła kampania w obronie czci Najświętszego Sakramentu – Stowarzyszenie RKW (dostęp 1.10.2020).

<sup>3</sup> Tamże.

Trzeba zatem zauważyć różnorodność sposobów przyjmowania Komunii Świętej w dziejach Kościoła. Nigdy nie było jednolitego sposobu jej przyjmowania, nawet w obrębie jednego obrządku, także na Zachodzie. Zmieniały się natomiast przepisy regulujące te kwestie<sup>4</sup>.

Pierwsza Komunia Święta w dziejach świata podczas ustanowienia Eucharystii przez Jezusa Chrystusa odbyła się w Wieczerniku w pozycji półleżącej, na miękkich sofach. Polegała ona na podawaniu przez Mistrza apostołom Jego Ciała i Krwi do ich rąk<sup>5</sup>. Podobnie przyjmowano ją po zmartwychwstaniu Jezusa, kiedy uczniowie spotykali się na modlitwie i *łamaniu chleba*. Ten sposób przyjmowania Komunii Świętej był praktykowany przez wiele wieków zarówno w Kościele na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Należy jednak zaznaczyć, że dzieciom i chorym podawano ją do ust<sup>6</sup>.

O zwyczaju udzielania Komunii na rękę pisali między innymi: Klemens Aleksandryjski, Dionizy z Aleksandrii, Piotr Aleksandryjski, Afrahat, Kyrillons, Jan Chryzostom, Teodor z Cyru, Nares z Edessy, Tertulian, Cyprian, Augustyn, Quovult z Kartaginy, papież Korneliusz, św. Ambroży, Gaudencjusz z Brescii, Piotr Chryzolog z Rawnenny, Cezary z Arles i Grzegorz z Tours. Wspomnieć należy także o wzmiankach na ten temat, które znajdują się w dokumentach synodów z Sarragossy (380) i Toledo (400). Powyższa lista jest niepełna, ale u wszystkich przywołanych autorów można spotkać wzmianki mówiące o przyjmowaniu Komunii Świętej na rękę<sup>7</sup>.

Najczęściej przywoływanym świadectwem mówiącym o przyjmowaniu Komunii Świętej właśnie w ten sposób, czyli na dłoń, jest fragment homilii mistagogicznej biskupa Kartaginy, św. Cypriana (313-386): *Pójdź dalej. Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj*

<sup>4</sup> H. Sobeczko, *Komunia święta na rękę. Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, [https://vademecumliturgiczne.pl//2016/10/18/komunia-swiate-na-reke-podstawy-histeryczne-i-teologiczno-pastoralne/#identyfier\\_4\\_1104](https://vademecumliturgiczne.pl//2016/10/18/komunia-swiate-na-reke-podstawy-histeryczne-i-teologiczno-pastoralne/#identyfier_4_1104) (dostęp 1.10.2020).

<sup>5</sup> T. Szałanda, *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła. Zarys problematyki*, [https://www.academia.edu/42795819/Sposoby\\_przyjmowania\\_komunii\\_w\\_tradycji\\_Ko%C5%9Bcio%C5%82a](https://www.academia.edu/42795819/Sposoby_przyjmowania_komunii_w_tradycji_Ko%C5%9Bcio%C5%82a) (dostęp 4.10.2020).

<sup>6</sup> B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, Kraków 2005, s. 16.

<sup>7</sup> Tamże, s. 17.

palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz „Amen”. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił. To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakby części twych członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z największą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej, zatem powinieneś uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni<sup>8</sup>. Św. Cyryl Jerozolimski (315-386) i Jan Chryzostom (349-407), nawiązując do tego, co pisał św. Cyprian, zalecali przygotowane ręce traktować jako *królewski tron dla Chrystusa*<sup>9</sup>. Z kolei św. Jan Damasceński (676-749), podkreślał, że ręce mają tworzyć krzyż, ponieważ przyjmujemy Jezusa ukrzyżowanego<sup>10</sup>.

W wielu źródłach znajdują się wzmianki dotyczące tego, że trzeba przyjmować Komunię Świętą *czystymi rękami*, odnosząc to do czystości serca, apelując jednocześnie o ich umycie. Czyniono to albo w domu, albo też w specjalnych naczyniach z wodą, ustawionych przy wejściu do kościoła (tzw. *kantorus* w atrium bazylik, źródła z płynącą wodą). Podkreślano też, że czyste ręce i serca muszą być przygotowane na przyjęcie Pana, zwracając uwagę na to, aby *ta sama ręka* nie składała ofiar bożkom<sup>11</sup>.

Przyjmowaniu Komunii Świętej na dłoń towarzyszyły różne zwyczaje. Warto tutaj przywołać zwyczaj okrywania rąk przez kobiety tzw. *dominicale*, czyli specjalną płócienną chustę (welonem). Nakaz udzielania Komunii Świętej kobietom nie bezpośrednio na rękę, ale na chustę, przez którą miały ją sobie wkładać do ust, pojawił się na synodzie w Auxerre (561-605). O tego typu praktyce pisał Cezary

---

<sup>8</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna* piąta, 21, w: *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973, s. 322; cyt. za: B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, dz. cyt., s. 17.

<sup>9</sup> T. Szałanda, *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła. Zarys problematyki* dz. cyt.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, dz. cyt., s. 18.



z Arles (470-542)<sup>12</sup>. Szukając źródeł tego zwyczaju należy przywołać staroperski ceremoniał dworski. Obejmował on także zwyczaj stania przed władcą z odkrytymi materiałami rękami. Każdy poddany podając coś lub przyjmując od władcy, miał ręce zakryte, tzw. *velatis monibus*. Po 313 roku ten ceremoniał został przyjęty przez chrześcijan mieszkających w Grecji i Imperium Rzymskim, co właśnie sprawiło, że Komunię Świętą przyjmowano na rękę nakrytą sukniem lub płótnem<sup>13</sup>. Oprócz *dominicale* praktykowano też zwyczaj dotykania Hostią niektórych organów zmysłów, co było wyrazem wielkiej wiary w realną obecność Chrystusa. Zazwyczaj były to pocałunki Hostii przed spożyciem, co miało miejsce w Syrii, jak też dotykanie nią oczu, warg i czoła<sup>14</sup>. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie tylko przyjmowano Komunię Świętą na dłoń, ale zanoszono ją również chorym, bądź przechowywano „dla siebie”, aby móc ją przyjąć w czasie, kiedy nie będzie możliwy udział w Eucharystii. Znane są także przypadki zabierania Komunii Świętej w podróż statkiem<sup>15</sup>.

Powszechna praktyka przyjmowania Komunii Świętej na rękę istniała w Kościele Wschodnim do połowy VII wieku, w Kościele Zachodnim do końca VIII wieku. Od tego czasu zaczyna ona ulegać zmianie, co trwało do XIII wieku. Na przykład w aktach synodu z Cordoue (839) czytamy, że wiernym należy udzielać Komunii do ust. Podobne zalecenie znajduje się w aktach synodu w Rouen (878), jak też w tekście kolekcji kanonicznej *Librii de synodalibus cousis*, skomponowanej w Trewirze około 906 roku przez opata Region z Prüm<sup>16</sup>.

Warto postawić pytanie o przyczyny zaistniałych zmian. Po ustaniu prześladowań i zrównaniu chrześcijaństwa z kultami pogańskimi Kościół znalazł się w nowych warunkach. Z jednej strony rozwijało się bogactwo sprawowanej liturgii we wspaniałych bazylikach,

<sup>12</sup> T. Szałanda, *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła. Zarys problematyki*, dz. cyt.

<sup>13</sup> B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>14</sup> Tamże, s. 19.

<sup>15</sup> T. Szałanda, *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła. Zarys problematyki*, dz. cyt.

<sup>16</sup> B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, dz. cyt., s. 20-21.

a z drugiej strony mało jej zrozumienie. Trzeba zauważyć, że do wspólnoty Kościoła wchodziły powierzchownie nawrócone narody (ludy frankońskie i germańskie), co miało wpływ na obniżenie poziomu życia religijnego i moralnego wiernych<sup>17</sup>. Aby przeciwdziałać różnym nadużyciom i przypadkom świętokradztwa, udzielano jej do ust. Do innych przyczyn należy zaliczyć „klerykalizację” liturgii i odsuwanie świeckich na dalszy plan. Trzeba podkreślić, że w wiekach od VIII do IX nastąpiło prawie całkowite wyłączenie ich z celebracji. Widoczny był zanik procesji z darami, modlitwy powszechnej, cicho odmawiano modlitwy eucharystyczne. Znikła też praktyka częstej Komunii Świętej, gdyż wielu duszpasterzy odwodziło od jej przyjęcia. Nowy sposób jej udzielania – do ust – wydawał się bardziej stosowny do świętości tajemnicy Eucharystii<sup>18</sup>.

Szukając przyczyn zaniku udzielania Komunii Świętej na rękę trzeba także wspomnieć o niewłaściwym rozumieniu Eucharystii jako *mysterium tremendum*, do którego należy przystępować z lękiem. Można przypuszczać, że znaczną rolę w takim rozumieniu Eucharystii odegrały herezje ariańskie, gdyż obrona boskiej natury Chrystusa znalazła swoje odzwierciedlenie także w sposobie udzielania Komunii Świętej<sup>19</sup>. Warto też zauważyć inny, praktyczny powód udzielania Komunii Świętej do ust. Jest nim zastąpienie w XI wieku zwykłego chleba używanego podczas sprawowania Eucharystii z chleba niekwaszonego na małe hostie (komunikanty). Zaistniało wówczas niebezpieczeństwo ich przełamania<sup>20</sup>.

Podsumowując krótki przegląd historii praktyki przyjmowania Komunii Świętej w Kościele, należy zauważyć, że prawie do końca VIII wieku na Zachodzie, a do połowy VII wieku na Wschodzie przyjmowano ją na rękę. Z czasem, na skutek wielorakich przyczyn,

---

<sup>17</sup> H. Sobeczko, Komunia święta na rękę. *Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, dz. cyt.

<sup>18</sup> B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, dz. cyt., s. 21-22.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> T. Szałanda, *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła. Zarys problematyki*, dz. cyt.

zaczęto jej udzielać bezpośrednio do ust, który to proces trwał aż do końca lat 60. XX wieku.

## 2. Nauczanie Magisterium Kościoła współczesnego

Podjmując kwestię formy przyjmowania Komunii Świętej, trzeba nie tylko sięgnąć po opis historyczny tego zjawiska, ale także zapoznać się z dokumentami na ten temat Magisterium Kościoła powszechnego. Dla Polaków obowiązuje dodatkowo nauczanie Kościoła w Polsce. Należy przy tym z mocą podkreślić, że te ustalenia są wiążące dla każdego katolika mieszkającego w naszym kraju.

Nauczanie II Soboru Watykańskiego zawarte w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* zwraca uwagę na rolę wyposażenia wiernych do świadomego udziału w liturgii, co też ma wpływ na jej skuteczność zbawczą: *Dla osiągnięcia (...) pełnej skuteczności, wierni mają przystępować do liturgii z należyтым wyposażeniem duszy, myśli swoje uzgodnić ze słowami i tak współpracować z łaską niebieską, aby nie otrzymywali jej na darmo*<sup>21</sup>. Dokument apeluje do duszpasterzy, aby czuwali nad tym, *aby czynności liturgiczne odprawiano nie tylko ważne i godziwie, lecz także aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie*<sup>22</sup>.

Dokument soborowy podejmuje dalej kwestię wychowania liturgicznego i czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Konstytucja podkreślając, że *Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii*, apeluje do duszpasterzy, aby w swojej działalności pasterskiej dążyli *do osiągnięcia takiego udziału przez należyte urabianie wiernych*<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 11, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/139-konstytucja-o-liturgii-swietej-sacrosanctum-concilium.html> (dostęp 27.09.2020).

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, nr 14.

Ustawodawstwo Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim uznaje obydwie formy przyjmowania Komunii Świętej za godny sposób przyjmowania Eucharystii. Możliwość przyjmowania Komunii świętej na rękę umożliwiło opublikowanie w 1969 roku przez Kongregację ds. Kultu instrukcji *Memoriale Domini dotyczącej sposobu udzielania Komunii Świętej*<sup>24</sup>. Choć zaznacza się w niej, że należy zachować sposób udzielania Komunii Świętej do ust, gdyż opiera się on na tradycji wielu wieków i jest oznaką czci wiernych dla Eucharystii, to nie wyklucza się stosowania innej formy<sup>25</sup>. Instrukcja podkreśla, że jeżeli dana forma udzielania Komunii Świętej rozwinęła się już w jakimś kraju, to biskupi po przeprowadzonych konsultacjach, mogą zwrócić się do Stolicy Apostolskiej o zgodę na jej udzielanie<sup>26</sup>.

Kwestię udzielania Komunii Świętej na rękę podejmuje Jan Paweł II w liście apostolskim *Dominicae cenae* o tajemnicy i kulcie Eucharystii z 1980 roku. Pisząc o tym, że w niektórych krajach przyjęła się praktyka Komunii Świętej na rękę, którą postulowały poszczególne Konferencje Episkopatów i na ich wniosek zyskała ona zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej zauważa, że dały się jednak słyszeć głosy o rażących wypadkach nieposzanowania Najświętszych Postaci<sup>27</sup>. Szukając przyczyn takiej sytuacji papież nie tylko wskazuje na osoby bezpośrednio winne takiego postępowania, ale również na pasterzy Kościoła, którzy jakby mniej czuwali nad zachowaniem się wiernych względem Eucharystii<sup>28</sup>. Jan Paweł II zauważa też, że czasem nie bierze się pod uwagę wolnego wyboru tych, którzy mimo pozwolenia na udzielanie Komunii Świętej na rękę pragną przyjmować ją bezpośrednio do ust. Wspominając

---

<sup>24</sup> Kongregacja ds. Kultu, Instrukcja *Memoriale Domini* dotycząca sposobu udzielania Komunii Świętej, <http://vademecumliturgiczne.pl//2017/03/12/instrukcja-dotyczaca-sposobu-udzielania-komunii-swietej-memorale-domini/> www. (dostęp 1.10.2020).

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae* o tajemnicy i kulcie Eucharystii, Watykan 1980, nr 11, <https://papiez.wiara.pl/doc/377312.Dominicae-cenae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii> (dostęp 8.10.2020).

<sup>28</sup> Tamże.

o tym problemie papież podkreśla, że *w niczym nie chcę dotknąć tych osób, które w praktykę przyjmowania Chrystusa eucharystycznego „na rękę”, tam gdzie została ona zatwierdzona, wkładają ducha najgłębszej czci i pobożności*<sup>29</sup>.

Kwestia przyjmowania Komunii Świętej została omówiona w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego z 2002 roku. W polskim przekładzie tego wprowadzenia opublikowanym w 2003 roku czytamy: *jeżeli udziela się Komunii Świętej tylko pod postacią chleba, kapłan każdemu z przyjmujących ukazuje nieco uniesioną Hostię, mówiąc: Ciało Chrystusa*<sup>30</sup>. Dalej dokument stwierdza: *przystępujący do Komunii Świętej odpowiada: Amen i przyjmuje Najświętszy Sakrament do ust lub, jeśli jest to dozwolone, na dłoń, według swego uznania*<sup>31</sup>.

Kwestia form przyjmowania Komunii Świętej została także podjęta w wydanej w 2004 roku przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów instrukcji *Redemptionis Sacramentum*. Dokument podkreślając prawo każdego wiernego do przyjmowania Komunii Świętej do ust zaznacza, że *jeśli ktoś chce ją przyjąć na rękę, w regionach, gdzie Konferencja Biskupów, za zgodą Stolicy Apostolskiej, na to zezwala, należy mu podać konsekrowaną Hostię*<sup>32</sup>. Instrukcja zarazem apeluje do szafarzy o szczególną troskę nad tym, aby przyjmujący Komunię natychmiast ją spożyli tak, *aby nikt nie odszedł, niosąc w rękę postaci eucharystyczne*. Dokument przewidując pewne sytuacje, podpowiada *jeśli mogłoby zachodzić niebezpieczeństwo profanacji, nie należy udzielać wiernym Komunii Świętej na rękę*<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego oraz wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006, s. 56, nr 161.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Redemptionis sacramentum* o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących najświętszej Eucharystii, Watykan 2004, nr 92, <https://vademecumliturgiczne.pl/2016/03/08/instrukcja-redemptionis-sacramentum/> (dostęp 8.10.2020).

<sup>33</sup> Tamże.

Kwestie dotyczące formy przyjmowania Komunii Świętej były podejmowane również przez Kościół w Polsce. II Polski Synod Plenarny obradujący w latach 1991-1999 omawiając w księdze *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II* kwestie związane z Eucharystią: *potwierdza i wyraża szacunek dla zwyczaju przyjmowania Komunii Świętej „do ust” w postawie zarówno klęczącej, jak i stojącej, nie wykluczając jednak innych form przyjmowania Komunii Świętej, z zachowaniem najwyższej czci dla Eucharystii*<sup>34</sup>.

Episkopat Polski opublikował w 2005 roku swoje wskazania po ogłoszeniu nowego wydania ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego. Podkreśla w nich, że *Komunii Świętej udziela się przez podanie Hostii wprost do ust, zaznaczając jednocześnie, iż jeśli jednak ktoś prosi o Komunię na rękę przez gest wyciągniętych dłoni, należy mu w taki sposób jej udzielić*<sup>35</sup>. Dokument podkreśla zarazem, że *przyjmujący powinien spożyć Ciało Pańskie wobec szafarza*<sup>36</sup>.

Kwestia sposobu przyjmowania Komunii Świętej została poruszona przez Komisję KEP ds. Spraw Kultu i Sakramentów w 2020 roku w związku z zapytaniem o publiczne inicjatywy krytyczne wobec Komunii Świętej na rękę. Komisja przypominając wskazania Konferencji Episkopatu z 2005 roku podkreślała, że *choć główną formą przyjmowania Komunii Świętej w Polsce jest Komunia do ust, zauważa nie oznacza to, że inne zatwierdzone przez Kościół formy miałyby być same z siebie niegodne, niewłaściwe, złe lub grzeszne, jeśli spełnia się warunki stawiane w tej kwestii przez prawo liturgiczne*<sup>37</sup>. Dalej Komisja stwierdza, że *niewłaściwe i krzywdzące wiernych jest twierdzenie, że przyjmowanie Komunii Świętej na rękę jest brakiem szacunku wobec Najświętszego Sakramentu, jak też, że niesprawiedliwe jest ukazywanie osób przyjmujących Komunię świętą na rękę, jako tych, którzy „winni*

---

<sup>34</sup> *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: II Polski Synod Plenarny, Warszawa 1991-1999, s. 206, nr 92.

<sup>35</sup> *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego oraz wskazania Episkopatu Polski*, dz. cyt., s. 123, nr 40.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Komunikat Komisji KEP ds. Spraw Kultu i Sakramentów, <https://opoka.news/komunikat-komisji-ds-kultu-bozego-i-dyscypliny-sakramentow>, (dostęp 4.10.2020).

są Ciała i Krwi Pańskiej”, z założeniem, że czynią to bez uszanowania, którego domaga się św. Paweł w 1 Liście do Koryntian<sup>38</sup>. Nawiązując do nauczania Soboru Trydenckiego, który użył przywołany fragment celem przypomnienia o *godnym i pełnym czci przyjmowaniu Ciała Pańskiego*, zauważa, że nadaje on mu również wymiar duchowy, ukazując że *niegodnym jest przyjmowanie Komunii w grzechu* (Dekr. o Euch., sesja 13: 1/A, r. 7)<sup>39</sup>. W tym kontekście Komisja zauważa, że słowo „niegodne” oznacza to, czego się nie godzi czynić, a tymczasem Kościół w swoim prawie uznaje za „godny” zarówno jeden, jak i drugi sposób przyjmowania Komunii. Dalej dokument podkreśla, że *potępiając jeden z godziwych sposobów przyjmowania Komunii Świętej, wprowadza się nieład i podział w rodzinie Kościoła*<sup>40</sup>.

Dokument wyraźnie zauważa, że twierdzenia określające Komunię Świętą na rękę jako *profanacje* stają w sprzeczności z nauczaniem Stolicy Apostolskiej dopuszczającej ten sposób jej przyjmowania (por. Mszał Rzymski, OWMR 161, rzymska instrukcja Redemptionis Sacramentum nr 92), zauważając zarazem, że faktyczna profanacja Eucharystii to czyn „mający znamiona dobrowolnej i poważnej pogardy okazywanej świętym postaciom” (instr. Redemptionis Sacramentum 107, por. KPK kan. 1367). Komisja zauważa, że *nie można więc zarzucać profanowania Eucharystii osobom, które z różnych powodów pragną przyjąć z wiarą i czcią Komunię Świętą na rękę, zwłaszcza w okresie pandemii*<sup>41</sup>.

Komisja przypominając zwyczajnym i nadzwyczajnym szafarzom Komunii, że są oni zobowiązani do przestrzegania prawa liturgicznego, które stanowi, że kiedy nie *ma niebezpieczeństwa profanacji, nie można ani zmuszać, ani zabraniać Komunii w jednej czy drugiej formie* (por. Redempt. Sacr. nr 12). Podkreśla też, że nie mogą oni twierdzić, że *samo udzielenie Komunii na rękę stanowi niebezpieczeństwo profanacji, jeśli wierny z wiarą i szacunkiem prosi o tę formę*

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

*Komunii*<sup>42</sup>. Dokument zauważa przy tym, że *prawo oceniania i zmieniania praktyki liturgicznej należy do Stolicy Apostolskiej i dopóki ona uznaje Komunię na rękę za godziwy sposób udzielania wiernym Ciała Pańskiego, nikt nie powinien tego sposobu potępiać*<sup>43</sup>. W tym kontekście dokument odnosi się do osób potępiających wiernych przyjmujących Komunię Świętą na rękę podkreślając, że wprowadzają oni *nieład i podział w rodzinie Kościoła*<sup>44</sup>.

Dokument apeluje do szafarzy udzielających Komunii Świętej na dłoń, aby poczuli się *do szczególnie wielkiej dbałości o cześć wobec Najświętszego Sakramentu, zwracając uwagę na to, aby przy Komunii nie dopuścić do gubienia okruszyn Hostii*. Aby to osiągnąć, należy zadbać o *jakość stosowanych do Mszy hostii z wielką uwagą dbając o to, aby się nie kruszyły i nie pozostawiały na dłoniach wiernych okruszyn*<sup>45</sup>. Apeluje przy tym do wiernych, aby ci, *körtzy z uzasadnionych powodów proszą o Komunię na rękę, zaraz po spożyciu Ciała Pańskiego uważnie obejrżeli dłonie oraz zebrali i spożyli ze czcią każdą widoczną okruszynę, która mogła oderwać się od Hostii*<sup>46</sup>.

Z przywoływanych powyżej dokumentów Magisterium dotyczących form przyjmowania Komunii Świętej wynika, że zarówno udzielanie jej do ust, jak też na rękę stanowi godny sposób przyjmowania Eucharystii. Kościół podkreślając dowolność wyboru formy i pozostawiając ją autonomicznej decyzji wiernego, zwraca uwagę na konieczność właściwej dyspozycji wewnętrznej, która powinna być dobrze uformowana.

### **3. Ku przyszłości**

Procesy zachodzące pod wpływem pandemii w Kościele w Polsce ujawniły się również w formie ożywionej dyskusji dotyczącej różnych form przyjmowania Komunii Świętej. Obydwie formy – zarówno do

---

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.



ust, jak i na rękę – mają swoich gorących zwolenników i przeciwników. Specyfika polskiej tradycji przyjmowania Komunii Świętej przez wieki wyłącznie do ust wobec możliwości wyboru innej formy może u niektórych osób budzić niepokój i z troskanie o zachowanie właściwej tożsamości polskiego katolika. Jako *homo viator* współczesny człowiek odwiedza różne kraje i odkrywa, że tam wierni przyjmują Komunię Świętą tylko na rękę. Czy o tej tożsamości decyduje tylko forma jej przyjmowania, czy też problem ma głębsze podłoże? Zastąpiła sytuacja domaga się nie tylko poszukiwania odpowiedzi, ale wytyczania kierunków działań na przyszłość, wśród których najważniejsze miejsce powinna odgrywać permanentna formacja, zarówno osób duchownych, jak i świeckich.

W podejmowanej formacji ważne jest niestrudzone przypomnienie za Magisterium Kościoła, iż *pierwszym i najważniejszym warunkiem godnego przyjęcia Jezusa Eucharystycznego jest stan łaski uświęcającej*<sup>47</sup>. Nieustannie trzeba podkreślać, *aby nikt, kto znajduje się w stanie grzechu ciężkiego, nie przyjmował Ciała Pańskiego bez uprzedniego odbycia rzetelnej spowiedzi sakramentalnej*<sup>48</sup>.

Przygotowując wiernych do godnego i świadomego przyjmowania Komunii Świętej należy kłaść nacisk na wewnętrzną dyspozycję człowieka. Każdy pragnący przyjąć Komunię Świętą powinien podchodzić do ołtarza z sercem wolnym od grzechu ciężkiego, wypełnionym wiarą, miłością i pragnieniem całkowitego zjednoczenia się ze Zbawicielem. Aby to osiągnąć, potrzebna jest nieustanna *formacja liturgiczna*, do której wzywa II Sobór Watykański w konstytucji o liturgii. Warto w tym miejscu przywołać też adhortację Benedykta XVI, który w adhortacji *Sacramentum caritatis* apeluje o *wychowanie w wierze eucharystycznej, która uzdalnia wiernych do osobistego*

<sup>47</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Redemptionis sacramentum* o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących najświętszej Eucharystii, dz. cyt., nr 81.

<sup>48</sup> Tamże.

przeżywania tego, co się celebruje<sup>49</sup>. Narzędziem tej formacji mają być katechezy mistagogiczne pomagające wiernym głębiej wnikać w sprawowane tajemnice<sup>50</sup>. Benedykt XVI podkreśla, że tego typu katechezy mają objaśniać obrzędy w świetle wydarzeń zbawczych, zgodnie z żywą tradycją Kościoła, wprowadzać wiernych w znaczenie znaków w nich zawartych oraz pokazywać ich znaczenie w powiązaniu z życiem chrześcijańskim<sup>51</sup>. Kształtowanie właściwej postawy ma też się odnosić do istoty i formy przyjmowania Komunii Świętej.

W powyższym kontekście warto postawić pytanie o stan katechezy dla dorosłych w Polsce. Nie trzeba prowadzić pogłębionych badań, aby stwierdzić, że praktycznie ona prawie nie istnieje. Przed Kościołem w Polsce stoi zadanie najpierw poznania, a później realizacji wskazań opublikowanego w roku 2020 przez Papieską Radę ds. Nowej Ewangelizacji *Dyrektorium o katechizacji*. Dokument wspominając o różnych zadaniach katechezy podkreśla jej rolę wtajemniczenia w rozumienie i doświadczenie sprawowane w liturgii Misterium, szczególnie Eucharystii<sup>52</sup>.

Społeczeństwo polskie jest bardzo podzielone nie tylko politycznie, ale również pod kątem sposobów przeżywania religijności, w tym form przyjmowania Komunii Świętej. Zasypanych istniejących podziałów wymaga budowania mostów przez stwarzanie przestrzeni dialogu. Początek budowania jedności z drugim człowiekiem powinien mieć miejsce w tzw. *oikos*: rodzinie, w relacjach sąsiedzkich, w szkole, w pracy i w parafii. Może się to przełożyć na budowanie jedności w Polsce i całym świecie. W ten sposób możemy tworzyć *wspólnotę miejsca*, w którym żyjemy, przemieniając otaczającą nas

---

<sup>49</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła, Watykan 2007, nr 64, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html) (dostęp 8.10.2020).

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, nr 81.

rzeczywistość ewangeliczną wspólnotę *koinonii*, czerpiącą swoją siłę z osobistego spotkania z Jezusem w Komunii Świętej.

Ważną przestrzenią realizacji formacji jest diecezja i parafia. Szczególnie parafia powinna być podstawowym miejscem permanentnego wzrostu wiary. Prowadzona formacja ma obejmować każdą osobę, niezależnie od jej funkcji i roli spełnianej w Kościele i społeczeństwie. W trakcie formacji należy się odwoływać do nauczania Magisterium Kościoła, które podkreśla rolę dobrze ukształtowanego sumienia przejawiającego się w różnych decyzjach. Prawo naturalne umieszczone przez Stwórcę w sercu człowieka usposabia go do odpowiedzialnego podejmowania decyzji w wolny sposób. Trzeba w tym kontekście odwoływać się do nauczania zawartego w deklaracji II Soboru Watykańskiego o wolności ludzkiej *Dignitatis humanae* podkreślającego, że człowiek ma prawo *działać zgodnie z sumieniem i wolnością, by osobiście podejmować decyzje moralne. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swojemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej*<sup>53</sup>. Deklaracja zauważa także, że sumienie powinno być *właściwie kształtowane – jeśli ktoś karmi się kazaniem czy artykułami, atakującymi naukę Kościoła, to sam będzie miał tendencję do takich ocen. Według dokumentu rozeznanie co do konkretnych decyzji powinno następować na forum wewnętrznym, w procesie kierownictwa duchowego*<sup>54</sup>.

W sytuacji pojawiających się różnych problemów dotyczących kwestii wiary i sposobów jej przeżywania oraz praktykowania, powinna istnieć możliwość rozmowy z kierownikiem duchowym, który pomoże rozeznaczyć sytuację i dostarczyć odpowiednich przesłanek w celu dokonania właściwego wyboru. Pojawia się wielka potrzeba pełnienia przez dobrze uformowanych kapłanów i świeckich posługi kierownictwa duchowego, które nie jest jeszcze właściwie rozwinięte

---

<sup>53</sup> II Sobór Watykański, Deklaracja o wolności ludzkiej *Dignitatis humanae*, 3, Deklaracja o wolności religijnej „DIGNITATIS HUMANAЕ” – Portal Tezeusz – Chrześcijaństwo w świecie (dostęp 8.10.2020).

<sup>54</sup> Tamże.

w polskiej rzeczywistości, szczególnie w parafiach. Warto w tym kontekście zwrócić też uwagę na posługę egzorcystów.

Formacji duchowej powinna towarzyszyć formacja intelektualna obejmująca, mających różny stopień rozwoju i świadomości, wszystkich parafian. *Oferta formacyjna* powinna uwzględniać sytuację ludzi na różnym etapie ich rozwoju duchowego i intelektualnego, będących w różnych okolicznościach życia, młodzież niepraktykującą i seniorów, osoby przeżywające wielorakie rodzaje ubóstwa. Taka formacja w perspektywie może zaowocować właściwą wewnętrzną postawą, której zewnętrznym wyrazem będzie też godne przyjmowanie Komunii Świętej.

Przy prowadzonej formacji trzeba korzystać z potencjału ludzi i narzędzi, którymi dysponuje Kościół. Jest to proces, w który należy włączyć osoby wykształcone i odpowiednio uformowane na uczelniach katolickich: teologów, katechetów, socjologów, psychologów i innych specjalności. Mają oni, korzystając z wypracowanych przez Kościół na przestrzeni wieków różnorodnych form i współpracując z duchownymi, dbać o całościowy rozwój wiernych<sup>55</sup>. Trzeba, wykorzystując ich potencjał, włączać ich w dzieło ewangelizacji, szczególnie z uwzględnieniem parafii, w której mieszkają. Do wykorzystania pozostaje szereg pustych salek parafialnych, jak też domów rekolekcyjnych czy katolickich stron internetowych. Szczególnie te ostatnie, będąc *współczesnymi areopagami* mogą stać się przestrzenią dyskusji, podczas których można zmierzać do odkrywania i pogłębiania prawdy objawionej przez Jezusa Chrystusa. Ważną rolę w procesie formacji powinny także odgrywać wielorakie ruchy, grupy, wspólnoty i stowarzyszenia, na przykład Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym, Domowe Kręgi Biblijne i inne.

Prowadzona na wielu płaszczyznach formacja ma pomagać w rozwoju wiary oraz dokonywania właściwych wyborów w wielu trudnych sytuacjach egzystencjalnych. Ma też dostarczać racjonalnej wiedzy i odpowiednich przesłanek do prowadzenia dyskusji z osobami

---

<sup>55</sup> Zob. M. Jankowska, *Rola integralnej formacji dorosłych w duszpasterstwie parafialnym w Polsce*, Warszawa 2019.

o innych poglądach. W historii Kościoła prowadzenie sporów, w tym teologicznych, było czymś naturalnym. Warto podkreślić, że uczestnicy sporów powinni mieć na uwadze poszukiwanie prawdy i budowanie właściwie rozumianej jedności. W tym kontekście rodzi się pytanie o prowadzenie dialogu z przeciwnikami Kościoła i religii, którzy będąc *wilkami w owczej skórze* i wykorzystując różne narzędzia o zasięgu ogólnospołecznym, nie chcą dochodzić do prawdy, ale instrumentalnie wykorzystują różne sytuacje do ataków ludzi wierzących. Do tych działań wykorzystuje się także zmanipulowane osoby ochrzczone, które nie mając odpowiedniej wiedzy teologicznej i kierując się różnymi negatywnymi doświadczeniami stają się nieświadomie narzędziem do walki z Kościołem. W tym kontekście wykorzystuje się też kwestię sporów na temat różnych form przyjmowania Komunii Świętej. Warto tutaj podkreślić, że spory prowadzone przez katolików opowiadających się w fanatyczny sposób za jedną czy drugą formą przyjmowania Komunii Świętej mają antywangelizacyjny wydźwięk. Z pewnością takie antyświadectwo osób stojących na obrzeżach Kościoła nie służy Jego dobremu imieniu i budowaniu ich wiary.

W prowadzonej formacji należy zwrócić szczególną uwagę na czas przygotowania dzieci i ich bliskich do przyjęcia I Komunii Świętej. Jest to czas, w którym Kościół ma towarzyszyć w kształtowaniu postawy, z poszanowaniem godności każdej osoby i jej prawa do wolności, wyboru formy przyjmowania Komunii Świętej. Kompetentne wyjaśnienia przez proboszczów współpracujących z katechetami istoty Eucharystii i sposobów jej przeżywania, kierowane zarówno do dzieci jak i ich rodziców, może dostarczyć przesłanek również dotyczących możliwości przyjmowania Komunii Świętej w różnych formach. W prowadzonej formacji należy podkreślać, że nie tyle liczy się sama forma, ale wewnętrzne usposobienie do przyjęcia Jezusa w Eucharystii, jak też wyrażanie wdzięczności za ten dar.

Należy też położyć duży nacisk na formację młodzieży. Warto w tym miejscu przywołać zainicjowane przez Jana Pawła II Światowe Dni Młodzieży, obejmujące swoim zasięgiem młodzież z całego świata. Wydaje się, że są one dobrym przykładem współistnienia

w Kościele wielości form przeżywania wiary, w tym także różnych form przyjmowania Komunii Świętej. Ta *jedność w różnorodności* jest widocznym znakiem świadectwa wiary młodego pokolenia Kościoła, która budzi wielkie nadzieje na przyszłość.

\* \* \*

Na tle toczących się w Polsce sporów dotyczących form przyjmowania Komunii ważne jest podkreślenie tego, co buduje wspólnotę Kościoła i służy wspólnemu dobru. Właściwie prowadzony w oparciu o racjonalne argumenty spór może być twórczy i stać się przyczynkiem do pogłębienia świadomości teologicznej. W tym procesie ważne jest oczyszczenie motywacji, poszerzenie argumentacji i ukierunkowywanie na wewnętrzny rozwój, co wiązać się też będzie z autoformacją. Jednym z argumentów za przyjmowaniem Komunii na rękę jest fakt praktykowania tej formy w ciągu wielu wieków chrześcijaństwa. Z kolei, zwolennicy Komunii Świętej do ust podkreślają, że tylko ta forma jest najwłaściwsza, gdyż nie narusza się świętości tego sakramentu i chroni przed jego profanacją. Wydaje się, że istota prowadzonego sporu nie powinna dotyczyć formy przyjmowania Komunii, ale dyspozycji wewnętrznej, której kształtowanie jest obowiązkiem wszystkich wierzących, zarówno kapłanów jak i osób świeckich.

### **Streszczenie**

Wśród wielu skutków pandemii zauważa się ożywioną, nieraz zbyt emocjonalną i pozbawioną racjonalnych argumentów dyskusję dotyczącą form przyjmowania Komunii Świętej. Artykuł ukazuje sposoby przyjmowania Komunii Świętej w historii Kościoła oraz analizę nauczania Magisterium Kościoła współczesnego. Wskazuje też na kierunki działań, które powinny być podejmowane w zaistniałej sytuacji. Wśród nich szczególnie podkreślona zostaje konieczność permanentnej formacji kapłanów i świeckich wiernych, co powinno mieć przełożenie na kształtowanie właściwej wewnętrznej dyspozycji do przyjmowania Komunii Świętej.

### Summary

Among the many effects of the pandemic, we can notice a lively and sometimes too emotional devoid of irrational arguments, and discussions on the forms of receiving Holy Communion. When the Author was referring to the discussion, after showing the methods of receiving Holy Communion in the past History of the Church indicates the direction of actions that should be taken in the present situation. Among that he particularly emphasises the need for the formation of priests and the lay faithful people, which should translate into the correct shaping of the internal disposition to receive the Holy Communion.

**Słowa kluczowe:** Eucharystia, przyjmowanie Komunii św. do ust i na rękę, formacja duchownych i świeckich, parafia

**Keywords:** Eucharist, receiving Holy Communion “in the mouth” and “on the hand”, formation of the Clergy and lay faithful people, parish

### Bibliografia

- II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kościele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (dostęp 27.09.2020).
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/139-konstytucja-o-liturgii-swietej-sacrosanctum-concilium.html> (dostęp 27.09.2020).
- II Sobór Watykański, Deklaracja o wolności ludzkiej *Dignitatis humanae*, Deklaracja o wolności religijnej „DIGNITATIS HUMANAЕ” – Portal Tezeusz – Chrześcijananie w świecie (4.10.2020).
- Jan Paweł II, List apostołski *Dominicae cenerae* o tajemnicy i kulcie Eucharystii, Watykan 1980, <https://papiez.wiara.pl/doc/377312.Dominicae-cenerae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii> (dostęp 8.10.2020).
- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła, Watykan 2007, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html) (dostęp 8.10.2020).

- Kongregacja ds. Kultu, Instrukcja *Memoriale Domini* dotycząca sposobu udzielania Komunii Świętej, <http://vademecumliturgiczne.pl//2017/03/12/instrukcja-dotyczaca-sposobu-udzielania-komunii-swietej-memoriale-domini/> www. (dostęp 8.10.2020).
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Redemptionis sacramentum* o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii, Watykan 2004, nr <https://vademecumliturgiczne.pl/2016/03/08/instrukcja-redemptionis-sacramentum/> (dostęp 8.10.2020).
- Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: II Polski Synod Plenarny, Warszawa 1991-1999, s. 189-216.
- Komunikat Komisji KEP ds. Spraw Kultu i Sakramentów, <https://opoka.news/komunikat-komisji-ds-kultu-bozego-i-dyscypliny-sakramentow>, (dostęp 4.10.2020).
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego oraz wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006.
- Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna* piąta, 21, w: *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973, s. 322; cyt. za: B. Nadolski, *Komunia Święta „na rękę”*, Kraków 2005, s. 17.
- Jankowska M., *Rola integralnej formacji dorosłych w duszpasterstwie parafialnym w Polsce. Studium pastoralne*, Warszawa 2019.
- Komunikat prasowy Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. Księdza Piotra Skargi z 1 X 2020 r. w sprawie rozpoczęcia akcji informacyjnej „STOP Komunii Świętej na rękę!”, [http://www. „STOP Komunii Świętej na rękę!”](http://www.„STOP Komunii Świętej na rękę!”). Ruszyła kampania w obronie czci Najświętszego Sakramentu – Stowarzyszenie RKW (dostęp 2.10.2020)
- Nadolski B., *Komunia Święta „na rękę”*, Kraków 2005.
- Sobeczko H., *Komunia święta na rękę. Podstawy historyczne i teologiczno-pastoralne*, [https://vademecumliturgiczne.pl//2016/10/18/komunia-swiet-na-reke-podstawy-historyczne-i-teologiczno-pastoralne/#identifer\\_4\\_1104](https://vademecumliturgiczne.pl//2016/10/18/komunia-swiet-na-reke-podstawy-historyczne-i-teologiczno-pastoralne/#identifer_4_1104) (dostęp 28.10.2020).
- Szałanda T., *Sposoby przyjmowania komunii w tradycji Kościoła, Zarys problematyki*, www. [https://www.academia.edu/42795819/Sposoby\\_przyjmowania\\_komunii\\_w\\_tradycji\\_Ko%C5%9Bcio%C5%82a](https://www.academia.edu/42795819/Sposoby_przyjmowania_komunii_w_tradycji_Ko%C5%9Bcio%C5%82a) (dostęp 4.10.2020).



## **Biogram**

**Anna Bąk** – doktorantka na wydziale teologii UKSW w Warszawie; nauczyciel dyplomowany; katecheta z 25-letnim stażem; absolwentka studiów podyplomowych z oligofrenopedagogiki, edukacji i terapii osób z autyzmem, plastyki i techniki, organizacji i zarządzania placówką oświatową, doradztwa zawodowego i personalnego; absolwentka *Studium Malort* w Instytucie Arno Sterna w Paryżu; twórczyni programów motywacyjnych dla młodych „Ludzie z pasją” i współpracy z absolwentami „A wszystko od podstawówki się zaczęło”; inspiratorka szkolnych wypraw do lokalnych miejsc kultury oraz młodzieżowych pieszych pielgrzymek. E-mail: [aniabak2@o2.pl](mailto:aniabak2@o2.pl)



JOLANTA KUROSZ

## COOPERATION OF THE LOCAL GOVERNMENT AND THE CHURCH IN THE SERVICE OF THE OLD PEOPLE<sup>1</sup> IN POZNAŃ\*

According to the World Health Organization, one million people turn 60 each month, and 80% of them live in developing countries. Conversely, the United Nations Organization forecasts that the current number of 600 million old people will have doubled by 2025. In 2050, this group may already consist of 2 billion people<sup>2</sup>. According to the forecasts of the Central Statistical Office, in 2035 the number of people over 65 will increase by 35%, and by as much as 87% the number of people over 85 years of age<sup>3</sup>.

Most people in their 60s live in their homes and environments, which are often not adapted to their limitations and needs<sup>4</sup>. This means that many of them are excluded from active social life. State and local authorities as well as various social organizations reflect on

---

\* Pierwotna treść artykułu została opublikowana: „Poznańskie Studia Teologiczne” 37(2020), s. 117–131.

<sup>1</sup> The term *old* in the literature on the subject is neutral, similar to other names of age groups. See J. Kurosz, *Oddziaływanie pastoralne wobec osób starszych*, in: *Dei enim sumus adiutores. Opuscula Adamo Przybecki septuagenario dedicata*, Poznań 2019, pp. 312–313; B. Szatur-Jaworska, *Wstęp*, in: *O sposobach mówienia o starości. Debata. Analiza Przykłady*, red. eadem, Warszawa 2014, p. 5; P. Czekanowski, *Wieloznaczość określeń odnoszących się do ludzi starych*, in: *ibidem*, p. 52. 3.

<sup>2</sup> Cf. *Global Age-Friendly Cities Project*, [https://www.who.int/ageing/projects/age\\_friendly\\_cities/en/](https://www.who.int/ageing/projects/age_friendly_cities/en/) (access 11.11.2019).

<sup>3</sup> *Polityka senioralna Miasta Poznania na lata 2017–2021. Załącznik do Uchwały Nr LV/1001/VII/2017 Rady Miasta Poznania z dnia 17 października 2017 r.*, Poznań 2017, p. 3.

<sup>4</sup> Cf. *Global Age-Friendly...*

this phenomenon to a greater extent. A manifestation of the new style of activity for seniors in their living environment is the declaration on cooperation in the field of senior policy, signed on October 20, 2017 by 21 mayors of Polish cities<sup>5</sup>. It is worth mentioning that in 2010 The WHO Global Network for Age-friendly Cities and Communities<sup>6</sup> was established, as well as the government's 'Program na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020' ('Program for Social Activity of the Elderly for 2014–2020')<sup>7</sup> or interdisciplinary PolSenior research, which all take into account the medical, biological, social and economic aspects of the aging society<sup>8</sup>.

From the very beginning of the existence of the Church, the old and the sick have had a special place in its life and teaching. Over the centuries, many works of mercy have been created for the most needy<sup>9</sup>. Pastoral influence and the involvement of lay people in helping the elderly is the fulfillment of the Gospel call (cf. Mt 25:31–46). Therefore, the Church reflects on the changes taking place in society and the way to effectively help those most in need. In his Letter to the Elderly, John Paul II expressed solidarity with his contemporaries and reminded the faithful of the importance of old age in a broader

---

<sup>5</sup> Cf. *Deklaracja współpracy prezydentów miast w obszarze polityki senioralnej*, uml.lodz.pl ›artykul › 2017/10/30 › printPage (access 2.12.2019).

<sup>6</sup> Cf. *WHO Global Network for Age-friendly Cities and Communities*, [https://www.who.int/ageing/projects/age\\_friendly\\_cities\\_network/en/](https://www.who.int/ageing/projects/age_friendly_cities_network/en/) (access 2.12.2019).

<sup>7</sup> Cf. *Uchwała nr 237 Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 r. w sprawie ustanowienia Rządowego programu na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2013–2020*, M.P. 2014 poz. 52; *Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 r. Rządowy Program na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020*, M.P. 2014 item 52, p. 4 (hereinafter: ASOS Program).

<sup>8</sup> Cf. P. Błądowski, M. Massakowska, A. Szybalska, *Program badawczy PolSenior – cele i metoda*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 1(2011), p. 156. The results of the first study were presented in a special publication: *Raport na temat sytuacji osób starszych w Polsce*, Warszawa 2012. Another study started in 2018. See <https://gumed.edu.pl/50307.html> (access 2.10.2019).

<sup>9</sup> Cf. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, „Polonia Sacra” 19(2015), pp. 71–94; J. Kurosz, *Oddziaływanie...*

perspective – eternity<sup>10</sup>. Pope Francis even said that responsiveness for old people should be an essential feature of civilization<sup>11</sup>.

The aim of this study is to analyze the initiatives of local government units and the Church in Poznań<sup>12</sup> addressed to the elderly. The study uses state documents, including those of the Poznań City Council. Information obtained during interviews with representatives of local government units of the city, i.e. Lidia Płatek from the Department of Health and Social Affairs, Wojciech Bauer, director of the Center for Senior Initiatives (CIS) in Poznań<sup>13</sup> and Beata Paszkiewicz from Caritas of the Poznań Archdiocese<sup>14</sup> appeared to be very important.

## 1. Basics of cooperation between the state and the Church

In the description of social activity of old people in the government's ASOS Program, local communities operating at churches and religious communities were listed<sup>15</sup>. Such a provision was possible thanks to the legal basis regulating the principles of cooperation between the state and the Church. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* (*The Concordat between the Holy See and*

---

<sup>10</sup> Cf. Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku*, Poznań 2000, No. 910, 17.

<sup>11</sup> Cf. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Watykan 2016, No. 192.

<sup>12</sup> The research work was carried out at the turn of 2019 and 2020, the availability of documents was the main determinant of the time frame (i.e. 2018). The data of 2019 obtained during the interview were also used. The research work was carried out at the turn of 2019 and 2020, the availability of documents was the main determinant of the time frame (i.e. 2018). The data of 2019 obtained during the interview were also used.

<sup>13</sup> Interview conducted on October 31, 2019 at the Center for Senior Initiatives in Poznań, the author's private archive.

<sup>14</sup> Interview conducted on November 13, 2019 in the Caritas building of the Archdiocese of Poznań, the author's private archive.

<sup>15</sup> Cf. *Uchwała nr 237...*, p. 6.

*the Republic of Poland*)<sup>16</sup> provided the legal personality to the Catholic Church and its institutions<sup>17</sup>.

They were allowed to carry out charity and care activities, and simultaneously, they were legally equalized to initiatives serving similar purposes, conducted by state institutions<sup>18</sup>. This provision and the possibility of establishing foundations<sup>19</sup> are of particular importance in the cooperation of local governments and the Church. In turn, *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego (The Act on the Relationship of the State to the Catholic Church)*<sup>20</sup> contains guidelines for charity and care activities, including Caritas, to which the relevant legal entities of the Church are entitled. The legislator enabled religious orders and Catholic organizations to provide services to the needy<sup>21</sup>. Here, it is worth mentioning what follows, namely: running institutions for the elderly, physically or mentally handicapped people, hospitals and other medical facilities and pharmacies, organizing help for families and people who are in a difficult financial or health situation, as well as promoting the idea of helping other people and social attitudes that will favour it<sup>22</sup>. In addition, the act regulates the financing of this type of activity, thanks to which it is possible to obtain 'subsidies and donations from national institutions and state, social, religious and private enterprises'<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, podpisany 28 lipca 1993 r.*, Dziennik Ustaw 1998, No. 51, item 318; *Ustawa o ratyfikacji Konkordatu między stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską z dnia 8 stycznia 1998 roku*, Dziennik Ustaw 1998, No. 12, item 42.

<sup>17</sup> Cf. *Konkordat...*, art. 4 and 19.

<sup>18</sup> *Ibidem*, art. 22.

<sup>19</sup> *Ibidem*, art. 26.

<sup>20</sup> Cf. *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dziennik Ustaw 1989, No. 29, item 154; cf. also *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 czerwca 2019. W sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dziennik Ustaw 2019 item 1347.

<sup>21</sup> *Ibidem*, chapter 6, art. 38.

<sup>22</sup> *Ibidem*, chapter 6, art. 39.

<sup>23</sup> *Ibidem*, chapter 6, art. 40.

*Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (The Act on Public Benefit and Volunteer Work)*<sup>24</sup> is also important for our issue. It predominantly regulates principles of: activities for public benefit by non-governmental organizations, cooperation of public administration bodies with non-governmental organizations or granting non-governmental organizations the status of public benefit organizations<sup>25</sup>. Such activities may also be carried out by legal persons and organizational units acting on the basis of the provisions on relations between the State and the Catholic Church, provided that the statutory objectives include public benefit activities under certain conditions. This provision enables to apply for a subsidy<sup>26</sup>. The legislator also specifies the sphere of public tasks, including social assistance addressed to families and people in a difficult life situation, and activities: for the social integration of people at risk of social exclusion; charity; health protection and promotion; for people in retirement age; leading to the development of local communities; promotion and organization of volunteering; in favour of non-governmental organizations, as well as legal persons and organizational units operating on the basis of the provisions of *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego (The Act on the Relationship between the State and the Catholic Church)*<sup>27</sup>.

## 2. Senior policy in Poland

In our country, we define it as all activities undertaken by public administration bodies, organizations and institutions implementing tasks and initiatives aimed at creating appropriate conditions that enable people over 60 to live with dignity and age healthily<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Dziennik Ustaw 2003, No. 96, item 873 (Dziennik Ustaw 2019, item 688, 1570, 2020).

<sup>25</sup> Ibidem, art. 1.

<sup>26</sup> Ibidem, art. 2–3.

<sup>27</sup> Cf. ibidem, art. 4.

<sup>28</sup> Cf. *Ustawa z dnia 11 września 2015 roku o osobach starszych*, Dziennik Ustaw 2015, item 1075.

The preamble of the Polish constitution clearly states that all citizens are 'equal in rights and obligations towards the common good'<sup>29</sup>. The document emphasizes the importance of human dignity, which is the source of human rights and freedom. The constitution guarantees equal rights in family, political, social and economic life<sup>30</sup>. The basis of any activity aimed at the elderly is the human right to a dignified life<sup>31</sup>.

Among the important documents delineating the areas of activity addressed to seniors in Poland, the above-mentioned ASOS Program should be listed<sup>32</sup>. It is closely related to other strategic documents, such as: 'Strategia Rozwoju Kraju 2020' ('National Development Strategy 2020'), 'Strategia Rozwoju Kapitału Ludzkiego 2020' ('Human Capital Development Strategy 2020'), 'Strategia Rozwoju Kapitału Społecznego 2020' ('Social Capital Development Strategy 2020'), 'Perspektywa uczenia się przez całe życie' ('Lifelong learning perspective'), 'Europe 2020 – A strategy for smart, sustainable and inclusive growth', 'European Innovation Partnership for Active and Healthy Aging (EIP AHA)', 'EU Council Resolution on a renewed European agenda for adult learning', 'New financial perspective 2014–2020 for funds from the European Social Fund'<sup>33</sup>.

Ensuring the improvement of the quality of life of the old people was the basis in the ASOS Program to define specific goals, among which the following were distinguished: 'increasing the diversity and improving the educational offer, creating conditions enabling integration between generations and among peers, taking into account the use of the existing social infrastructure, increasing the

---

<sup>29</sup> Cf. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Dziennik Ustaw 2009, No.114, item 946.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, chapter 2, art. 30, 33, 68, 71.

<sup>31</sup> I. Lipowicz, *Międzypokoleniowa solidarność*, in: *Miasta przyjazne starzeniu: przewodnik*, red. M. Żakowska, Warszawa 2014, p. 5.

<sup>32</sup> Cf. *Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 roku...; Założenia Długofalowej Polityki Senioralnej w Polsce na lata 2004–2020*, Warszawa 2013, senior.gov.pl ›source› *Założenia Długofalowej Polityki Senioralnej* (access 16.12.2019).

<sup>33</sup> Cf. *Uchwała nr 237...*, pp. 18–21; J. Kurosz, *Oddziaływanie...*, p. 316.



scope of volunteering and participation in decision-making processes related to social life, improving the quality of services and increasing their availability for seniors, supporting activities for self-help and self-organization<sup>34</sup>. Possible areas of cooperation among various environments were also identified, taking into account church communities.

The appointment of the Council for Senior Policy in February 2013 was one of the manifestations of implementing rights set out in the constitution. It was supposed to be a system component of the Government's ASOS Program. Representatives of various ministries and central public administration bodies were invited to participate in the works of the council. Representatives of organizations of local government units were not forgotten<sup>35</sup>. The council is of an advisory nature, and its tasks include developing lines of actions addressed to this age group, supporting and promoting solutions in the field of social policy, presenting proposals for solutions for the support system development<sup>36</sup>.

In 2015, *Ustawa o osobach starszych (The Act on the Elderly)* was signed. It obliges the government to provide the Polish Parliament and Senate with information on the condition of this age group every year. The document contains 13 detailed topics that should be included in this report (such as a demographic situation, dimensions

<sup>34</sup> J. Kurosz, *Oddziaływanie...*, p. 316. Cf. *Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 roku...*, pp. 9–10.

<sup>35</sup> Cf. *Zarządzenie nr 2 Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 25 lutego 2013 r. w sprawie powołania Rady do spraw Polityki Senioralnej*, Dziennik Urzędowy Ministra Pracy i Polityki Społecznej 2013, item 2; *Zarządzenie nr 29 Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 16 września 2014 r. zmieniające zarządzenie w sprawie powołania Rady do spraw Polityki Senioralnej*, Dziennik Urzędowy Ministra Pracy i Polityki Społecznej 2014, item 31; *Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 roku...*, p. 18

<sup>36</sup> Cf. *Rada do spraw Polityki Senioralnej*, <https://www.gov.pl/web/rodzina/rada-ds-polityki> – senioralnej (access 10.12.2019).

of life of older people, assessment of senior policy, conclusions and recommendations)<sup>37</sup>.

In 2018, the Council of Ministers adopted the document *‘Polityka społeczna wobec osób starszych 2030. Bezpieczeństwo – Uczestnictwo – Solidarność’* (*‘Social policy towards the elderly 2030. Security – Participation – Solidarity’*)<sup>38</sup>. It takes into account the WHO recommendations, and its aim is to improve the quality of life of seniors by enabling them the longest possible independence, activity and ensuring safety. It provides for the implementation of measures to guarantee the elderly decent social conditions. The Minister of Family, Labour and Social Policy is entrusted with programming and monitoring the senior policy<sup>39</sup>.

At this point, it is necessary to mention the nationwide government program ‘Senior +’, covering the years 2015–2020, previously known as ‘Senior-WIGOR’<sup>40</sup>. It aims to increase the active participation of old people in social life, thanks to pro-health, educational, cultural, recreational, care services and in the field of physical activity or kinesiotherapy, depending on the needs. Material resources under this program are intended to develop infrastructure in the local environment. Among the preferred solutions there are ‘Senior +’ facilities, ‘Senior +’ Day Homes and ‘Senior +’ Clubs<sup>41</sup>.

In 2018, the first edition of the government program ‘Care 75+’ took place, the addressees of which are urban, rural, and urban-rural

---

<sup>37</sup> Cf. *Ustawa z dnia 11 września 2015 roku...*, art. 1, art. 5 point 2.

<sup>38</sup> Cf. *Uchwała Rady Ministrów z dnia 26 października 2018 roku w sprawie przyjęcia dokumentu Polityka społeczna wobec osób starszych 2030. Bezpieczeństwo – Uczestnictwo – Solidarność*, Monitor Polski 2018 item 1169; *Załącznik do uchwały nr 161 Rady Ministrów z dnia 16 października 2018 roku (item 1169) Polityka społeczna wobec osób starszych 2030. Bezpieczeństwo – Uczestnictwo – Solidarność*.

<sup>39</sup> Cf. *Załącznik do uchwały nr 161...*, pp. 5–8.

<sup>40</sup> *Uchwała nr 157 Rady Ministrów z dnia 20 grudnia 2016 roku zmieniająca uchwałę w sprawie ustanowienia programu wieloletniego Senior-WIGOR na lata 2015–2020*, M.P. 2016, item 1254.

<sup>41</sup> *Załącznik do uchwały nr 157 Rady Ministrów z dnia 20 grudnia 2016 roku. Program wieloletni „Senior+” na lata 2015–2020*, M.P. 2016, item 1254.

communes with fewer than 60,000 inhabitants. Subsidies for this purpose may not exceed 50% of the task implementation costs<sup>42</sup>. Pursuant to *Ustawa o pomocy społecznej z 2004 roku (The Act on Social Assistance of 2004)*<sup>43</sup> local governments are obliged to provide people in need with care and specialist services at their place of residence. The key objective of the 'Care 75+' program is to improve the availability of care services (including specialist services) for people over 75 years of age. It is an element of social policy, which is to contribute to providing them with assistance depending on their needs and health, to improving the quality of life, enabling municipalities to expand the offer of care services and financial support in fulfilling the obligatory tasks of local governments<sup>44</sup>. The scope of activity of the latter is specified in a special act<sup>45</sup>. Local governments can carry out public tasks thanks to the legal personality guaranteed in the document. Many of them directly affect the elderly<sup>46</sup>. Actions aimed at improving their lives should be closely related to shaping the attitude of intergenerational solidarity and creating 'conditions for stimulating civic activity of older people in the local community'<sup>47</sup>. The municipal council of seniors, which has a legal basis, is a significant sign of appreciating the potential of this group<sup>48</sup>.

### 3. Service for seniors in Poznań

At present about 148 thousand seniors live in Poznań. Actions aimed at using their potential and raising the standard of their everyday life

<sup>42</sup> Cf. Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, *Program 'Opieka 75+' na rok 2019*, Warszawa 2018, p. 4.

<sup>43</sup> *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 lipca 2018 roku w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o pomocy społecznej*, Dziennik Ustaw, No. 2018, item 1508 as amended.

<sup>44</sup> Ministerstwo..., pp. 6–7.

<sup>45</sup> Cf. *Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym*, Dziennik Ustaw, 1990, No. 16, item 95.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem*, chapter 2, art. 2.1; 7.1–7.15.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*, art. 5c

<sup>48</sup> *Ibidem*, chapter 1, art. 5c.

were taken into account in the city's strategy after the transformations that took place in the 1990s. The sentence repeated by the present vice-president Jędrzej Solarski has been pursued for a long time, 'Nothing in the city for seniors happens without seniors'<sup>49</sup>. Almost 16 years ago, on the initiative of older people, the first Council of Seniors in Poland was established in Poznań, which initially operated outside the existing formal structure<sup>50</sup>. In 2007, a resolution of the City Council established the Municipal Council of Seniors, which, as an advisory body, continues its cooperation with the authorities<sup>51</sup>. It was on its initiative that the Centre for Senior Initiatives<sup>52</sup> was established, which has been implementing projects for seniors as a municipal unit since May 2010. It has an informative function and is a place where seniors can meet every day from 8 am to 4 pm. The employees of the center try to activate them so that they can participate in the life of Poznań creatively and with satisfaction. It is supervised by the Health Department, and its chief superior is the President of the City<sup>53</sup>. Many departments and municipal units are involved in the service for the elderly, for example, the Department of Culture and Sport, Poznań Center of Benefits, the Community Family Support Centre, Public Transport Authority, Municipal Roads Authority, Management of Housing Resources<sup>54</sup>.

The creativity of seniors' representatives during meetings with the city authorities and their involvement in the implementation of various activities are positively surprising. It was them who in 2016, along with the Centre for Senior Initiatives and social activists,

---

<sup>49</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 31.10.2019.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> *Uchwała nr XXIV/228/V/2007 Rady Miasta Poznania z dnia 25 października 2007 roku w sprawie powołania Miejskiej Rady Seniorów*, <https://bip.poznan.pl/bip/uchwaly/uchwala-nr-xxiv-228-v-2007-z-dnia-2007-10-25,19389/> (access 20.02.2020).

<sup>52</sup> *Uchwała nr LXIV/898/V/2009 Rady Miasta Poznania z dnia 8 grudnia 2009 r. w sprawie utworzenia Centrum Inicjatyw Senioralnych*, p. 1, <https://centrumis.pl/dokumenty1.html> (access 10.03.2020).

<sup>53</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 31.10.2019.

<sup>54</sup> Ibidem.

proposed to join the Global Network of WHO Age-Friendly Cities and Communes. Poznań was the second city in Poland to join this network. As a result, the scope of activities in this dimension was expanded and a faster pace of changes was observed<sup>55</sup>.

The current projects implement the indications contained in the document 'Senior Policy of the City of Poznań for 2017–2021'. Its preparation was attended by councilors, magistrate officials and representatives of senior and non-governmental organizations taking actions for this social group. It takes into account the WHO guidelines that indicate areas of activity for seniors: construction, public space management, transport, housing, professional and social activation, counteracting exclusion, social support, health protection<sup>56</sup>. Furthermore, the senior policy in Poznań involves, among others, creating conditions for the development and life of old people, respecting their subjectivity and autonomy, strengthening and using their potential, shaping a positive image of old age in the society, integration, undertaking various types of cooperation with other entities<sup>57</sup>. Supervision over the implementation of the tasks resulting from this document is carried out by a specially created Program Council<sup>58</sup>, which meets once a quarter. Detailed reports are published each year in a special document<sup>59</sup>.

The number of projects implemented for seniors is large, and therefore, only some examples of them will be presented here.

'Pakiet Viva Senior' (The 'Viva Senior Package') includes free amenities for the oldest residents of Poznań, which they can read about both on the website and in a special leaflet. Each of them has separate regulations, taking into account the rules of using and qualifying individual persons for it. The package is addressed to the

<sup>55</sup> Ibidem; M. Żakowska, *Wstęp do polskiego wydania*, in: *Miasta przyjazne starzeniu: przewodnik*, red. eadem, Warszawa 2014, p. 3.

<sup>56</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 31.10.2019; *Polityka senioralna Miasta...*, p. 18.

<sup>57</sup> Cf. *Polityka senioralna Miasta...*, pp. 16–17.

<sup>58</sup> Cf. *Sprawozdanie z realizacji Programu „Polityka senioralna miasta Poznania na lata 2017–2021” w roku 2018*, Poznań 2019, p. 3.

<sup>59</sup> Cf. *ibidem*, pp. 3–42.

residents of Poznań, who pay taxes in this city and are 60 years of age. However, individual services are dedicated to people who, due to various limitations, e.g. health restrictions, cannot perform certain activities themselves<sup>60</sup>.

In the 'Viva Senior Package' we will find 'Pudełko Życia ('Box of Life') containing the necessary information about the health condition and contact details collected in a plastic container intended to be placed on the refrigerator door, which aims to improve assistance in health and life emergencies. In turn, 'Poznańska Złota Karta' ('Poznań Golden Card') entitles you to take advantage of discounts and rebates in municipal cultural, sports, educational institutions and private companies. Along with it the senior receives a catalog containing information on the place and time of using the discounts. As part of the 'Książka dla Seniora' ('Book for Seniors') project, books and other resources of the Raczyński Library are delivered to the apartments once a week, and 'Złota Rączka dla Seniora' ('Handyman for the Senior') offers free help with minor household faults.

There are also special packages of services for people over 75 and 80, such as 'Taksówka dla Seniora' ('Taxi for the Senior') (free transport to the office, cemetery or doctor). The 'Municipal Rental of Rehabilitation Equipment', operating on behalf of the City in the Caritas building of the Archdiocese of Poznań, provides rehabilitation and orthopedic equipment to those in need. 'Mobilna Pielęgnacja Paznokci u Stóp Seniorów' ('Mobile Nail Care at Seniors' Feet') is a free cosmetic service with home access. Other solutions aimed at the oldest ones include washing windows, cleaning tombstones, and transport within city cemeteries<sup>61</sup>.

Proper information is an important link in activities for seniors. Messages from various institutions are reported to the Centre for Senior Initiatives, from where they are forwarded to interested parties in 'Poznański przewodnik seniorki i seniora' ('Poznań guide for

---

<sup>60</sup> Cf. *Poznań Viva Senior*, <https://centrumis.pl/poznan-viva-senior.html> (access 20.02.2020).

<sup>61</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 31.10.2019.

seniors')<sup>62</sup> and in the form of 'Tytka<sup>63</sup> dla Seniora' ('Paper Bag for the Senior'). It is prepared and distributed by about 40 volunteers from the Centre for Senior Initiatives. Every month, leaflets with offers and promotions in the field of culture, sport, tourism, health, training, science and volunteering, as well as information related to the safety of seniors are put into thousands of bags. There is a great need for this type of the initiative. Four years ago, the paper bags were distributed within 30 days, and in 2018–2019 – 1.5 days. Therefore, since 2020, the Centre for Senior Initiatives plans to include the 'Paper Bag' in the form of a page supplement to the monthly 'Senioralny Poznań' ('Senior Poznań'), the circulation of which is 20 thousand copies. It will also be available in an electronic version<sup>64</sup>.

Since 2010, the 'Viva Seniorzy' Fair has been organized, which in 2018 took place as part of another important event, 'Senioralni. Poznań' (held continuously since 2011). It was then that in the pavilion on the premises of the Poznań International Fair, special zones were separated: workshop, lecture and main zones, and the exhibitions were divided into four thematic zones: health, activity, know-ledge, environment. Over 100 different exhibitors, including 40 non-governmental organizations, Caritas of the Archdiocese of Poznań<sup>65</sup> and senior clubs from Poznań and Greater Poland, could present their offers free of charge. Seniors had the opportunity to participate in various workshops, trainings and concerts. Railways of Greater Poland prepared a special promotion in the form of a free return ticket<sup>66</sup>. As part of the project 'Senioralni. Poznań' for a month and a half, the elderly can take part in many dedicated events. The event

<sup>62</sup> *Poznański przewodnik seniorki i seniora*, Poznań 2018 [edited by the Team of the Center for Senior Initiatives].

<sup>63</sup> 'Tytka' in Poznań dialect means a paper bag.

<sup>64</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 31.10.2019; *e-Tytka Seniora*, <https://centrumis.pl/e-tytka-seniora-opis.html> (access 15.02.2020).

<sup>65</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 13.11.2019.

<sup>66</sup> Cf. *Viva Seniorzy. Edycja 2018*, <https://centrumis.pl/edycja-2018.html> (access 15.02.2020).

and the fair are a great holiday for this social group and contribute to creating a positive atmosphere around old age.

The great interest in senior initiatives is also the aftermath of the activities of eight Third Age Universities and about eighty Senior Clubs. Several of them function in parish communities<sup>67</sup>. Thanks to the support of the Department of Health and the initiative of councilors, the Centre for Senior Initiatives employs two people who mainly deal with clubs. They are senior animators who meet with them, advise them on how to obtain funding, and diagnose their needs. Cooperation with the departments of the City Hall enables the implementation of new projects in response to the expectations of seniors (e.g. Academy for the Senior Community Leader)<sup>68</sup>.

Among the huge number of proposals addressed to seniors, we can also find offers from Caritas of the Archdiocese of Poznań related to activities with the local government. Caritas implements, among others, the project 'Nowoczesny i aktywny senior' ('Modern and active senior'), co-financed by the City Hall<sup>69</sup>. It is addressed to residents over 60 years of age and includes computer training (e.g. Excel, Power Point) at the basic and extended level, as well as the use of specific programs or tablets. Seniors also participate in English, Spanish and Italian language courses<sup>70</sup>. In September 2019, the first rehabilitation training cycle took place. In the theoretical part, the participants learned about the causes of pain, the most common ailments in muscles and joints and how to eliminate them. The practical part was to teach seniors how to overcome or reduce pain using safe exercises that they can do themselves at home<sup>71</sup>. The result of the cooperation

---

<sup>67</sup> Cf. *Poznański przewodnik...*, pp. 151–154; J. Kurosz, Interview conducted on 13.11.2019, p. 7.

<sup>68</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 13.11.2019.

<sup>69</sup> Cf. *Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r...*, art. 4.

<sup>70</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 13.11.2019.

<sup>71</sup> Cf. *ibidem*, pp. 1–2; *Warsztaty poświęcone zajęciom rehabilitacyjnym*, <https://centrumis.pl/warsztaty-po%C5%9Bwi%C4%99cone-zaj%C4%99ciom-rehabilitacyjnym.html> (access 20.02.2020).



between Caritas and the Centre for Senior Initiatives is greater access to the prepared offers for seniors.

They participate in many projects, such as the annual joint Christmas Eve at the Poznań Fair, a Mobile Medical Aid Point or nutritional aid<sup>72</sup>.

Both Caritas employees, the Centre for Senior Initiatives and city officials are aware that there is still a lot to be done for the elderly in Poznań. The most urgent thing is to reach more seniors, which was emphasized by all interviewees during the interviews. Wojciech Bauer indicated the parish as the fastest way of communication. What seems like a formality appears to be difficult to implement. Caritas directors can be a bridge between the Centre for Senior Initiatives and parishes. Often after their interventions, the parish priest's attitude towards cooperation with the Centre for Senior Initiatives changes. This was the case with the distribution of 'Boxes of Life', which they did not want to give out to older parishioners. It changed after the Caritas director made calls to the parish priest and added a sticker of the organization<sup>73</sup>. It can be assumed that the difficulties between the Centre for Senior Initiatives and parishes result from the fear of cooperation with someone from outside the Church, fear of misunderstood competition or overworking of priests as a consequence of the clericalist perception of the pastoral service. It seems that the situation may also be the aftermath of prejudices against the city authorities. It is impossible, however, to indicate the true motives in this article. Regardless of the attitude of the clergy, the parish remains a place that could increase the scope of influence towards seniors. The priest's visit is still a missed opportunity – providing information or a leaflet on important matters for seniors may be the first step in overcoming various adversities characteristic of this period of life. However, it should be clearly emphasized that the Centre for Senior Initiatives, various organizations and officials

---

<sup>72</sup> J. Kurosz, Interview conducted on 13.11.2019.

<sup>73</sup> Ibidem.

learn to cooperate and – as the interviewees emphasize – the problem is much wider.

Activities undertaken in Poznań are aimed at enabling seniors to live as long as possible in their own environment. Nursing homes should be the last resort, hence the need to organize efficient care services and ensure social integration<sup>74</sup>. It is a challenge for both the city authorities and parish communities. Demographic changes will also be reflected among parish members. It is good now to prudently shape the cooperation for seniors with local government units – this especially applies to parish Caritas branches.

### **Summary**

About 148 thousand seniors live in Poznań and according to forecasts, this number will systematically increase. The cooperation of the local government, non-governmental organizations and the Church counteracts the social exclusion of this group of people and is a necessary condition for seniors to live in their environment as long as possible. The senior policy in Poznań is implemented in the areas indicated by the WHO: construction, public space management, transport, housing, social support, professional and social activation, counteracting exclusion, social support, health protection. The Center for Senior Initiatives, as a municipal unit, implements projects for seniors and cooperates with Caritas.

### **Streszczenie**

W Poznaniu żyje ok. 148 tys. seniorów i według prognoz liczba ta będzie systematycznie wzrastała. Współpraca samorządu, organizacji pozarządowych i Kościoła przeciwdziała wykluczeniu społecznemu tej grupy osób i stanowi konieczny warunek, by seniorzy mogli jak najdłużej żyć w swoim środowisku. Polityka senioralna w Poznaniu jest realizowana w obszarach wskazanych przez WHO: budownictwo, budownictwo przestrzeni publicznej, transport, mieszkalnictwo, wsparcie społeczne, aktywizacja zawodowa i społeczna, przeciwdziałanie wykluczeniu, wsparcie społeczne, ochrona

---

<sup>74</sup> Ibidem.

zdrowia. Centrum Inicjatyw Senioralnych jako jednostka miejska realizuje projekty na rzecz seniorów i współpracuje z Caritas.

**Słowa kluczowe:** osoby stare, samorządy, Kościół, polityka senioralna, nowe inicjatywy, współpraca

**Keywords:** the elderly, local governments, the Church, senior policy, new initiatives, cooperation

## Bibliography

### Teaching of the Popes

Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Watykan 2016.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.

Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku*, Poznań 2000.

### State documents

*Deklaracja współpracy prezydentów miast w obszarze polityki senioralnej*, [uml.lodz.pl](http://uml.lodz.pl) › artykuł › 2017/10/30 › printPage (access 2.12.2019).

*Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską*, podpisany 28 lipca 1993

roku, *Dziennik Ustaw*, 1998, No. 51, item 318.

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, *Dziennik Ustaw*, 2009, No. 114, item 946.

Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, *Program „Opieka 75+” na rok 2019*, Warszawa 2018.

*Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 lipca 2018 roku w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o pomocy społecznej*, *Dziennik Ustaw*, 2018, item 1508 as amended.

*Polityka senioralna Miasta Poznania na lata 2017–2021. Załącznik do uchwały Nr LV/1001/VII/2017 Rady Miasta Poznania z dnia 17 października 2017 roku.*

*Sprawozdanie z realizacji Programu „Polityka senioralna miasta Poznania na lata 2017–2021” w roku 2018*, Poznań 2019.

*Uchwała nr 157 Rady Ministrów z dnia 20 grudnia 2016 roku zmieniająca uchwałę w sprawie ustanowienia programu wieloletniego Senior-WIGOR na lata 2015–2020*, *Monitor Polski*, 2016, item 1254.

*Uchwała nr 237 Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 roku w sprawie ustanowienia CV Rządowego programu na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2013–2020*, *Monitor Polski*, 2014, item 52.

- Uchwała nr XXIV/228/V/2007 Rady Miasta Poznania z dnia 25 października 2007 roku w sprawie powołania Miejskiej Rady Seniorów*, <https://bip.poznan.pl/bip/uchwaly/uchwala-nr-xxiv-228-v-2007-z-dnia-2007-10-25,19389/> (access 20.02.2020).
- Uchwała nr LXIV/898/V/2009 Rady Miasta Poznania z dnia 8 grudnia 2009 r. w sprawie utworzenia Centrum Inicjatyw Senioralnych*, <https://centrumis.pl/dokumenty1.html> (access 10.03.2020).
- Uchwała Rady Ministrów z dnia 26 października 2018 roku w sprawie przyjęcia dokumentu Polityka społeczna wobec osób starszych 2030. Bezpieczeństwo – Uczestnictwo – Solidarność*, Monitor Polski, 2018, item 1169.
- Ustawa o ratyfikacji Konkordatu między stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 8 stycznia 1998 roku*, Dziennik Ustaw, 1998, No. 12, item 42.
- Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym*, Dziennik Ustaw, 1990, No. 16, item 95.
- Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Dziennik Ustaw, 2003, No. 96, item 873 (Dziennik Ustaw, 2019, items 688, 1570, 2020).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dziennik Ustaw, 1989, No. 29, item 154 (Dziennik Ustaw, 2019, item 1347).
- Ustawa z dnia 11 września 2015 roku o osobach starszych*, Dziennik Ustaw, 2015, item 1075.
- Załącznik do uchwały nr 157 Rady Ministrów z dnia 20 grudnia 2016 roku. Program wieloletni „Senior+” na lata 2015–2020*, Monitor Polski, 2016, item 1254.
- Załącznik do uchwały nr 161 Rady Ministrów z dnia 16 października 2018 roku (poz. 1169) Polityka społeczna wobec osób starszych 2030. Bezpieczeństwo – Uczestnictwo – Solidarność*, Monitor Polski, 2018, item 1169.
- Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2013 roku Rządowy Program na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020*, Monitor Polski, 2014, item 52.
- Zarządzenie nr 2 Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 25 lutego 2013 roku w sprawie powołania Rady do spraw Polityki Senioralnej*, Dziennik Urzędowy Ministra Pracy i Polityki Społecznej, 2013, item 2.
- Zarządzenie nr 29 Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 16 września 2014 roku zmieniające zarządzenie w sprawie powołania Rady do spraw Polityki Senioralnej*, Dziennik Urzędowy Ministra Pracy i Polityki Społecznej, 2014, item 31.

**Literature**

- Błądowski P., Massakowska M., Szybalska A., *Program badawczy PolSenior – cele i metoda*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 1 (2011), pp. 156–158.
- Czekanowski P., *Wieloznacznosc okreŝleń odnoszonych do ludzi starych*, in: *O sposobach mówienia o starości. Debata. Analiza. Przykłady*, red. B. Szatur-Jaworska, Warszawa 2014, pp. 52–59.
- e-Tytka Seniora*, <https://centrumis.pl/e-tytka-seniora-opis.html> (access 15.02.2020).
- Global Age-Friendly Cities Project*, [https://www.who.int/ageing/projects/age\\_friendly\\_cities/en/](https://www.who.int/ageing/projects/age_friendly_cities/en/).
- Kurosz J., *Oddziaływanie pastoralne wobec osób starych*, in: *Dei enim sumus adiutores. Opuscula Adamo Przybecki septuagenario dedicata*, Poznań 2019, pp. 311–322.
- Lipowicz I., *Międzypokoleniowa solidarność*, in: *Miasta przyjazne starzeniu: przewodnik*, red. M. Żakowska, Warszawa 2014, pp. 5–6.
- Poznański przewodnik seniorki i seniora*, red. Zespół Centrum Inicjatyw Senioralnych, Poznań 2018.
- Poznań Viva Senior*, <https://centrumis.pl/poznan-viva-senior.html> (access 20.02.2020).
- Przygoda W., *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, „Polonia Sacra” 19 (2015), pp. 71–94.
- Rada do spraw Polityki Senioralnej*, <https://www.gov.pl/web/rodzina/rada-ds-polityki-senioralnej> (access 10.12.2019).
- Raport na temat sytuacji osób starszych w Polsce*, Warszawa 2012.
- Szatur-Jaworska B., *Wstęp*, in: *O sposobach mówienia o starości. Debata. Analiza. Przykłady*, red. eadem, Warszawa 2014, pp. 5–6.
- Viva Seniorzy. Edycja 2018*, <https://centrumis.pl/edycja-2018.html> (access 15.02.2020).
- Warsztaty poświęcone zajęciom rehabilitacyjnym*, <https://centrumis.pl/warsztaty-po%C5%9Bwi%C4%99cone-zaj%C4%99ciom-rehabilitacyjnym.html> (access 20.02.2020).
- WHO Global Network for Age-friendly Cities and Communities*, [https://www.who.int/ageing/projects/age\\_friendly\\_cities\\_network/en/](https://www.who.int/ageing/projects/age_friendly_cities_network/en/) (access 11.11.2019).
- Założenia Długofalowej Polityki Senioralnej w Polsce na lata 2004–2020*, Warszawa 2013, [senior.gov.pl](http://senior.gov.pl) › source › Założenia Długofalowej Polityki Senioralnej (access 16.12.2019).

Żakowska M., *Wstęp do polskiego wydania*, in: *Miasta przyjazne starzeniu: przewodnik*, red. eadem, Warszawa 2014, pp. 3–4.

### **Varia**

Kurosz J., *Interview conducted on October 31, 2019 at the Center for Senior Initiatives in Poznań*, the author's private archive.

Kurosz J., *Interview conducted on November 13, 2019 in the Caritas building of the Archdiocese of Poznań*, the author's private archive.

### **Biogram**

**Jolanta Kurosz** – prof. UAM dr hab.; autorka kilkudziesięciu artykułów z teologii pastoralnej oraz 6 książek: *Niech świeci wasze światło. Rekolekcje dla szkół podstawowych i gimnazjów. Lekcje wychowawcze nie tylko na czas rekolekcji* (2001); *Szkolne nauczanie religii w spotkaniu z duszpasterstwem dzieci i młodzieży. Wyzwania i szanse* (2008); *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza – teologia pastoralna fundamentalna* (2009); *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część druga. Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa* (2012); *Kształcenie pastoralne na uniwersyteckich wydziałach teologicznych* (2018); *Świadomie wybierać – odpowiedzialnie oferować. Zajęcia do wyboru w programach studiów akademickich* (2019); jest wiceprzewodniczącą Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; kierunki badań: duszpasterstwo dzieci i młodzieży, kształcenie pastoralne na uniwersytetach, oddziaływanie pastoralne wobec dorosłych. E-mail: kurosz@amu.edu.pl

KS. RYSZARD SELEJDAK

**FONDAZIONE BIBLICA DEL MINISTERO  
DEL DIACONATO PERMANENTE**

*Scriptural Basis for the Ministry of the Permanent Diaconate*

Al fine di focalizzare il titolo di questo articolo “la fondazione biblica del ministero del diaconato permanente” è indispensabile precisare un aspetto: i dati messi in luce dagli studi biblici necessitano di essere completati da quelli storici, specialmente patristici. Infatti, solo, una *trattazione interdisciplinare* della questione consente di pervenire realmente a una “fondazione” del diaconato permanente, di cui la Chiesa cattolica sente il bisogno dopo che il Concilio Vaticano II ha deciso di ripristinarlo come grado proprio<sup>1</sup> e il Papa Paolo VI ha reso operativa la decisione<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, 21.11.1964, n. 29, AAS 57 (1965), p. 36; Decretum de activitate missionali Ecclesiae *Ad gentes divinitus*, 7.12.1965, n. 36, AAS 58 (1966), pp. 966-967; G. Colombo, *La discussione sul ripristino del diaconato permanente al Vaticano II. La teologia*, La Scuola Cattolica 124 (1996), pp. 627-650; Id., *Quale diacono in quale Chiesa*, La Scuola Cattolica 120 (1992), pp. 299-314; J.M. Guzmán González, *El diaconado en “Lumen gentium*, 29, Roma 1996; M. Hauke, *Das spezifische Profil del Diakonates*, Forum Katholische Theologie 17 (2001), pp. 81-127; P. Małek, *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2008, p. 6; R. Selejda, *Zarys historyczny diakonatu stałego*, Częstochowa 1998, pp. 28-29; Id., *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002, pp. 113-116; Id., *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, Częstochowa 2003, pp. 7-8; Id., *Diakonat stały w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II, posoborowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i narodowych «Rationes institutionis diaconorum permanentium»*, Warszawa 2010, p. 17.

<sup>2</sup> Cfr. Paolo VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacrum diaconatus ordinem*, 18.06.1967, AAS 59 (1967), pp. 697-704; Id., *Litterae apostolicae motu proprio datae Ad pascendum*, 15.08.1972, AAS 64 (1972), pp. 534-540.

## 1. Breve *status quaestionis* esegetico

Lo *status quaestionis* dettagliato, già è stato delineato nel documento sul diaconato steso nel 2003 dalla Commissione Teologica Internazionale<sup>3</sup>, occorre qui, invece, precisare la prospettiva esegetica. A tale riguardo esiste una documentazione neotestamentaria scarsa, discontinua e non sempre convergente con il successivo sviluppo teologico e ministeriale del diaconato<sup>4</sup>. I biblisti odierni, infatti, si sono limitati a riproporre gli esiti delle indagini degli anni Trenta del secolo scorso, come quelle degli esegeti protestanti Wilhelm Brandt<sup>5</sup> e Hermann Wolfgang Beyer<sup>6</sup>. Le ricerche di questi studiosi individuavano il significato fondamentale della *diakonía* nel campo semantico nel “servizio delle mense” e, più ampiamente, nel servizio caritativo. Sottolineando che i termini *diakoneîn*, *diakonía* e *diákonos* avevano un significato peculiarmente cristiano, essi ne coglievano in modo riduttivo gli aspetti di un umile servizio del prossimo, ma finivano per trascurare qualsiasi riferimento all’ autorità, che pure è implicata in un servizio ecclesiale di questo tipo<sup>7</sup>.

L’esito principale di tali indagini lessicografiche, porta alla constatazione che nell’Antico Testamento secondo i Settanta i termini *diakoneîn*, *diakonía* e *diákonos* siano poco frequenti<sup>8</sup>. È dunque verosimile che anche per questo loro scarso utilizzo gli autori del

---

<sup>3</sup> Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, La Civiltà Cattolica 154 (2003), pp. 253-336.

<sup>4</sup> Cfr. G. Bellia, *Il diaconato permanente alle origini della Chiesa*, Seminarium 48 (2008) 4, pp. 649-686.

<sup>5</sup> Cfr. W.H.G. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Neutestamentliche Forschungen; Reihe 2: Untersuchungen zum Kirechenproblem des Urchristentums 5), Gütersloh 1931.

<sup>6</sup> Cfr. H.W. Beyer, *diakonéo*, *diakonía*, *diákonos*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1935, vol. II, pp. 81-93.

<sup>7</sup> Cfr. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, pp. 41-42.

<sup>8</sup> Nella Settanta il verbo *diakoneîn* è assente, mentre il sostantivo *diakonía* compare per 3 volte. Piuttosto significative sono alcune delle 7 ricorrenze del sostantivo *diákonos*, nel senso che in Est 1, 10; 2, 3; 6,3.5 il termine al plurale indica i sette eunuchi a servizio del re Assuero.



Nuovo Testamento abbiano utilizzato in senso cristologico e ecclesio-logico il verbo *diakoneîn* (“servire”), il sostantivo *diakonía* (“servizio” o “ministero”) – e il sostantivo *diákonos*, che designa un “servo” in senso generico, ma anche nel senso di “porta-parola” o “emissario”<sup>9</sup>. Già da indagini di questo tipo risultava la rilevanza di due passi del Nuovo Testamento, cioè Fil 1,1 e 1 Tm 3, 8.12<sup>10</sup>, in cui i *diákonoi* sono menzionati accanto agli *epískopoi*.

Questa menzione dei *diákonoi* in Fil e in 1 Tm diventa più significativa alla luce della Volgata e delle altre antiche versioni latine: soltanto in questi due passi neotestamentari il termine *diákonos* è traslitterato in latino con *diaconus*, mentre in tutte le altre ricorrenze è tradotto *minister*<sup>11</sup>. Pare dunque che nei due passi in questione *diákonos* non fosse inteso dai Padri latini in senso lato – cioè “servo” –, ma in senso specifico – ossia appunto “diacono”.

A questo punto, si tratta di determinare l’identità e le funzioni di questi *diákonoi* della Chiesa delle origini. Gli studi dei biblisti Dieter Georgi<sup>12</sup> e John Neil Collins<sup>13</sup> hanno consentito d’integrare le ricerche acquisite anni fa. Specialmente quest’ultimo ha approfondito, alla luce della letteratura greca profana, lo studio del campo semantico della *diakonía* negli scritti del Nuovo Testamento e della patristica più antica. Ha messo così in luce che esso ha per significato principale non tanto il “servizio a tavola” né, più in genere, l’umile servizio del prossimo, senza alcun esercizio d’autorità<sup>14</sup>, quanto piuttosto una serie

<sup>9</sup> Nel Nuovo Testamento si trovano 36 ricorrenze del verbo *diakoneîn*, 33 del sostantivo *diakonía* e 29 del sostantivo *diákonos*.

<sup>10</sup> Nella Prima Lettera a Timoteo il sostantivo *diákonos* compare una terza volta in 4, 6, ma come titolo piuttosto generico – “servo di Gesù Cristo” – attribuito a Timoteo.

<sup>11</sup> Anche in Rm 16, 1, in cui la cristiana Febe è denominata “*diákonos*” della Chiesa che è in Cencre, il sostantivo *diákonos* (ovviamente inteso al femminile) è tradotto “*quae est in ministerio*”.

<sup>12</sup> Cfr. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen-Vluyn 1964, pp. 31-38.

<sup>13</sup> Cfr. J.N. Collins, *Diakonía. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York-Oxford 1990.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 5-45.

di funzioni onorevoli di carattere intermediario sotto l'autorità di un altro<sup>15</sup>. Più esattamente – ha concluso Collins –, nella Chiesa primitiva “la designazione di «diacono» non deriva dal servizio a tavola, ma dal servizio a una persona. Questa persona non è il bisognoso o la comunità, ma l'*epískopos*, di cui il diacono è «ministro»”<sup>16</sup>.

## 2. Fondamento, prospettiva e trasmissione della *diakonia*

### 2.1. Fondamento cristologico della *diakonia*

La *diakonía* non è altro che la dinamica di fondo della vita di Cristo: il Figlio di Dio diventato uomo, si è fatto servo degli uomini<sup>17</sup> e, “beneficando e risanando tutti quelli che erano sotto il dominio del diavolo”<sup>18</sup>, ha rivelato loro il volto sempre e soltanto buono del Dio-Abbà<sup>19</sup>. A spingere Cristo a vivere da servo degli uomini è stato il desiderio di uniformarsi radicalmente alla volontà salvifica universale di Dio, anche se va precisato che Cristo ha obbedito al Padre non tanto da servo<sup>20</sup>, quanto piuttosto da Figlio<sup>21</sup>, perché ha fatto propria la volontà divina<sup>22</sup>. Comunque, per compiere la missione ricevuta dal Padre di portare tutti gli uomini dalla situazione peccaminosa in cui erano decaduti alla salvezza gloriosa dei figli di Dio<sup>23</sup>, Cristo, “non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo”<sup>24</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 193-194; 253-263; 335-337.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>17</sup> Cfr. Mt 26, 28; Mc 10, 45; Lc 22, 27.

<sup>18</sup> At 10, 38.

<sup>19</sup> Cfr. Mc 14, 36; Rm 8, 15; Gal 4, 6.

<sup>20</sup> Cfr. Mt 12, 18; At 4, 30.

<sup>21</sup> Cfr. Gv 5, 19, 36; 12, 49; 14, 31.

<sup>22</sup> Cfr. Mt 26, 39.42.44; Mc 14, 36; Lc 2, 49; Gv 4, 34; 9, 31; 12, 49; 14, 31; Eb 5, 8; 10, 7.9.

<sup>23</sup> Cf. Gv 6, 40; Gal 1, 4; Eb 2, 10; Rm 8, 28-30.

<sup>24</sup> Fil 2, 6-7.

## 2.2. Prospettiva ecclesiologicala della *diakonia*

Di conseguenza, la Chiesa, in quanto strumento privilegiato del Cristo Risorto per continuare la sua missione salvifica universale nella storia, si fa anch'essa serva sia di Dio che degli uomini. In modo permanente spinta dallo Spirito a conformarsi a Cristo “diacono”, la Chiesa è chiamata a vivere in maniera “diaconale”.

In questa prospettiva si collocano i ministeri della Chiesa<sup>25</sup>, come tutte le altre attività ecclesiali<sup>26</sup>. Animati dall'unico Spirito d'amore, tutti i cristiani partecipano, secondo la specificità dei propri ministeri o attività, allo stile di servizio che ha contraddistinto la vita di Cristo<sup>27</sup>. Viceversa, non esiste nella Chiesa un ministero che possa essere compreso come “non-servizio”, quasi che il servire debba essere caratteristico di un ministero soltanto<sup>28</sup>. In quanto battezzati in Cristo<sup>29</sup>, i cristiani sono conformati dallo Spirito a lui<sup>30</sup>, servo di Dio e degli uomini. Appartengono al corpo ecclesiale di Cristo e ne favoriscono la crescita, annunciando l'evangelo e vivendo di fede, che opera mediante la carità verso il prossimo<sup>31</sup>. In concreto esercitano varie attività o veri e propri ministeri ecclesiali, tra i quali il diaconato, che è un ministero in cui si attua in modo particolarmente significativo il servizio reso a Dio e agli uomini.

## 2.3. Trasmissione apostolica della *diakonia*

Venuto non per essere servito, ma per servire e dare la vita “in riscatto per molti”<sup>32</sup>, Cristo ha istituito i Dodici perché “stessero con lui e

<sup>25</sup> Cfr. 1 Cor 12, 4-13, Rm 11, 3; 2 Cor 3, 3.6.8; 5, 18; 6, 3-4; 11, 23; 1 Pt 1, 10-12; Eb 6, 10.

<sup>26</sup> Cfr. At 11, 29-30; 12, 25; 19, 22; Rm 15, 25-30; 2 Cor 8, 19-20; Gal 2, 17; 2 Tm 4, 5.11; Fm 13.

<sup>27</sup> Cfr. 1 Cor 12, 5.

<sup>28</sup> Cfr. R. Penna, *La diakonía nelle Lettere ai Corinzi*, in: *Il diaconato permanente*, ed. F. Martinelli, Napoli 1983, vol. II, pp. 211-218.

<sup>29</sup> Cfr. Rm 6, 3; Gal 3, 27.

<sup>30</sup> Cfr. Rm 8, 29; Fil 3, 10.

<sup>31</sup> Cfr. Gal 5, 6; Rm 15, 25, Mt 25, 31-46; 26, 26-27; Lc 17, 7-10.

<sup>32</sup> Cfr. Mt 26, 28.

anche per mandarli a predicare e, perché avessero il potere di scacciare i demoni”<sup>33</sup>. Avendo condiviso lo stile di servizio del Maestro<sup>34</sup>, gli apostoli hanno assicurato una continuità sostanziale tra Cristo-Servo e la Chiesa-serva, nei suoi multiformi ministeri e attività, frutto dello Spirito di Risorto<sup>35</sup>, che continua ad assistere la comunità cristiana<sup>36</sup>.

L'intento, pertanto, della presente indagine è mettere in evidenza all'interno del Nuovo Testamento gli elementi principali di questo legame del diaconato con gli apostoli e i loro successori; ossia mostrare che i diaconi partecipano al ministero per il quale Gesù ha chiamato e inviato i Dodici; e d'altro canto, individuare alcuni aspetti della specificità del diaconato rispetto ad altri ministeri della Chiesa delle origini e, in particolare, rispetto al ministero delle sue guide, dette *epískopoi* e *presbýteroi*.

A questo scopo, saranno analizzati tre passi neotestamentari: Fil 1, 1; 1 Tm 3, 8-13 e il più discusso At 6, 1-6. Al di fuori di questi passi, non si parla nel Nuovo Testamento di diaconi o di ministero diaconale, nemmeno negli elenchi dei ministeri ecclesiali forniti da Paolo<sup>37</sup>.

### **3. I diaconi nella *Lettera ai Filippesi***

La prima testimonianza scritta del cristianesimo primitivo sull'esistenza di diaconi, nel senso tecnico del termine, si trova nella *Lettera ai Filippesi*. Il prescritto della *Lettera*, stesa dall'apostolo

---

<sup>33</sup> Mc 3, 14-15.

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, 10, 43-45; Gv 12, 26; 13, 12-17.

<sup>35</sup> Cfr. Gal 5, 22.

<sup>36</sup> Cfr. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, op. cit., p. 20.

<sup>37</sup> Cfr. Rm 12, 6-8; 1 Cor 12, 7-10.28-30; Ef 4, 11.

Paolo probabilmente dal carcere di Efeso<sup>38</sup> attorno al 56/57<sup>39</sup>, recita così: “Paolo e Timoteo, servi di Cristo Gesù, a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi, con i vescovi e i diaconi”<sup>40</sup>. Alla guida di questa comunità di “santi”, ossia di credenti in Cristo chiamati a diventare santi<sup>41</sup>, sono posti dei “vescovi”, suscitati dallo Spirito Santo per “pascere la Chiesa di Dio”<sup>42</sup>, sul modello di Cristo “pastore supremo”<sup>43</sup>. Il sostantivo *epískopoi* ricorre qui al plurale, forse perché nella Chiesa di Filippi con questo sostantivo erano designate le guide della comunità, senza distinzione tra il vescovo locale – se ce n’era già uno solo – e i presbiteri<sup>44</sup>. Questa distinzione si sarebbe chiarificata

<sup>38</sup> Cfr. A. Dassmann, *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, in: *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, ed. W.H. Buckler – W.M. Calder, Manchester 1923, pp. 121-127; G.S. Duncan, *St. Paul’s Ephesian Ministry. A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment Epistles*, London 1929; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione*, Bologna 2001, p. 19; J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau 1987<sup>4</sup>, pp. 19-24; W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe*, Gütersloh 1925; C.H. Dodd, *New Testament Studies*, Manchester 1953, pp. 83-128; G. Paximadi, *Lettera ai Filippesi*, in: *Lettere di Paolo*, ed. B. Maggioni – F. Manzi, Assisi 2005, pp. 865-947; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1983<sup>2</sup>, pp. 232-239.

<sup>39</sup> Cfr. G. Barbaglio, *Alla comunità di Filippi*, in: *Le lettere di Paolo*, ed. G. Barbaglio – R. Fabris, Roma 1990<sup>2</sup>, vol. II, pp. 541-542.

<sup>40</sup> Fil 1,1.

<sup>41</sup> Il Nuovo Testamento definisce “santi” tutti i cristiani in quanto, mediante il battesimo, “sono stati santificati in Cristo Gesù” e chiamati a diventare santi (1 Cor 1, 2; cfr. Rm 1, 7) come lui (Mc 1, 24; Gv 6, 69), lasciandosi docilmente conformare a lui (cfr. Rm 8, 29; Fil 3, 10-11.21) dallo Spirito santo (cfr. 2 Cor 3, 18).

<sup>42</sup> At 20, 28.

<sup>43</sup> 1 Pt 5, 4; cf. Gv 10, 11-19; Eb 13, 20; 1 Pt 2, 25; Ap 7, 17.

<sup>44</sup> Difatti le guide della Chiesa efesina sono dette sia “presbiteri” che “vescovi” (At 20, 17.28). Tra i numerosi studiosi che propendono per questa interpretazione si può ricordare, ad esempio, J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, in: *Le diacre dans l’Église et le monde d’aujourd’hui*, ed. P. Winninger-Y. Congar, Paris 1966, pp. 15-26.

nelle lettere d'Ignazio di Aniochia<sup>45</sup>, da cui risulta che le Chiese locali erano dirette da un unico vescovo, coadiuvato dai presbiteri, da un lato, e dai diaconi, dall'altro.

Comunque sia, la *Lettera ai Filippesi* menziona i diaconi subito dopo i vescovi. Il fatto stesso che Paolo non specifichi quali fossero i compiti dei diaconi è un indizio particolarmente interessante perché lascia intendere che la loro configurazione ecclesiale fosse già un dato di fatto in una comunità cristiana sorta verso la metà del I secolo. Inoltre, si può evincere che i diaconi ricoprissero un ruolo ecclesiale distinto da quello dei vescovi, ma anche da quello dell'apostolo Paolo e del suo collaboratore Timoteo<sup>46</sup>.

Infine, dal particolare testuale che i diaconi sono menzionati dopo i vescovi e dal significato stesso del sostantivo *diákonos* si evince che i diaconi, pur collaborando con i vescovi, fossero loro subordinati.

#### **4. I diaconi nella *Prima Lettera a Timoteo***

##### **4.1. Qualità morali e doveri dei diaconi**

La seconda menzione dei diaconi nell'epistolario paolino compare in 1 Tm 3, 8-13. Da tempo la maggioranza dei biblisti contemporanei propende per l'ipotesi che questa *Lettera* non sia stata scritta da Paolo<sup>47</sup>, ma, pur trasmettendone molteplici temi, sia da collocare verso la fine del I secolo e l'inizio del II<sup>48</sup>. In ogni caso, le discussioni sulla paternità

---

<sup>45</sup> Così sostiene S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990, p. 13.

<sup>46</sup> Peraltro Paolo e Timoteo sono accomunati dal titolo *doúloi*, che, pur evocando il loro servizio a Cristo, non pare coincidere con il servizio diaconale, designato con il sostantivo *diákonoi*.

<sup>47</sup> Cfr. I. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, Freiburg im Breisgau 1994, pp. 21-22; H. von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, Heidelberg 1951; J. Roloff, *Pfeiler und Fundament der Wahrheit Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe*, in: *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, ed. E. Grässer-O. Merk, Tübingen 1985, pp. 229-247.

<sup>48</sup> Cfr. O. Knoch, *1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief*, Würzburg 1988, p. 13; C. Marcheselli – Casale, *Lettere Pastoral. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera*

paolina e sulla datazione dello scritto non toccano più di tanto la questione della datazione dell'esistenza dei diaconi nella Chiesa. Essi, infatti, sono già menzionati anche nella *Lettera ai Filippesi*. In questo scritto deuteropaolino – come nella *Lettera ai Filippesi* – la presenza dei diaconi nella comunità cristiana è data per pacifica. Difatti il testo di 1 Tm 3, 8-13 non descrive le funzioni dei diaconi, ma si concentra direttamente sulle condizioni per l'ammissione di determinati fedeli al diaconato: "Allo stesso modo i diaconi siano persone degne e sincere nel parlare, moderati nell'uso del vino e non avidi di guadagni disonesti, e conservino il mistero della fede in una coscienza pura. Perciò siano prima sottoposti a una prova e poi, se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio. Allo stesso modo le donne siano persone degne, non maldicenti, sobrie, fedeli in tutto". Per vari studiosi, queste donne sarebbero diaconesse<sup>49</sup>; per altri, si tratterebbe delle mogli dei diaconi<sup>50</sup>. In seguito Paolo scrive: "I diaconi (*diákonoi*) siano mariti di una sola donna e capaci di guidare bene i figli e le proprie famiglie. Coloro infatti che avranno esercitato bene il loro ministero, si acquisteranno un grado degno di onore e un grande coraggio nella fede in Cristo Gesù". Senza dilungare nell'analisi dell'elenco delle virtù e dei doveri richiesti qui ai diaconi, è indispensabile puntualizzare le tre osservazioni più rilevanti per la presente indagine.

#### 4.2. La prova dei candidati al diaconato

Soprattutto, pare proprio che per diventare diaconi non fosse sufficiente che un credente si mettesse a disposizione della Chiesa. Questo elenco di atteggiamenti virtuosi e doverosi costituisce una griglia essenziale di criteri per una verifica delle capacità dei candidati al

---

a Tito. *Introduzione, versione, commento*, Bologna 1995, pp. 33-35; D. Guthrie, *New Testament. Introduction*, Downers Grove (Illinois) – Leicester 1990<sup>4</sup>, pp. 607-649; G.W. Knight, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek*, Grand Rapids 1992, pp. 21-52; T.D. Lea – H.P. Griffin, *1,2 Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1992, pp. 23-40.

<sup>49</sup> Cfr. R. Fabris, *1 Timoteo*, in: *Le lettere di Paolo*, ed. G. Barboglio-R. Fabris, Roma 1990<sup>2</sup>, vol. III, pp. 344-432.

<sup>50</sup> Cfr. C. Marcheselli-Casale, *Lettere pastorali*, Roma 1980, p. 249.

diaconato, alla quale si fa cenno esplicito al v. 10: “Siano prima sottoposti a una prova e poi, se trovati irreprensibili, esercitino il diaconato”. I particolari di questo discernimento ecclesiale sfuggono: come si procedeva in concreto in questa verifica? Quanto tempo durava la prova? Chi erano gli esaminatori? Almeno per quanto riguarda quest’ultimo aspetto, si può ritenere più che probabile che il discernimento ecclesiale venisse portato a termine dalle guide della comunità, in modo simile a quanto la *Lettera* attesta che avvenne per Timoteo<sup>51</sup>. È poi verosimile che la prova consistesse in un periodo preparatorio, in cui i candidati, prima di essere istituiti diaconi in maniera definitiva, esercitavano – tutte o alcune – funzioni del loro ministero<sup>52</sup>. Dopodiché, erano istituiti diaconi in modo ufficiale e comunitario. Si può supporre che ciò avvenisse attraverso l’imposizione delle mani, menzionata in una circostanza simile in 1 Tm 4, 14, che ricorda il gesto rituale dei presbiteri su Timoteo<sup>53</sup>, e in At 6, 6, che attesta lo stesso atto compiuto dagli apostoli sui sette servitori della Chiesa di Gerusalemme.

#### 4.3. La collaborazione dei diaconi subordinati al vescovo

Un certo interesse assume il fatto che l’autore della *Prima Lettera a Timoteo*, con l’espressione “allo stesso modo” (3, 8), passi a trattare le qualità morali e i doveri dei diaconi immediatamente dopo aver illustrato i requisiti dei vescovi. Questo dato esplicita quello già riscontrato nella *Lettera ai Filippesi*, in cui la figura del diacono è distinta e subordinata a quella del vescovo, anche se la vicinanza tra le due figure è tale da lasciare intuire che diaconato fosse ritenuto come un ministero dello stesso tipo dell’episcopato.

---

<sup>51</sup> Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit. pp. 14-15.

<sup>52</sup> Cfr. J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 22.

<sup>53</sup> Cfr. J. Gewiess, *Diakon*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. J. Höfer – K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1959, vol. III, p. 355; J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 23.



Ma mentre la *Lettera ai Filippesi* menziona al plurale sia i diaconi che vescovi, la *Prima Lettera a Timoteo* designa i diaconi al plurale e il vescovo al singolare. Se ne potrebbe evincere che probabilmente nella Chiesa efesina vivesse più di un diacono, mentre il vescovo locale sarebbe stato soltanto uno. Ma diversi studiosi lo escludono, ritenendo che, sul finire del I secolo, non si fosse ancora sviluppato il modello dell'episcopato "monarchico". Lo proverebbe la contemporanea *Lettera a Tito*, in cui i sostantivi *presbýteroi* (al plurale, 1, 5) e *epískopos* (al singolare, 1, 7) sono usati come sinonimi<sup>54</sup>. Comunque sia, in questa collaborazione subordinata dei diaconi alle guide della Chiesa si trova il primo elemento di specificità della loro figura.

#### 4.4. Qualità morali specifici dei diaconi

D'altro canto, da questa pericope parenetica non affiora la preoccupazione d'indicare gli aspetti specifici del diaconato. Le qualità morali e i doveri richiesti ai diaconi portano a individuarvi soltanto dati piuttosto allusivi sullo specifico dell'identità e del ministero diaconali. Le virtù, gli atteggiamenti e i comportamenti già elencati per i diaconi dovrebbero essere dei cristiani in quanto tali<sup>55</sup>.

Ad esempio, l'essere "degni di rispetto" è richiesto ai diaconi come al vescovo. Ma l'apostolo Paolo aveva già invitato ogni cristiano a pensare "cose dignitose"<sup>56</sup>. Similmente la moderazione nel bere vino è qui raccomandata ai diaconi, come al vescovo; ma nella *Lettera agli Efesini* l'esortazione è rivolta a tutti i fedeli<sup>57</sup>.

In questo elenco di virtù e doveri richiesti ai diaconi, anche se non in modo esclusivo rispetto agli altri cristiani, l'unica eccezione è che essi dovevano essere sposati una volta sola (1 Tm 3, 12). Perciò, alla morte della moglie, non era concessa loro la possibilità di nuove

<sup>54</sup> Cfr. J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>55</sup> Del resto, da At 6 risulta che ai sette uomini cui fu affidato il servizio della distribuzione degli alimentari alle vedove cristiane elleniste gli apostoli chiesero che fossero di buona reputazione, pieni di Spirito Santo e di sapienza (v. 3). Si tratta di qualità di certo selettivi, ma non esclusivi rispetto alle virtù degli altri cristiani.

<sup>56</sup> Cfr. 1 Tm 3, 8; Fil 4, 8; Tt 2, 2.

<sup>57</sup> Cfr. 1 Tm 3, 8; Tt 1, 7; Ef 5, 18.

nozze<sup>58</sup>. Oppure – come sostengono alcuni studiosi contemporanei<sup>59</sup> – questa prescrizione, fatta valere nelle lettere pastorali per i candidati sia al diaconato (1 Tm 3, 12) che all’episcopato (3, 2) e al presbiterato (Tt 1, 6), sarebbe un cenno all’obbligo della continenza dei diaconi, come dei vescovi e dei presbiteri. Comunque sia, che questa richiesta ai diaconi venga fatta immediatamente prima al vescovo (1 Tm 3, 2) e che nelle lettere pastorali venga ripetuta per i presbiteri, ma non per altri cristiani – ad eccezione della disposizione analoga prevista per le vedove (cfr. 5, 9) –, è un altro indizio che i diaconi fossero intesi come figure ecclesiali più legati ministerialmente al vescovo che uno di fedeli. Lo conferma anche l’aggiunta della richiesta sia ai diaconi che al vescovo di essere capaci di dirigere la propria famiglia e di educare i propri figli (3, 4 e v. 12). Ma forse è pure significativo che per i diaconi non sia esplicitato il motivo di questa richiesta, enunciato invece chiaramente per i vescovi: chi è capace di dirigere la propria famiglia, sarà anche in grado di prendersi cura della Chiesa (v. 5). Dunque, da un lato, in questa vicinanza dei diaconi al vescovo, che si prende cura dell’interna comunità cristiana, si rintraccia un elemento specifico del loro ministero. In effetti, la loro collaborazione subordinata al vescovo è diversa rispetto all’edificazione della Chiesa cui sono chiamati tutti gli altri cristiani. Dall’altro, sembra proprio che la *Prima Lettera a Timoteo* riservi la direzione – o presidenza – della comunità cristiana e, in specie, l’insegnamento pubblico al suo interno, direttamente al vescovo e ai presbiteri. Difatti, dal vescovo si esige che sia “capace d’insegnare” (3, 2) e che “sappia guidare bene – letteralmente: presiedere – la propria famiglia [...] perché, se uno

---

<sup>58</sup> Cfr. P. De Ambroggi, *Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino-Roma 1964<sup>2</sup>, p. 132.

<sup>59</sup> Cfr. Ch. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Genève 2006<sup>2</sup>; R. Cholij, *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1988; A.M. Stickler, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Città del Vaticano 1994; I. De La Potterie, *Il fondamento biblico del celibato sacerdotale*, in: *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, ed. C. Sepe – M. Piacenza, Cinisello Balsamo 1993, pp. 11-26; S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 1997.

non sa guidare – presiedere – la propria famiglia, come potrà avere cura della Chiesa di Dio?” (3, 4-5). Al riguardo poi dei presbiteri, l'autore aggiunge in modo ancora più esplicito in 5, 17: “I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano considerati meritevoli di un duplice riconoscimento, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell’insegnamento”.

I diaconi, invece, non sono chiamati a svolgere queste funzioni<sup>60</sup>.

## 5. I sette ministri degli *Atti degli Apostoli*

### 5.1. Problema organizzativo e tradizioni socio-religiose differenti

Mantenendo vivo questo interrogativo sulla specificità dei diaconi, si può passare a considerare quanto descritto da At 6, 1-6. Fin dai Padri della Chiesa, questo brano è stato tradizionalmente considerato come la testimonianza dell’istituzione del diaconato all’interno della Chiesa madre di Gerusalemme. Ciò nonostante, da tempo ormai, i biblisti contemporanei sono molto più cauti. Anzi, si è diffusa la tendenza a non considerare i “sette” come i primi diaconi della Chiesa gerosolimitana, benché studiosi come il biblista gesuita Paul Gaechter, già negli anni Cinquanta del secolo scorso, fossero giunti a supporre che i “sette” fossero i primi vescovi o presbiteri di Gerusalemme nominati dagli apostoli<sup>61</sup>. Anche biblista luterano Gustav Stählin, sintetizzando

<sup>60</sup> Lo sottolinea anche Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, doc. cit., p. 270.

<sup>61</sup> Cfr. P. Gaechter, *Die Sieben. Apg. 6, 1-6*, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 74 (1952), pp. 129-166. La congettura è stata ripresa più recentemente anche dalla Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, doc. cit. p. 261, per la quale sarebbe “probabile che gli apostoli abbiano destinato i Sette ad essere a capo dei cristiani «ellenisti» [...] per svolgere lo stesso compito dei presbiteri tra i cristiani «ebrei»”. Dello stesso parere è, ad esempio, E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1934, p. 232. Cfr. infine E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1959, pp. 228-232. Tuttavia, già J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 25 ha fatto notare che la predicazione di Stefano e di Filippo consiste in un annuncio missionario

una tendenza esegetica più ampia<sup>62</sup>, ha concluso perentoriamente che “non si può trovare in At 6, come spesso è avvenuto, le radici del posteriore ufficio diaconale”<sup>63</sup>.

Pur tenendo conto di prese di posizione del genere, occorrerebbe a riprendere gli elementi salienti del racconto di Luca: “In quei giorni – attorno all’anno 36 – , aumentando il numero dei discepoli, quelli di lingua greca mormorarono contro quelli di lingua ebraica perché, nell’assistenza quotidiana, venivano trascurate le loro vedove” (6, 1).

In prima battuta, sembra che si trattasse di un problema piuttosto pratico: organizzare meglio la distribuzione degli alimenti destinati dalla comunità a un gruppo di vedove. In realtà, il problema organizzativo aveva radici molto più profonde. Difatti, Luca precisa che le vedove trascurate appartenevano alla cerchia dei cristiani detti “ellenisti”. La Chiesa madre di Gerusalemme era, dunque, bilingue: una parte di origine giudaica, parlava l’aramaico e leggeva la Bibbia ebraica; l’altra, invece, era costituita da cristiani che parlavano in greco e leggevano la Bibbia greca. Non erano di matrice pagana, ma provenivano dal giudaismo della diaspora e, per qualche ragione, erano tornati a vivere a Gerusalemme (cfr. 6, 9).

Le vedove dei giudeo-cristiani “ellenisti” vennero dimenticate dalla comunità cristiana nella distribuzione quotidiana del cibo, a differenza delle vedove giudeo-cristiane di lingua ebraica, che lo ricevevano regolarmente. Di conseguenza, i primi si misero a protestare contro i secondi, per la preferenza accordata alle vedove di questi ultimi.

Il gruppo di lingua ebraica, numericamente più consistente, continuava a osservare la legge mosaica e le tradizioni giudaiche, mentre

---

a pagani e non in un insegnamento ufficiale della dottrina cristiana all’interno della comunità cristiana, com’era quello tipico dei vescovi o dei presbiteri.

<sup>62</sup> Cfr. anche Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, doc. cit. p. 259, secondo cui “in At 6, 1-6 non si tratta dell’istituzione del diaconato” (si leggano gli studi portati a supporto della tesi alle pp. 259-260, nota 14).

<sup>63</sup> G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962, p. 99. Cfr. anche A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961<sup>4</sup>, p. 81.

i cristiani di lingua greca erano probabilmente meno legati all'osservanza della legge. Fu proprio per questa ragione, infatti, che, qualche anno dopo, la Chiesa avrebbe corso il rischio di un vero e proprio scisma tra le due componenti.

## 5.2. Imposizione delle mani degli apostoli e affidamento della *diakonia*

Attesta Luca che: “I dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: «Non è giusto che noi lasciamo da parte la parola di Dio per servire alle mense. Dunque, fratelli, cercate fra voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza, ai quali affideremo questo incarico. Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al servizio della Parola». Piacquero questa proposta a tutto il gruppo e scelsero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timone, Parmenàs e Nicola, un prosèlito di Antiòchia. Li presentarono agli apostoli e, dopo aver pregato, imposero loro le mani” (6, 2-6).

Resisi conto che la comunità cristiana ormai si stava ingrandendo e che la vita comunitaria stava diventando più complessa, i Dodici proposero una nuova struttura assistenziale, mirata a venire incontro in modo stabile ed efficace a una nuova esigenza comunitaria. Prima, ne avevano parlato con gli altri cristiani (cfr. 6, 2), senza decidere da soli. Dopo che “questa proposta era piaciuta a tutto il gruppo” (6, 5), avevano invitato i fedeli ad aiutarli anche nella scelta delle persone cui affidare il nuovo ministero ecclesiale (6, 3). Certo, i tre criteri evangelici della scelta dei sette – ossia la buona reputazione, la docilità allo Spirito Santo e la conseguente sapienza – erano stati decisi dagli apostoli<sup>64</sup>. Tuttavia, era stata la comunità che rispondendo alla richiesta degli apostoli, li aveva aiutati a individuare le persone adatte.

---

<sup>64</sup> Quindi, essere Giudei d'origine ellenistica era un criterio necessario, ma non sufficiente per ricevere l'incarico in questione; tant'è vero che non viene nemmeno menzionato; lo si capisce solo dai nomi.

D'altro lato, erano stati gli apostoli a imporre le mani ai candidati<sup>65</sup>, con una preghiera (cfr. 6, 6) alla quale verosimilmente aveva preso parte la comunità. Dunque, è indubbio che a conferire ai “sette” questo ministero era stata l’incipiente gerarchia di cui la Chiesa si era dotata fin dalle origini. Come confermano soprattutto le lettere pastorali, l’imposizione delle mani era un segno rituale – si può dire un “segno sacramentale” – che trasmetteva un carisma, ossia un dono dello Spirito Santo, in vista dell’esercizio di una funzione ecclesiale<sup>66</sup>. Quel gesto degli apostoli esprimeva e attuava l’azione dello Spirito Santo, che, attraverso di loro, chiamava i sette uomini per inviarli a esercitare un servizio ecclesiale<sup>67</sup>, orientato cioè all’edificazione della comunità cristiana e, in ultima analisi, alla salvezza dei fedeli.

Del resto, per alcuni biblisti, il giudizio sulla “buona reputazione” corrisponderebbe all’esito della prova che, secondo la *Prima Lettera a Timoteo* (3, 10), era richiesta ai candidati al diaconato<sup>68</sup>.

### 5.3. Identità dei “sette”

Dopo aver posto in luce la nomina apostolica dell’incarico dei “sette”, è necessario affrontare il nucleo centrale di questo brano: questi uomini sui quali gli apostoli, “dopo aver pregato, imposero le mani” per affidare loro il “servizio (*diakonía*) delle mense”, possono essere considerati come “diaconi” in senso stretto?

A livello terminologico in questo brano ricorrono sia il sostantivo *diakonía*, per indicare il “servizio” della distribuzione quotidiana del cibo per le vedove bisognose, sia il verbo *diakoneîn*. Questo verbo però non designa solo il “servizio delle mense”, ma anche il “servizio” della parola (6, 4). Gli apostoli decidono di continuare a svolgere il ministero della predicazione all’interno della comunità cristiana,

---

<sup>65</sup> C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1994<sup>4</sup>, p. 119: “Non è chiaro se chi impone mani sono gli apostoli o la comunità. Ma l’intenzione generale della narrazione lucana e alcuni paralleli veterotestamentari fanno propendere per una imposizione delle mani fatta dai soli apostoli”.

<sup>66</sup> Cfr. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6.

<sup>67</sup> Cfr. At 13, 2.

<sup>68</sup> Cfr. J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 24.

grazie all'aiuto offerto loro dai sette uomini incaricati dell'altro ministero ecclesiale.

Resta vero che gli uomini su cui gli apostoli compiono il gesto rituale d'imporre le mani, non sono mai definiti *diákonoi*. Anzi, anche in At 21, 8, Filippo "uno di sette", non è chiamato "diacono". Tuttavia, si è visto come, circa due decenni prima della stesura degli *Atti*, l'apostolo Paolo, nella *Lettera ai Filippesi* (1, 1), già menzionasse i "diaconi" subito dopo i "vescovi". Perciò sarebbe molto improbabile che Luca, collaboratore di Paolo fin dal secondo viaggio missionario di questi, non fosse stato al corrente dell'esistenza di "diaconi" nella Chiesa di Filippi, presso cui svolse per un certo tempo l'attività missionaria.

Ma se i "sette" che "servivano le mense" fossero stati intesi da Luca come diaconi, perché non li ha definiti con il termine specifico, che peraltro sarebbe stato coerente con l'espressione *diakoneîn trapézais*, cioè "servire alle mense"? Si potrebbe rispondere che Luca proprio perché ha fatto ricorso al verbo *diakoneîn*, ha evitato di ripetere il sostantivo *diákonos*. D'altronde, Luca ha usato il sostantivo *diakonía* per designare al v. 2 il ministero dei "sette" nella distribuzione degli alimentari in modo identico a come l'ha ripetuto al v. 4 per indicare il ministero della predicazione ecclesiale degli apostoli. Comunque, pur ammettendo che i "sette" non fossero considerati da Luca come diaconi veri e propri, non pare affatto casuale questa sua insistenza sul campo semantico della *diakonía* in un brano incentrato sul ministero apostolico. Essa lascia trasparire un probabile intento di Luca: ricordare un aiuto concreto dato agli apostoli come esempio da proporre ai diaconi già attivi attorno agli anni Ottanta, quando egli stese gli *Atti*<sup>69</sup>.

La vicenda si può ulteriormente approfondire facendo memoria non di un servizio spontaneo di alcuni cristiani, ma dell'istituzione di

<sup>69</sup> Ancora più cauto è S. Cipriani, *Sono davvero "diaconi" i "sette" di Atti 6, 3-6*, in: *Il diaconato permanente*, ed. F. Marinelli, Napoli 1983, vol. II, p. 228, il quale si limita a sostenere che "per Luca quei famosi «sette» [...] non corrispondono a ciò che saranno più tardi i «diaconi» veri e propri come corpo ministeriale nella Chiesa. Al massimo si può ritenere che non è estraneo alle sue intenzioni, proprio per l'insistente terminologia «diaconale» adoperata in questo tratto (At 6, 1-7), di proporre ai «diaconi» del suo tempo un esempio concreto di servizio nella Chiesa".

un gruppo con finalità caritativa, di numero così preciso e simbolico, avvenuta mediante l'imposizione delle mani degli apostoli, Luca sembra mostrare ai suoi lettori come, fin dalle origini del cristianesimo, fosse sorta una necessità simile a quelle cui facevano fronte i diaconi della Chiesa dei suoi tempi<sup>70</sup>.

#### 5.4. Conferme dei primi Padri della Chiesa

L'attribuzione del titolo specifico di “diaconi” ai “sette” incaricati dagli apostoli non tarderà a venire. Nell'*Adversus Haereses* Ireneo di Lione ricorda che Stefano fu “eletto dagli apostoli primo diacono”<sup>71</sup>. Inoltre, in una parte dello scritto esistente solo in latino, Ireneo, presentando il gruppo dei “nicolaiti”, già bollati dall'*Apocalisse di Giovanni* (2, 6), come eretici della Chiesa di Efeso, precisa che essi avevano “per maestro Nicola, uno dei sette che per primi furono ordinati al diaconato dagli apostoli”<sup>72</sup>.

Il vescovo di Lione è una fonte non solo antichissima (l'*Adversus Haereses* risale al 180 circa), ma anche molto attendibile, perché – come egli stesso racconta – da giovane era stato allievo dell'anziano Policarpo, vescovo di Smirne, a sua volta “discepolo degli apostoli”<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Si tratta dell'interpretazione data ad At 6, 1-6 data da J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, pp. 108-109, che comunque esclude che Luca individui in questa vicenda “la fondazione del posteriore ufficio diaconale”.

<sup>71</sup> Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, III, 12, 10, in: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. Tome II. Texte et traduction* (Sources Chrétiennes 211), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Paris 1974, p. 225.

<sup>72</sup> Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, I, 26, 3, in: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I. Tome II. Texte et traduction* (Sources Chrétiennes 264), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Paris 1979, p. 348.

<sup>73</sup> Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, III, 3, 4, in: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. Tome II. Texte et traduction* (Sources Chrétiennes 211), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Paris 1974, pp. 38-43; cf. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 32, 2, in: *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R.F. Refoulé*, traduction de P. de Labriolle (Sources Chrétiennes 46), ed. R.F. Refoulé-P. de Labriolle, Paris 1957, p. 131; P. Nautin, *Policarpo*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana*, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008<sup>2</sup>, vol. III, 4211-4213.



Per di più, l'attribuzione del titolo "diaconi" ai sette personaggi di At 6 è così pacifica per Ireneo, che non sente il bisogno di precisarla in alcun modo<sup>74</sup>.

Il carattere tradizionale di questa lettura di At 6 ha una conferma ancora più antica, benché non così esplicita, nella *Lettera ai Trallensi* (2, 3) d'Ignazio di Antiochia, scritta attorno all'anno 107, cioè circa settant'anni prima dell'*Adversus Haereses*. Alludendo verosimilmente ad At 6, il vescovo di Antiochia ritiene riduttivo intendere il ministero dei diaconi nel senso della distribuzione del cibo (cfr. At 6, 2)<sup>75</sup>: "È poi necessario che anche i diaconi, che sono [al servizio] dei misteri di Gesù Cristo, siano graditi a tutti in ogni modo. Infatti, non sono diaconi di cibi e di bevande, ma servitori della Chiesa di Dio"<sup>76</sup>.

L'indagine esegetica deve illustrare il dato neotestamentario, ma risulterebbe miope il biblista che, dichiarando di attenersi alle proprie competenze, non tenesse conto dell'esegesi di At 6 proposta da un testimone così vicino alle fonti neotestamentarie e così attento ai rapporti tra le figure dell'incipiente gerarchia ecclesiastica<sup>77</sup>.

In questa identificazione diaconale dei "sette" incaricati del servizio delle mense, si può rintracciare qualche indizio ulteriore sullo specifico del diaconato alla luce della testimonianza degli *Atti* su Stefano e su Filippo.

<sup>74</sup> Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit. p. 10.

<sup>75</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>76</sup> Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Trallesi*, 2, 3, in: *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 10), ed. P. Th. Camelot, Paris 1956, p. 112.

<sup>77</sup> È noto che Ignazio di Antiochia è "il primo testimone della tradizione che distingue il ministero episcopale da quello presbiterale, altrimenti non deducibile direttamente dalla Scrittura" (S. Zardoni, *I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit. p. 10). Difatti, immediatamente dopo la frase citata, egli esorta tutti i cristiani a riverire "i diaconi come Gesù Cristo, come anche il vescovo, che è l'immagine del Padre, e i presbiteri come il sinedrio di Dio e l'assemblea degli apostoli: senza costoro la Chiesa non si può chiamare tale" (*ibidem*, 3, 1-2, p. 112).

### 5.5. Il servizio della Parola del protomartire Stefano

Per eleggere i sette uomini destinati alla *diakonia* delle mense, gli apostoli, oltre al criterio della buona reputazione, ne avevano individuati altri due, vale a dire: la “pienezza” di Spirito e la pienezza di sapienza (At 6, 3). A riguardo di Stefano, Luca tiene a precisare proprio che era un “uomo pieno di fede e di Spirito Santo” (6, 5; cfr. 7, 55), per cui finì per contemplare Cristo glorioso e per imitarne il martirio. Ma prima ancora, grazie alla sua sapienza, frutto essa stessa dell’influsso dello Spirito, Stefano aveva la meglio nei contraddittori con i persecutori (6, 10). Si compiva perciò in lui la promessa fatta dal Signore agli apostoli che avrebbero avuto forza dal suo Spirito così da essergli testimoni ovunque (1, 8). Lo stesso Spirito avrebbe parlato per mezzo di loro<sup>78</sup>. Difatti, Stefano, soprattutto con i suoi discorsi, rese testimonianza a Cristo, fino a dare la vita per lui. La sintesi teologica della storia del popolo d’Israele da lui presentata davanti al sinedrio – sia pure ripulata da Luca –, è un’attestazione vivida di come il suo servizio diaconale non si limitasse alla distribuzione di cibo, ma implicasse un’attività kerygmatica al di fuori della comunità cristiana.

### 5.6. L’attività missionaria variegata dell’ ”evangelista” Filippo

Per quanto riguarda Filippo, un altro dei “sette” della Chiesa di Gerusalemme, gli *Atti* testimoniano che non solo annunciava la parola di Dio, ma svolgeva anche altre funzioni.

Quanto alla prima attività, è significativo che Filippo fosse denominato “evangelista”<sup>79</sup>, non perché scrisse un Vangelo, ma perché annunciava l’evangelo” – cioè la “bella notizia” – di Cristo. Prendeva parte così a un ministero ultimamente stabilito da Cristo stesso<sup>80</sup> e attribuito dalla *Seconda Lettera a Timoteo*<sup>81</sup> a un vescovo come Timoteo, benché Filippo non lo esercitasse in qualità di guida di una comunità cristiana.

---

<sup>78</sup> Cfr. Mt 10, 19-20 (parallelo a Mc 13, 11; a Lc 12, 11-12 e anche 21, 14-15); At 4, 8.

<sup>79</sup> Cfr. At 21, 8.

<sup>80</sup> Cfr. Ef 4, 11.

<sup>81</sup> Cfr. 2 Tm 4, 5.

Più precisamente, la sua azione missionaria in Samaria, in cui si era trasferito per sfuggire alla violenta persecuzione scoppiata a Gerusalemme (At 8, 1-4), comprendeva tre tipi di funzioni: la predicazione della parola di Dio, incentrata su Cristo<sup>82</sup>; diverse attività caritative, come gli esorcismi e la cura dei malati (v. 7), fino alla loro guarigione miracolosa<sup>83</sup>; ma anche l'amministrazione del battesimo (vv. 12-13).

A riguardo poi del battesimo, vale la pena osservare una seconda differenza ministeriale tra Filippo e gli apostoli: Filippo non imponeva le mani sui battezzati per donare loro lo Spirito Santo, come, poco dopo, si attesta degli apostoli Pietro e Giovanni (v. 17). Ma, al di là di questa differenza, Filippo battezzò (v. 38) il "funzionario di Candace, regina di Etiopia" (v. 27), dopo avergli annunciato "la bella notizia di Gesù"<sup>84</sup>. Che non si trattasse di un fatto sporadico appare dalla conclusione del racconto, che ritrae Filippo come evangelizzatore in "tutte le città" da Azoto a Cesarea (v. 40). È più che verosimile che Luca, attestando che Filippo "evangelizzava", sintetizzi così una serie di attività kerygmatiche, battesimali e caritative, simili a quelle appena evocate in 8, 5-7, che Filippo avrebbe continuato a fare per anni<sup>85</sup>.

In sintesi, nel ritratto di Filippo delineato negli Atti possiamo rintracciare una figura diaconale che svolgeva molteplici compiti di prima evangelizzazione: la predicazione dell'evangelo di Cristo, l'amministrazione del battesimo e varie forme di carità nei confronti di infermi, di posseduti dal demonio, nonché, sempre in vista della *plantatio Ecclesiae*, nei confronti di ospiti<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. At 8, 4.

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*, 8, 6.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 8, 35.

<sup>85</sup> Luca avrebbe conosciuto Filippo a Cesarea, una ventina d'anni dopo, attorno al 57, quando sarebbe stato da lui ospitato con l'apostolo Paolo (At 21, 8-9).

<sup>86</sup> Filippo diede ospitalità non solo a Paolo e a Luca, ma anche ad Agabo, un profeta cristiano di passaggio per Cesarea (At 21, 8.10).

## 6. Conclusioni

### 6.1. Se non si accettasse l'identità diaconale dei "sette" di *Atti 6*

In conclusione: se pure non si accettasse l'ipotesi dell'identità diaconale dei sette servitori delle mense di *At 6*, non si potrebbe comunque negare che già nelle comunità cristiane di origine paolina esistessero dei diaconi. Questo dato, rintracciabile nella testimonianza cristiana più antica costituita dalla *Lettera ai Filippesi* (1, 1), viene confermato dalla successiva *Prima Lettera a Timoteo* (3, 8-13). Dal cenno iniziale della *Lettera ai Filippesi* si può intendere poi anche una collaborazione dei diaconi con i vescovi nel senso che i primi dipendevano dai secondi.

In terzo luogo, la *Prima Lettera a Timoteo* (3, 8-13) giunge a delineare le qualità morali e i doveri dei diaconi. Pur essendo atteggiamenti virtuosi non esclusivamente diaconali, a partire da essi si può ipotizzare una certa verosimiglianza con qualche attività svolta dai diaconi nella Chiesa di Efeso. Ad esempio, la raccomandazione alla sobrietà nel bere vino (cfr. 1 Tm 3, 8) è qui espressa in modo differente rispetto a quella rivolta ai vescovi (3, 3). Da ciò si può forse ipotizzare che i diaconi avessero alcune occasioni in più per cedere a questa tentazione. Si può ricordare la distribuzione del libo alle vedove (cfr. *At 6, 2*), se non addirittura – come suppone il biblista Joseph Lécuyer, alla luce di testi della patristica più antica come la *Traditio apostolica*<sup>87</sup> – la preparazione del pane e del vino per la celebrazione eucaristica<sup>88</sup>.

D'altronde, l'invito a non cedere all'avidità, fatto ai diaconi e ai vescovi<sup>89</sup>, lascia trasparire che entrambi i ministeri presentassero il

---

<sup>87</sup> Stando ad esempio alla *Traditio apostolica*, attribuita a Ippolito di Roma, i diaconi, durante la celebrazione eucaristica, presentano al vescovo che la presiede le offerte (nn. 4.8.21) e, qualora i presbiteri non fossero sufficienti, tengono i calici per la comunione (n. 21). Cfr. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions. Introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 11), ed. B. Botte, Paris 1984<sup>2</sup>, nn. 46-47. 62-63. 90-93.

<sup>88</sup> Cfr. J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 21.

<sup>89</sup> Cfr. 1 Tm 3, 8; Tt 1, 7.

pericolo di un arricchimento disonesto nell'amministrazione dei beni della comunità cristiana<sup>90</sup>.

Un aspetto specifico dei diaconi rispetto ai semplici cristiani era la condivisione della cura dei vescovi nella direzione della Chiesa (cfr. 1 Tm 3, 5). In ogni caso, i diaconi restavano subordinati a costoro. In questa prospettiva, è rilevante che la *Prima Lettera a Timoteo* non richiedesse ai diaconi, come invece al vescovo, di essere "capaci d'insegnare" (3, 2) e di non essere "un convertito da poco tempo" (3, 6). Dal confronto con la funzione dottrinale del vescovo, Lécuyer sostiene che i diaconi non avessero come compito ufficiale l'insegnamento pubblico della dottrina cristiana, se non a un livello piuttosto umile e senza la necessità di una formazione superiore a quella del neofita<sup>91</sup>. È però innegabile che Stefano – per lo meno alla luce della testimonianza di Atti (7, 2-53) sul discorso da lui tenuto davanti al sinedrio – fosse molto esperto nell'interpretazione cristiana delle Sacre Scritture (cfr. 6, 9-10).

## 6.2. Se si accettasse l'identità diaconale dei "sette" di Atti 6

Solo se si accetta l'ipotesi dell'identificazione dei "sette" uomini di At 6 con le figure diaconali, si può determinare più precisamente qualche contenuto del ministero diaconale e individuarne l'origine nella volontà d'istituzione degli apostoli. Le testimonianze dei Padri apostolici, poi, soprattutto di quelle più antiche e affidabili sostengono in tale senso l'interpretazione di At 6.

La prospettiva fondamentale del Nuovo Testamento presenta come nella Chiesa delle origini i diaconi siano sorti come aiuto degli apostoli e dei loro successori. In quel contesto era nitida la coscienza che gli stessi apostoli e i loro successori fossero servi di Cristo, il quale, a sua volta, aveva assunto per amore la "condizione del servo" di Dio e degli uomini<sup>92</sup>. Venuto non per essere servito, ma per servire, Cristo ha dato la vita per salvare tutti gli uomini. La *diakonía* è dunque

<sup>90</sup> Cfr. J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, op. cit., p. 21.

<sup>91</sup> Cfr. *ibidem*, p. 22.

<sup>92</sup> Fil 2, 6-7.

la forma cristologica della Chiesa in quanto tale: per continuare ad essere strumento di salvezza nelle mani del Crocifisso risorto, la comunità cristiana e, al suo interno, ogni fedele si lasciano docilmente “conformare” a Cristo-Servo dal suo stesso Spirito.

In quest’orizzonte ecclesiale – come ha chiarito la Commissione Teologica Internazionale – il diacono, in quanto cristiano, è “icona vivente di Cristo Servo nella Chiesa. Si ricordi Stefano martirizzato, “immagine speculare” di Cristo nella passione<sup>93</sup>. Ma in quanto diacono, egli è *ordinatum ad ministerium*<sup>94</sup>, come lasciano già intravedere i cenni della *Lettera ai Filippesi* e della *Lettera a Timoteo*.

Più esattamente: i sette diaconi non si limitarono a svolgere funzioni caritative, come il “servizio delle mense”. Gli *Atti* testimoniano che per lo meno Stefano e Filippo predicavano l’evangelo e che quest’ultimo amministrò anche il battesimo<sup>95</sup>. In questo senso – come dichiara la *Lettera ai Trallesi* (2, 3) di Ignazio di Antiochia –, i diaconi erano al servizio “dei misteri di Gesù Cristo”, e non “di cibi e di bevande”.

Sostenuti da quanto afferma la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (n. 29 a), si potrebbe sintetizzare che la testimonianza degli *Atti* mostra le funzioni diaconali dei “sette” come una diaconia *liturgiae, verbi et caritatis*. Ma è arduo individuare nei passi neotestamentari una determinazione di questi servizi come esclusivamente diaconali<sup>96</sup>: la testimonianza della parola di Dio e l’esercizio della

---

<sup>93</sup> Cfr. At 6, 11-15; 7, 54-60; Lc 22, 66-71; 23,33-34.46.

<sup>94</sup> Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, doc. cit., p. 335.

<sup>95</sup> Cfr. At 6, 8-7; 8, 5-13.26-40; 21, 8.

<sup>96</sup> Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, doc. cit., pp. 318-319: “Nel Vaticano II e nei documenti postconciliari [...] non si trova una riflessione sul fatto che tutti questi compiti e funzioni possono essere eseguiti (come viene oggi in molte comunità) dai cristiani che non hanno ricevuto alcuna ordinazione diaconale. [...] Tale constatazione conferma i dubbi di alcuni a proposito della sacramentalità del diaconato. Come affermare tale sacramentalità se essa non conferisce alcuna *potestas* specifica simile a quella che conferiscono il presbiterato e l’episcopato.

carità possono essere svolti da qualsiasi cristiano. Invece, il servizio liturgico potrebbe essere più facilmente individuabile come specifica funzione diaconale. Se ne rintraccia una conferma negli *Atti*, che ricordano il battesimo amministrato da Filippo all'eunuco (8, 38), ma soprattutto nelle testimonianze patristiche immediatamente successive. Certo è che né a livello biblico né nella tradizione della Chiesa si trova la testimonianza di diaconi che presiedevano l'eucaristia.

La presente indagine che ha inteso d'interpretare alcuni dati del Nuovo Testamento all'interno della vivente tradizione della Chiesa, mette in evidenza come la testimonianza neotestamentaria sulla figura ministeriale dei diaconi consenta alla Chiesa contemporanea di attuare un discernimento sull'oggi per continuare ad essere conforme a Cristo, Servo di Dio e dell'uomo. Quindi – come sostiene il canonista ed ecclesiologo belga Alphonse Borras: “i diaconi significano e realizzano la dipendenza di tutti verso Cristo Servo, che, per la forza del suo Spirito, impegna tutta la Chiesa ad essere maggiormente un popolo di servi e a ridonare al mondo il gusto del servizio”<sup>97</sup>.

In particolare, all'interno del ministero ordinato, che è complessivamente direttivo rispetto alla Chiesa, la presenza della figura del diacono ricorda in modo permanente ai vescovi e ai presbiteri che la presidenza della comunità cristiana è essenzialmente un servizio ad essa, fondato ultimamente sull'essere servi di Dio.

\* \* \*

I diaconi e il loro ministero sono menzionati solo in tre testi del Nuovo Testamento. Queste sono le *Lettere di S. Paolo ai Filippesi* 1,1 e *1 Timoteo* 3, 8-13 e *Atti* 6, 16. 8-15; 7; 8, 4-13.25-40. La *Lettera ai Filippesi* (1,1), che è la testimonianza più antica, menziona l'esistenza dei diaconi e la loro collaborazione con i vescovi già nelle comunità cristiane fondate al tempo di S. Paolo. La loro esistenza è, poi, confermata dalla *Prima Lettera a Timoteo* (3, 8-13), che indica le qualità morali che dovrebbero caratterizzare i candidati al diaconato e menziona la modalità

---

<sup>97</sup> A. Borras, *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?*, Nouvelle Revue Théologique 128 (1996), p. 833.

della loro ammissione a questo gruppo. Gli *Atti degli Apostoli*, invece, menzionano la molto probabile istituzione di sette uomini come diaconi da parte degli apostoli (6, 1-6). Inoltre, menzionano come le funzioni dei diaconi non si limitano alle attività caritative, ma includono anche, come viene indicato dalle vicende di Stefano e Filippo, la predicazione e l'amministrazione del battesimo. I testi del Nuovo Testamento, infine, presentano i diaconi come coloro che si sforzano di diventare sempre più simili a Cristo Servo, che, per la potenza dello Spirito Santo, incoraggia l'intera Chiesa ad essere capace di servire gli altri e restituire al mondo il gusto di servizio.

### Streszczenie

Diakonów i ich posługę ukazują jedynie trzy teksty Nowego Testamentu. Są to *Listy św. Pawła do Filipian* 1, 1 i *Pierwszy List do Tymoteusza* 3, 8-13 oraz *Dzieje Apostolskie* 6, 1-6.8-15; 7; 8, 4-13.25-40. *List do Filipian* (1, 1), stanowiący najstarsze świadectwo, wspomina istnienie diakonów oraz ich współpracę z biskupami już we wspólnotach chrześcijańskich powstałych w czasach św. Pawła. Ponadto ich istnienie potwierdza *Pierwszy List do Tymoteusza* (3, 8-13) Wskazane są w nim przymioty moralne jakimi winni się odznaczać kandydaci do diakonatu oraz wzmiankowany sposób ich przyjęcia do grona diakonów. Bardzo prawdopodobne ustanowienie diakonów przez apostołów wspominają natomiast *Dzieje Apostolskie* (6, 1-6). Ponadto, *Dzieje Apostolskie* w kolejnych wersetach przywołują funkcje diakonów, które nie ograniczają się do realizacji działań charytatywnych, ale także, o czym świadczy historia Szczepana i Filipa, obejmują głoszenie ewangelii i udzielanie chrztu. W tym kontekście można powiedzieć, że teksty Nowego Testamentu przedstawiają diakonów jako tych, którzy dążą do coraz doskonalszego upodobnienia się do Chrystusa-Sługi, który mocą Ducha Świętego zachęca cały Kościół do bycia w większym stopniu ludem zdolnym do służenia drugiemu człowiekowi i do przywrócenia światu smaku służby.

### Summary

Deacons and their diaconal ministry are solely mentioned on three occasions in the New Testament. These include: *Letter of Saint Paul to the Philippians* 1: 1; *Letter of Saint Paul to Timothy* 3: 8-13; and *Acts of the Apostles* 6: 1-6, 8-15;



7; 8: 4-13, 25-40. The *Letter of Saint Paul to the Philippians* (1: 1), which is the earliest reference, mentions the presence of Deacons and their collaboration with Bishops in the Christian communities established by Saint Paul. Moreover, their existence is confirmed in the *Letter of Saint Paul to Timothy*, (3: 8-13), which highlights the moral qualities that ought to characterise candidates for the Diaconate and mentions the way in which they are to be introduced to the community of Deacons. The *Acts of the Apostles*, however, references the probable institution of Deacons by the Apostles (6: 1-6). Furthermore, the successive verses speak about the functions of Deacons that go beyond charitable activities, to include preaching and the administration of Baptism, as evidenced in the lives of Stephen and Philip. In this context, one can say that the texts of the New Testament present Deacons as those who make a greater effort to imitate Christ the Servant, who, by the power of the Holy Spirit, encourages the whole Church to serve others and inspires the world to adopt a spirit of service.

**Słowa kluczowe:** Nowy Testament, Chrystus-Sługa, Duch Święty, apostołowie, biskupi, prezbiterzy, diakonia, diakoni, posługa diakańska, ewangelizacja, chrzest, „siedmiu”, przymioty moralne

**Keywords:** New Testament, Christ-Servant, Holy Spirit, Apostles, Bishops, Priests, Diaconia, Deacons, Diaconal Ministry, Evangelisation, Baptism, “Seven”, Moral Quality

## Bibliografia

- Barbaglio G., *Alla comunità di Filippi*, in: *Le lettere di Paolo*, Roma 1990, vol. II, pp. 535-568.
- Bellia G., *Il diaconato permanente alle origini della Chiesa*, *Seminarium* 48 (2008) 4, pp. 649-686.
- Beyer H.W., *diakonéo, diakonía, diákonos*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, vol. II, pp. 81-93.
- Borras A., *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?*, *Nouvelle Revue Théologique* 128 (1996), pp. 818-840.
- Brandt W.H.G., *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Neutestamentliche Forschungen; Reihe 2: Untersuchungen zum Kirechenproblem des Urchristentums 5), Gütersloh 1931.
- Campanhausen H., *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, Heidelberg 1951.

- Cattaneo E., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.
- Cipriani S., *Sono davvero "diaconi" i "sette" di Atti 6, 3-6*, in: *Il diaconato permanente*, Napoli 1983, vol. II, pp. 211-240.
- Cochini Ch., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Genève 2006.
- Cholij R., *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1988.
- Collins J.N., *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York-Oxford 1990.
- Colombo G., *Quale diacono in quale Chiesa*, La Scuola Cattolica 120 (1992), pp. 299-314.
- Colombo G., *La discussione sul ripristino del diaconato permanente al Vaticano II. La teologia*, La Scuola Cattolica 124 (1996), pp. 627-650.
- Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, La Civiltà Cattolica 154 (2003), pp. 253-336.
- Dassmann A., *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, in: *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, pp. 121-145.
- Dassmann A., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1934.
- De Ambroggi P., *Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino-Roma 1964.
- De La Potterie I., *Il fondamento biblico del celibato sacerdotale*, in: *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, pp. 11-45.
- Dodd C.H., *New Testament Studies*, Manchester 1953.
- Duncan G.S., *St. Paul's Ephesian Ministry. A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment Epistles*, London 1929.
- Fabris R., *1 Timoteo*, in: *Le lettere di Paolo*, Roma 1990, vol. III, pp. 344-432.
- Fabris R., *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione*, Bologna 2001.
- Gaechter P., *Die Sieben. Apg. 6, 1-6*, Zeitschrift für Katholische Theologie, 74 (1952), pp. 129-166.
- Georgi D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Gewiss J., *Diakon*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1959, vol. III, p. 350-365.
- Gnilka J., *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau 1987.
- Guthrie D., *New Testament. Introduction*, Downers Grove (Illinois) – Leicester 1990.

- Guzmán González J.M., *El diaconado en "Lumen gentium"*, 29, Roma 1996.
- Haenchen E., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1959.
- Hauke M., *Das spezifische Profil del Diakonates*, Forum Katholische Theologie 17 (2001), pp. 81-127.
- Heid S., *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 1997.
- Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions. Introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 11), Paris 1984.
- Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Trallesi*, in: *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 10), Paris 1956.
- Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, in: *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Texte et traduction* (Sources Chrétiennes 211), Paris 1974.
- Knight G.W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek*, Grand Rapids 1992.
- Knoch O., *1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief*, Würzburg 1988.
- Kümmel W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1983.
- Lea T.D. – Griffin H.P., *1,2 Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1992.
- Lécuyer J., *Les diacres dans le Nouveau Testament*, in: *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris 1966, pp. 15-26.
- Małek P., *Odnowiona struktura posługi diakona w świetle pasterskiej władzy biskupa i prezbitera według nauki Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2008.
- Marcheselli-Casale C., *Lettere pastorali*, Roma 1980.
- Marcheselli – Casale C., *Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione, commento*, Bologna 1995.
- Martini C.M., *Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1994.
- Michaelis W., *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe*, Gütersloh 1925.
- Nautin P., *Polycarpo*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana*, Genova-Milano 2008, vol. III, 4211-4213.
- Oberlinner I., *Die Pastoralbriefe. Erste Folge. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, Freiburg im Breisgau 1994.
- Paolo VI., *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacrum diaconatus ordinem*, 18.06.1967, AAS 59 (1967), pp. 697-704.
- Paolo VI., *Litterae apostolicae motu proprio datae Ad pasendum*, 15.08.1972, AAS 64 (1972), pp. 534-540.

- Paximadi G., *Lettera ai Filippesi*, in: *Lettere di Paolo*, Assisi 2005, pp. 865-947.
- Penna R., *La diakonía nelle Lettere ai Corinzi*, in: *Il diaconato permanente*, Napoli 1983, vol. II, pp. 211-218.
- Roloff J., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981.
- Roloff J., *Pfeiler und Fundament der Wahrheit Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe*, in: *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1985, pp. 229-247.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 21.11.1964, AAS 57 (1965), pp. 5-71.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II *Decretum de activitate missionali Ecclesiae Ad gentes divinitus*, 7.12.1965, AAS 58 (1966), pp. 948-990.
- Selejdkak R., *Zarys historyczny diakonatu stałego*, Częstochowa 1998.
- Selejdkak R., *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002.
- Selejdkak R., *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, Częstochowa 2003,
- Selejdkak R., *Diakonat stały w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II, posoborowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i narodowych «Rationes institutionis diaconorum permanentium»*, Warszawa 2010.
- Stählin G., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962.
- Stickler A.M., *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Città del Vaticano 1994.
- Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, in: *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R.F. Refoulé*, traduction de P. de Labriolle (Sources Chrétiennes 46), Paris 1957.
- Wikenhauser A., *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961.
- Zardoni S., *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990.

## Biogram

**Ks. Ryszard Selejdkak** – prezbiter archidiecezji częstochowskiej; dr hab. teologii; patrysta i teolog dogmatyk; doktorat z teologii patrystycznej (Papieski Instytut Patrystyczny "Augustinianum" w Rzymie 1991); habilitacja z teologii dogmatycznej (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2011); od 1991 r. pracownik watykańskiej Kongregacji Edukacji Katolickiej;

od 2002 r. Dyrektor Departamentu Seminariów tej Kongregacji; od 2013 r. Dyrektor Departamentu Seminariorów Watykańskiej Kongregacji ds. Duchowieństwa; autor dziesięciu książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych o tematyce patrystycznej, dogmatycznej i pastoralnej. E-mail: r.selejdak@virgilio.it



## VARIA

### **Omówienie Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Watykan 2020**

Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała 20 lipca 2020 roku Instrukcję *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*<sup>1</sup>. Jest ona odpowiedzią na prośby biskupów z całego świata, którzy zwracali się do Kongregacji w sprawie już wprowadzanych lub planowanych projektów reform wspólnot parafialnych i restrukturyzacji diecezji. Ks. A. Ripa, podsekretarz wspomnianej kongregacji, dokonując prezentacji dokumentu, zauważył, że w *ostatnich dziesięcioleciach dokonały się znaczące zmiany społeczne i kulturowe, które spowodowały i wymusiły odnowiony styl duszpasterstwa*, zarówno wobec osób regularnie uczęszczających do parafii, jak i wobec „wierzących” niepraktykujących, mało angażujących się w życie Kościoła oraz *dalekich od wiary w Chrystusa*<sup>2</sup>. Duchowny podkreślił, że odpowiadając na powyższe wyzwania, *papież Franciszek wielokrotnie odwoływał się do obrazu Kościoła coraz bardziej misyjnego, podkreślając znaczenie „kreatywności” w poszukiwaniu nowych sposobów głoszenia Ewangelii*<sup>3</sup>. W tę perspektywę wpisuje się opublikowana Instrukcja, mając na celu *zapropozowanie wspólnotom*

---

<sup>1</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.

<sup>2</sup> A. Ripa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła. Prezentacja Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2020, nr 9, s. 35.

<sup>3</sup> Tamże.

parafialnym (...) sposobów na przyswojenie sobie dynamizmu „wyjścia”, upragnionego przez papieża Franciszka, w perspektywie nawrócenia duszpasterskiego, przedstawiając wskazania i ogólne normy<sup>4</sup>.

Dokument, składający się ze wprowadzenia, 11 rozdziałów i zakończenia, można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich (rozdziały I-VI) porusza kwestie nawrócenia duszpasterskiego (I: 3-5), parafii we współczesnym kontekście (II: 6-10), znaczenia parafii dzisiaj (III: 11-15), misji stanowiącej główne kryterium jej odnowy (IV: 16-26), parafii rozumianej jako *wspólnotę wspólnot* integrującą, ewangelizującą i okazującą wrażliwość na ubogich (V: 27-33), pokazującą proces od nawrócenia osób do przekształcenia struktur (VI: 34-41).

Druga część Instrukcji omawia kwestie struktur parafii i innych możliwych podziałów terytorium diecezji (VII: 42-61), podejmując zagadnienia związane z erygowaniem połączonych parafii (VIIa: 46-51), wikariatu rejonowego, czyli dekanatu (VIIb: 52-53), jednostki duszpasterskiej (VIIc: 54-60), okręgu duszpasterskiego (VIIId: 61). Rozdział VIII omawia zwyczajne i nadzwyczajne formy powierzenia pieczy pasterskiej o wspólnotę parafialną, omawiając rolę i zadania proboszcza (VIIIa: 66-74), administratora parafialnego (VIIIb: 75), kilku kapłanów odpowiadających wspólnie (*in solidum*) za parafię (VIIIc: 76-77), wikariusza parafialnego (VIIIId: 78), diakonów (VIIIe: 79-82), osób konsekrowanych (VIIIIf: 83-84), osób świeckich (VIIIg: 85-86). Dokument omawia także inne formy powierzenia pieczy duszpasterskiej nad parafią (VIIIh: 87-93). W kolejnych rozdziałach Instrukcja omawia funkcje i posługi parafialne (IX: 94-100), instytucje współodpowiedzialności kościelnej (X), wymieniając parafialną radę ds. ekonomicznych (Xa: 101-107), parafialną radę duszpasterską (Xb: 108-114) oraz wspominając o innych formach współodpowiedzialności duszpasterskiej (Xc: 115-117). Dokument porusza także kwestie ofiar składanych za udzielanie sakramentów (XI: 118-121).

Instrukcja przypomina nauczanie Franciszka wzywającego do *nawrócenia duszpasterskiego*, które, będąc częścią *nowej ewangelizacji* (zob. EG 49), ma ukierunkowywać wspólnoty chrześcijańskie, w tym

---

<sup>4</sup> Tamże.



szczególnie parafie, do przemieniającego zwyczaję, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne wyboru misyjnego, który będzie odpowiednią drogą (...) dla ewangelizowania współczesnego świata, unikając zachowania istniejącego stanu rzeczy (5). Parafia, będąc domem pośród domów (zob. ChL 26), odpowiadając na wymagania czasu, ma dostosować swoją posługę do potrzeb wiernych i historycznych przemian w duchu odnowienia dynamizmu odkrywającego powołanie każdego ochrzczonego do bycia uczniem Jezusa i misjonarzem Ewangelii (11).

Sercem nawrócenia duszpasterskiego parafii, które musi dotyczyć głoszenia Słowa Bożego, życia sakramentalnego, świadczania miłosierdzia i innych obszarów, ma być kluczem misyjnym (20). Parafia, prowadząc duszpasterstwo w duchu misyjnym, musi nieustannie i z kreatywnością odkrywać nowe drogi i narzędzia pozwalające jej na bycie centrum promowania ewangelizacji (122). Pozostaje ona nadal niezastąpionym organizmem o pierwszorzędnym znaczeniu w widzialnych strukturach Kościoła, będąc latarnią promieniującą światłem wiary, nadając sens i nadzieję życiu ludzi i rodzin, formując ich do tego, aby byli ludźmi zaangażowanymi w ewangelizację (12).

Ponieważ w procesie nawrócenia duszpasterskiego fundamentalne znaczenie odgrywa Słowo Boże, parafia ma je uczyć czytać i rozważać, głosząc kerygmat (21). Dokument podkreśla, że zasadniczym momentem w tworzeniu wspólnoty parafialnej ma być, będące źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, celebrowanie Eucharystii (22). Dokument zauważa, że odnowa życia parafii wymaga różnorodnych propozycji duszpasterskich tak, aby Słowo Boże i życie sakramentalne mogły dotrzeć do każdego w sposób odpowiadający jego sytuacji życiowej (18). Kryterium weryfikującym autentyczność działalności ewangelizacyjnej Kościoła, realizowanej we wspólnocie parafialnej w optyce misyjnej, jest celebrowanie sakramentów i świadczenie miłosierdzia tak, aby była ona żywym znakiem bliskości Chrystusa poprzez sieć braterskich relacji, skierowanych na nowe formy ubóstwa (19).

Zadaniem parafii jest tworzenie kultury spotkania, przez co będzie ona środowiskiem podkreślającym centralną rolę osoby, promującym dialog, solidarność i otwartość na wszystkich, będąc miejscem

*sprzyjającym byciu razem i rozwojowi trwałych relacji osobowych, co pozwoli na doświadczenie poczucia przynależności i bycia akceptowanym. Parafia ma rozwijać sztukę bliskości, przez co stanie się miejscem, w którym zostanie przezwyciężona obecna w życiu wielu ludzi samotność (25-26).*

Według Instrukcji dzisiejsze parafie są wezwane do konfrontacji ze światem odznaczającym się zwiększoną mobilnością i kulturą cyfrową, w którym poszerzyły się *granice istnienia*. Dokument zauważa, że życie współczesnych toczy się raczej w *globalnej i zbiorowej wiosce* w której łatwość poruszania się i szybkość komunikacji zmieniają postrzeganie przestrzeni i czasu oraz miejsca przynależności, mając wpływ na relacje międzyludzkie, które są wystawione na ryzyko rozpadu. Wspomniane procesy mają wpływ na coraz mniej zauważalny związek parafii z terytorium (8-9). Instrukcja racjonalnie zauważając, że współczesne parafie terytorialne nie są zawsze w stanie sprostać oczekiwaniom różnych grup wiernych żyjących w *terytoriach egzystencjalnych*, podkreśla, że prowadzona opieka duszpasterska *wyduje się być przestarzała, gdyż parafianie często nie rozumieją już takiej formy, która wydaje się bardziej naznaczona nostalgią za przeszłością, niż inspirowana odwagą na przyszłość*. Nie negując znaczenia parafii personalnych, dokument zauważa jednak, że *na poziomie kanonicznym zasada terytorialna pozostaje w pełni obowiązująca* (16).

Instrukcja przypomina, że przedmiotem misji i ewangelizacji Kościoła jest zawsze Lud Boży jako całość (27). Wszyscy jego członkowie: prezbiterzy, diakoni, osoby konsekrowane i świeckie, zgodnie z własnym charyzmatem i powierzonymi im zadaniami, mają realizować powołanie parafii związane z misją *promowania ewangelizacji* (41). Według dokumentu szczególnie ważną rolę w tej misji mają odgrywać wierni świeccy, którzy, na mocy chrztu i pozostałych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz małżeństwa mają *szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej*. Ich powołaniem jest *przemienianie różnych rzeczywistości ziemskich w duchu Ewangelii i współdziałanie ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, pełniąc rozmaite posługi, wykorzystując łaskę i posiadane charyzmaty* (85).

Dokument zauważając, że oprócz *okazjonalnej współpracy*, którą może ofiarować parafii każda osoba dobrej woli, nawet nieochrzczona, są  *pewne stałe zadania, w ramach których wierni na pewien czas przyjmują odpowiedzialność za posługi we wspólnocie parafialnej*, które pełnią katecheci, ministranci, wychowawcy pracujący w grupach i stowarzyszeniach, pracownicy charytatywni oraz osoby działające w różnego rodzaju poradniach i centrach wsparcia oraz odwiedzające chorych (94). Instrukcja, odwołując się do dokumentów Magisterium i prawa kanonicznego, przypomina, że *wierni świeccy mogą być ustanowieni na stałe lektorami i akolitami* oraz podjąć zadania „szafarza nadzwyczajnego”, będąc tymczasowo delegowani do czynności liturgicznych (97). W wyjątkowych okolicznościach mogą oni, według uznania miejscowego ordynariusza oraz uwzględniając fakt, że *zwyczajnym szafarzem chrztu jest biskup, prezbiter i diakon*, udzielać sakramentu chrztu, jak też celebrować obrzędy pogrzebowe oraz być delegowani przez biskupa diecezjalnego do asystowania przy zawieraniu małżeństw tam, *gdzie nie ma kapłanów i diakonów*. Świeccy mogą również, jeżeli wymagają tego okoliczności, konieczność lub szczególnie przypadek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu przepowiadać w kościele lub kaplicy w sposób zgodny z prawem lub z przepisami liturgicznymi, co nie odnosi się jednak do wygłaszania homilii podczas celebracji Eucharystii (98-100).

Instrukcja zwraca uwagę na konieczność odnowy parafii w ramach prowadzenia procesu *zmierzającego od nawrócenia osób do przekształcania struktur*, unikając biurokratyzmu oraz *świadczania posług, które nie wyrażają dynamiki ewangelizacji, ale kryterium samozachowawcze* (34). Dokument zauważa, że *przekształcanie struktur wymaga wcześniejszej zmiany mentalności i odnowy wewnętrznej*, szczególnie proboszczów, którzy mają dostrzec potrzebę *reformy duszpasterstwa o charakterze misyjnym* (34-35). Proces reorganizacji wspólnot parafialnych musi przebiegać *elastycznie i stopniowo*, biorąc pod uwagę konkretne życie wspólnoty, będąc poprzedzonym niezbędnym etapem wcześniejszych konsultacji oraz etapem wróżenia i weryfikacji (36). Odnowy parafii i zmiany jej struktur nie może dokonywać sam proboszcz i duchowieństwo, ale należy w niego

zaangażować cały Lud Boży, gdyż *Kościół nie utożsamia się jedynie z hierarchią* (38).

Instrukcja, podejmując kwestie instytucji będących wyrazem *współodpowiedzialności kościelnej*, zwraca uwagę na działalność parafialnej rady ds. ekonomicznych oraz parafialnej rady duszpasterskiej. Dokument podkreślając, że zarządzanie dobrami parafii stanowi ważny obszar *ewangelizacji i ewangelicznego świadectwa wobec Kościoła i społeczeństwa*, zauważa, że *proboszcz nie może i nie powinien sam spełniać tego zadania*. Instrukcja, odwołując się do Kodeksu Prawa, podkreśla, że *w każdej parafii należy koniecznie utworzyć Radę do spraw ekonomicznych, organ doradczy, któremu przewodniczy proboszcz, składający się z co najmniej trzech innych wiernych, cieszących się wypróbowaną, dobrą opinią i będącymi ekspertami w kwestiach ekonomicznych i prawnych* (101-102). Według Instrukcji Rada może odegrać szczególną rolę w *podnoszeniu kultury współodpowiedzialności, w przejrzystości w zarządzaniu i w zaspokajaniu potrzeb Kościoła we wspólnotach parafialnych*. Służyć ma też temu roczne sprawozdanie finansowe ze szczegółowym wskazaniem dochodów i wydatków, które jest *należną wspólnie informacją, stanowiąc zarazem cenną okazję dla jej formacyjnego zaangażowania* (106).

Instrukcja sporo miejsca poświęca działalności Parafialnej Rady Duszpasterskiej. Zauważając, że Kodeks Prawa Kanonicznego pozostawia biskupowi diecezjalnemu ocenę dotyczącą erygowania w parafiach parafialnej rady duszpasterskiej, przywołuje nauczanie Franciszka dotyczące konieczności funkcjonowania rad duszpasterskich w diecezjach i parafiach, wyjaśniając zarazem jej teologiczny sens. Podkreślając, że jest on wpisany w konstytutywną rzeczywistość Kościoła będącego *Ciałem Chrystusa* rodzącego *duchowość komunii*, zwraca uwagę na różnorodność charyzmatów i posług wynikających z włączenia w Chrystusa i z daru Ducha Świętego. Instrukcja podkreślając, że każdy wierny na mocy kapłaństwa chrzcielnego zostaje ustanowiony dla budowania całego Ciała, a jednocześnie cały Lud Boży *współodpowiedzialnie (...) uczestniczy w misji Kościoła (...), rozeznając w historii znaki obecności Boga i stając się świadkiem Jego Królestwa*, zauważa, że Rada Duszpasterska *uwydatnia*

*i urzeczywistnia fundamentalne znaczenie Ludu Bożego jako podmiotu oraz aktywnego i ważnego uczestnika misji ewangelizacyjnej (110). Instrukcja przypomina nauczanie Pawła VI, który pisał, że zadaniem Rady Duszpasterskiej jest studiowanie, badanie wszystkiego co dotyczy działalności duszpasterskiej, a zatem proponowanie praktycznych wniosków w celu promowania zgodności życia i działania Ludu Bożego z Ewangelią (110). Dokument charakteryzując istotę Rady, jasno stwierdza: główną funkcją Parafialnej Rady Duszpasterskiej jest zatem poszukiwanie i analizowanie praktycznych propozycji w odniesieniu do inicjatyw duszpasterskich i charytatywnych dotyczących parafii zgodnie z programem diecezji (112). Instrukcja wyraźnie podkreślając, że Parafialna Rada Duszpasterska posiada jedynie głos doradczy proboszczów, uczula jednak ich na to, aby poważnie rozważyć wskazania Rady, zwłaszcza jeśli zostaną one wyrażone jednomyślnie, na drodze wspólnego rozeznania (113).*

Wspomniany dokument powinien stać się obowiązkową lekturą wszystkich duchownych i świeckich tak, aby dostarczyć potrzebnych inspiracji do odnowy polskich parafii. Zachęcamy do lektury!!!

*Ks. Tomasz Wielebski*