



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Rok XV 2020
Nr 1(47)

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

ks. Piotr Ochotny

Lista recenzentów znajduje się w wersji on-line czasopisma:

<http://warszawskiestudiapastoralne.pl/info>.

Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia artykułów
znajdujących się w 1(47) 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
Ks. RYSZARD SELEJDAK	
Diaconato secondo la “Tradictio” patristica <i>The Diaconate according to the Patristic “Traditio”</i>	7
Ks. PIOTR OCHOTNY	
Mistrzowi Tomaszowi, czego możesz nas nauczyć? <i>Master Thomas, what can you teach us?</i>	47
Ks. ADAM PRZYBECKI	
Kościół w Polsce w spotkaniu z pluralizmem społeczno-kulturowym <i>The church in Poland in a meeting with socio-cultural pluralism.</i>	63
BŁAŻEJ SZOSTEK	
Jak to jest z przemocą wobec dzieci? Wybrane formy i skutki dysfunkcji w rodzinie – rys problematyki <i>How is this violence against children? Selected forms and effects of family dysfunction – basic issues</i>	85
MAGDALENA ŚWITALSKA	
Wizerunek Świętego Franciszka jako patrona ekologów na podstawie dziecięcych prac plastycznych i literackich <i>The image of Saint Francis as a patron of environmentalists based on children’s artistic and literary works</i>	107

WSTĘP

Czytelnicy otrzymują kolejny numer „Warszawskich Studiów Pastoralnych”. Konsekwentnie staramy się podejmować interdyscyplinarną refleksję służącą urzeczywistnianiu istoty Kościoła. Sięgamy do historii Kościoła, aby tam szukać inspiracji do współczesnej działalności duszpasterskiej. Czerpiemy z nauczania wielkich chrześcijańskich filozofów, aby nieustannie uczyć się myślenia i korzystać z ich nieprzemijającej wartości. Zastanawiamy się nad uwarunkowaniami współczesności i wielorakimi problemami ludzi, aby lepiej zrozumieć ich wpływ na działalność duszpasterską Kościoła. Patrzymy też, jak nauczanie Kościoła jest odbierane przez ludzi nam współczesnych, w tym dzieci. Wszystko to czynimy, mając *na sercu ewangelizacyjny cel Kościoła*, z myślą poszukiwania dróg, docierania z *propozycją Ewangelii do wszystkich adresatów w wielorakich kontekstach kulturowych* (zob. EG 133).

W epoce patrystycznej bardzo dynamicznie rozwijała się posługa diakonów, którzy z wielkim zaangażowaniem pełnili posługę liturgiczną, katechetyczną i charytatywną. Tej kwestii poświęca swój artykuł ks. prof. Ryszard Selejdak, podkreślając, że diakoni, kierując się zasadą misteryjno-ascetyczną, interpretowali swoją posługę jako posługę Chrystusowi i Kościołowi. Podejmowana służba powinna być też związana z pogłębioną refleksją intelektualną, czego wzorem i nauczycielem może być św. Tomasz z Akwinu. Wspomniane zagadnienia omawia ks. dr Piotr Ochotny, ukazując ponadczasową, nieprzemijającą i aktualną wartość nauczania Akwinaty. Zauważając, że *po upływie prawie 750 lat od jego śmierci może być on dla nas przewodnikiem, nauczycielem i mistrzem w formowaniu ducha, intelektu i woli*, podkreśla, że *uczy nas bowiem kontemplacji i zachwytu nad istnieniem Boga, człowieka i świata*.

Postępujący w Polsce pluralizm społeczny i kulturowy pozostaje znaczącym wyzwaniem dla duszpasterstwa Kościoła. Wspomnianym zagadnieniem zajmuje się ks. prof. Adam Przybecki, który próbuje opisać ten proces, następnie przybliżyć główne myśli nauczania Kościoła odnośnie do omawianego zjawiska oraz sformułować propozycje

mogące stać się impulsem dla polskiego duszpasterstwa. Do rozwoju duszpasterstwa, szczególnie duszpasterstwa rodzin, może się też przyczynić refleksja prowadzona przez dra Błażeja Szostka zajmującego się problemem przemocy w rodzinie i jej skutkami. Zauważając, że problem ten nie zniknął wraz z rozwojem cywilizacyjnym, podkreśla, że *kryzys rodziny, z którym mamy obecnie do czynienia, w pewien sposób implikuje przemoc wśród najbliższych sobie osób*. Prowadzoną refleksję zamyka artykuł doktorantki Magdaleny Świtalskiej, poszukującej odpowiedzi na pytanie o proces percepcji przez dzieci w wieku szkolnym informacji dotyczącej osoby i przesłania Świętego Franciszka z Asyżu zawartego w źródłach teologicznych.

Życzę, aby materiały zawarte w bieżącym numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych” były pomocą zarówno w refleksji naukowej, jak też w konkretnych działaniach duszpasterskich. Jednocześnie zapraszam kolejnych autorów do publikowania swoich artykułów na naszych łamach.

*W imieniu Redakcji
ks. Tomasz Wielebski*

KS. RYSZARD SELEJDAK

DIACONATO SECONDO LA “TRADITO” PATRISTICA

The Diaconate according to the Patristic “Traditio”

A partire dai Padri Apostolici, il diaconato ha lasciato una ricca traccia circa la sua natura e funzione ecclesiale, la sua presenza e diffusione nelle diverse chiese dei primi secoli, le qualità umane e spirituali richieste ai diaconi, le loro effettive mansioni dentro e fuori le comunità, i riti e le preghiere di ordinazione, lo statuto ecclesiastico e familiare. La ricerca storica ha investigato a fondo il diaconato dei primi secoli, illuminando le ragioni di un percorso che, se all’inizio riscuoteva consenso per lo stretto legame con i monaci e con il popolo, ha poi registrato una brusca scomparsa¹. Si è potuto così far luce su

¹ Sul diaconato nell’epoca patristica, è stato scritto molto. Basta ricordare soltanto alcune pubblicazioni: E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997; P. F. Beatrice *La Chiesa antica di fronte ai bisogni degli uomini*, in: *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, a cura di P. Doni, Padova 1986, pp. 151-165; J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l’Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l’Église primitive*, Paris 1966; J. Daniélou - H. I. Marrou, *Des origines a Saint Grégoire le Grand*, in: *Nouvelle histoire de l’Église*, a cura di J. Daniélou - H. I. Marrou, vol. I, Paris 1963, pp. 135-167; U. Falesiedi, *Le diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica*, Roma 1995; G. Floramo - D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L’antichità*, vol. I, Roma - Bari 1997; V. Grossi, *Chiesa e poveri nei primi secoli*, in: *Poveri e povertà nella storia della Chiesa*, a cura di V. Grossi, Modena 1988, pp. 122-145; M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell’Impero Romano*, Roma - Bari 1987; G. Hammann, *Liturgie et action sociale. Le diaconat aux premiers siècles*, La Miason-Dieu 36 (1953), pp. 162-168; id., *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité. Offrande dans l’antiquité chrétienne*, Paris 1968; id., *Le diaconat*

alcune spinose e controverse questioni, provocate dalla generosa e intraprendente attività dei diaconi, a volte giudicata interessata e invadente, fino ad essere avvertita come concorrenziale o conflittuale dagli altri gradi dell'ordine.

Le testimonianze patristiche parlano dei diaconi più che del diaconato, secondo un'ottica cristologica di servizio che comincia ad essere attenta al dato ecclesiologico e sacramentale². La *diakonía* del popolo di Dio e dei ministri scelti dalla comunità per esercitare l'ufficio della predicazione e, probabilmente, il servizio culturale, si colloca dentro una visione fortemente cristologica imperniata sull'unico Liturgo e Salvatore, Gesù Cristo. All'interno di questa prospettiva, è tramandato come i diaconi, presenti nelle comunità delle origini, siano accreditati come derivanti dalla stessa tradizione apostolica, essendo stabiliti sin dal principio secondo varie consuetudini di impegno e di testimonianza dentro e fuori la chiesa.

1. L'epoca dei Padri Apostolici

Nell'epoca dei Padri Apostolici, i diaconi e il loro ministero sono menzionati nella *Didaché*, in Clemente Romano, in Ignazio di Antiochia, in Policarpo di Smirne, in Erma e in San Giustino. Tutti questi confermano che la Chiesa aveva già allora una struttura gerarchica e di servizio sin i diaconi appartenevano a questa struttura.

dans l'Antiquité chrétiennes, Diaconat aujourd'hui 47 (1990), pp. 9-20; id., *Storia del diaconato*, Magnano 2004; R. Selejda, *Diaconat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002, id., *Diaconat stały w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II, posoborowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i narodowych «Rationes institutionis diaconorum permanentium»*, Warszawa 2010; id., *Diaconato secondo Ignazio d'Antiochia*, Resovia Sacra 18-20 (2011-2013), pp. 65-79.

² Cfr. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris - Brügge 1956; id., *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris - Brügge 1958; A. Faivre, *La naissance d'une hiérarchie*, Paris 1977; G. Lécuyer, *I diaconi del Nuovo Testamento*, in: *Il diacono nella Chiesa*, a cura di P. Winninger-Y. Congar, Roma 1979, pp. 15-33; L. Goppelt, *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, pp. 241-276.

1.1. *Didaché*

La *Didaché* è un libro di estrazione più “profetica” che “istituzionale”, più legato agli evangelizzatori itineranti – i profeti – che alla struttura gerarchica della chiesa locale. Per questo il modello di comportamento verso vescovi e diaconi è dedotto dal comportamento verso i “profeti”³.

Nei capitoli 14-15 l'autore della *Didaché* scrive: “Ogni domenica, giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete grazie, dopo

³ Il documento è stato scritto probabilmente in Siria tra il 70 e il 90. Fu accolto come testo scritturistico da alcune comunità come ne fanno fede Clemente Alessandrino e Origene. La *Didaché* godette di grande notorietà nell'antichità cristiana. L'autore della *Epistola di Barnaba*, nei capitoli 18-20 riproduce, rimaneggiandoli, i capitoli 1-5 della *Didaché*. La cita Erma nel *Pastore* ne fa uso Clemente Alessandrino e la ritiene Scrittura Sacra; tale la ritiene anche Origene. La nomina Eusebio. Sant'Atanasio la consiglia come libro utile per l'istruzione dei catecumeni. Verso la fine del secolo III, i primi quattro capitoli della *Didaché* furono introdotti nei *Canoni ecclesiastici dei santi Apostoli (Costituzione Apostolica Egiziana)*. Fusa così in più vaste compilazioni, la *Didaché* perdette la sua notorietà, e dopo il secolo XII non si hanno più tracce di essa. Nel 1873 il Metropolita di Nicomedia, Filoteo Bryennios, scoprì a Costantinopoli un codice greco, scritto nel 1056 (ora conservato nella Biblioteca Patriarcale di Gerusalemme), il quale contiene la *Didaché*, le due *Lettere* di San Clemente Romano e l'*Epistola di Barnaba*. Nel 1875 egli pubblicò il testo completo delle *Lettere* di San Clemente e nel 1883 diede l'*editio princeps* della *Didaché*. La pubblicazione del Bryennios suscitò ovunque interesse, entusiasmo e fervore di studi. Data l'importanza storica, dottrinale e liturgica del breve scritto, le pubblicazioni sull'argomento furono numerosissime in tutte le nazioni. Dopo un ventennio di quasi unanimi entusiasmi, le opinioni degli studiosi incominciarono a oscillare tra la più grande stima e la completa disistima (cfr. G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa- secoli I e II*, Torino 1990, pp. 39-40). Un accurato ed esauriente studio di Jean-Paul Audet rivalutò e diede una nuova e geniale interpretazione della *Didaché*: «Una raccolta d'istruzioni e di usanze della Chiesa primitiva, fatta da uno di quei ministri itineranti del Vangelo, di cui si parla nella *Didaché* stessa» (J. P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, p. 4). È costituita da tre parti: la prima di carattere morale, esprimendo la trattazione delle “due vie”; la seconda contiene materiale liturgico riguardante il battesimo, il digiuno, le preghiere e l'Eucaristia; la terza parte presenta i modi di comportamento verso i profeti con una conclusione di stile escatologico (cfr. A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, Roma 1981, pp. 25-28).

avere confessato i vostri peccati, affinché il vostro sacrificio sia puro. [...] Elegggetevi dunque vescovi e diaconi degni del Signore, uomini mansueti, non amanti del denaro, veritieri e, provati; anch'essi infatti esercitano per voi il ministero dei profeti e dei dottori. Perciò non disprezzateli: essi infatti sono onorati tra voi assieme ai profeti e ai dottori"⁴.

Dal brano riportato si può dedurre che prima di tutto occorre onorare i vescovi e i diaconi come i profeti e i dottori, perché essi hanno nella comunità il ruolo stabile di evangelizzatori, che i "profeti" invece svolgono in modo intinerante. In secondo luogo i vescovi e i diaconi sono ministri dell'Eucaristia. Più sopra parlando dei "profeti" aveva detto che sono "i vostri sommi sacerdoti"⁵, ma non in un contesto "liturgico", bensì per avallare l'obbligo del dare le "primizie" al profeta (cfr. Dt 26, 1-11). Per la sinassi eucaristica domenicale non è chiamato il "profeta-sommo sacerdote", ma il vescovo e il diacono⁶.

Richiamandosi alle doti chieste da Paolo, la *Didaché* vuole che vescovi e diaconi abbiano delle qualità morali (mansueti, veritieri, non attaccati al denaro), e siano "provati".

La *Didaché* è il primo documento che relaziona il diacono con l'Eucaristia. Non specifica in che cosa consista il suo ministero, né in sé né in relazione a quello del vescovo, ma afferma l'esistenza di questo legame ministeriale⁷.

⁴ *La doctrine des douze apôtres (Didaché)*, in: SC 248 bis, 14, 1; 15, 1-2, Paris 1941, pp. 192-194: trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 38).

⁵ *Didaché*, in: SC 248 bis, 13, 3, p. 190 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 36).

⁶ Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990, p. 22.

⁷ Cfr. R. Selejdak, *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, op. cit., p. 42.

1.2. Clemente di Roma: *Lettera ai Corinzi*

Clemente di Roma⁸ nella sua *Lettera ai Corinzi*⁹ presenta l'ecclesiologia della comunità gerarchica all'interno della quale l'ordine dovrebbe prevalere. In questo contesto, mostra vescovi e diaconi coinvolti nell'adempimento della missione affidata alla Chiesa da Cristo: “Gli apostoli nostri furono mandati dal Signore Gesù Cristo ad evangelizzare; Gesù Cristo fu mandato da Dio. Il Cristo dunque viene da Dio e gli apostoli dal Cristo [...]. Ricevuto quindi il loro mandato [...] andarono ad annunziare la buona novella, la venuta del regno di Dio. Predicando per le campagne e per le città, essi mettevano alla prova, nello Spirito, le loro primizie, e li costituivano vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto. E ciò non era cosa nuova; infatti da

⁸ Di Clemente, Vescovo di Roma dal 92 al 100, non si hanno molte conoscenze sulla sua vita ma la *Lettera* che inviò alla comunità di Corinto è un documento di grande valore storico. Una tradizione dice che Clemente sia morto martire, ma non si ha una documentazione storica sicura (cfr. A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., pp. 43-48).

⁹ Verso tale comunità che viveva un periodo di particolare travaglio, Clemente inviò una *Lettera – Omelia*, tra il 95-98. Essa ebbe una grande risonanza tanto che, secondo Dionigi, Vescovo di Corinto, era letta nella liturgia domenicale. Varie testimonianze di autori, come Dionigi di Corinto, di Egesippo, di Ireneo e di Clemente Alessandrino, assicurano l'antichità e l'autenticità fin dalla metà del II secolo d.C. Come si ricava dalla *Lettera* stessa, la Chiesa di Corinto era travagliata da lotte interne, per motivi disciplinari e forse anche dottrinali: i presbiteri erano stati deposti ingiustamente da alcuni giovani membri della comunità. Questo doloroso scisma aveva sconvolto e gettato nello scoraggiamento e nel dubbio molti fedeli ed aveva procurato dolore a tutti. La Chiesa di Roma, informata della situazione, benché forse non sollecitata espressamente, si sentì in dovere di intervenire per il servizio e il ruolo particolare che essa svolgeva nella carità a favore di tutta la Chiesa. Pertanto l'intervento di Clemente aveva un carattere fraterno e al contempo autoritativo. Il «noi» che domina nella *Lettera* fa capire con delicatezza che la Chiesa di Roma si sentiva coinvolta. Non si trattava però di ottenere trionfi personali, ma di ricercare insieme la volontà di Dio. Ed è proprio di questa volontà divina che Clemente si presenta come autorevole interprete per esigere infine obbedienza e sottomissione. Tale scritto è, secondo gli studiosi dimostrazione della preminenza di Roma, segno della sua responsabilità e del suo prestigio unico tra tutte le chiese sul piano della carità (cfr. G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa – secoli I e II*, op. cit., pp. 56-58).

molto tempo la Scrittura parlava dei vescovi e dei diaconi. Così dice infatti la Scrittura in un passo: «Stabilirò i loro vescovi nella giustizia e i loro diaconi nella fede»¹⁰.

Clemente evidentemente conosceva un'organizzazione binaria dei ministeri, apostolico (episcopale) e diaconale, e sembra raggruppare nel termine "presbiteri" (anziani) tutte le responsabilità ministeriali. La funzione diaconale appariva nella Chiesa di Corinto particolare e personalizzata prima di quella dei "presbiteri", che sembravano essere assenti¹¹.

Il testo clementino ha valore teologico e storico. Dal punto di vista teologico mette in evidenza l'origine "dall'Alto" dei ministeri, nella Chiesa, dell'episcopato e del diaconato. Dal punto di vista storico rileva che questi ministeri vennero di fatto fondati dagli apostoli "nelle campagne e nelle città", scegliendo gli uomini tra "le primizie" dei credenti, e dopo averli "provati nello Spirito"; e ancora, che la "catena gerarchica" del vescovo e del diacono "per coloro che avrebbero creduto", deve continuare anche dopo la morte degli apostoli e della prima generazione di ministri¹².

1.3. Ignazio d'Antiochia: *Lettere*

L'organizzazione ecclesiale presentata dall'autore di *Didaché* trova una diversa architettura nelle differenti *Lettere* attribuite a Ignazio d'Antiochia¹³ ed invitate ad Antiochia, Efeso, Magnesia, Tralle,

¹⁰ Clemente di Roma, *Épître aux Corinthiens*, in: SC 167, 42, 1-5, Paris 1941, pp. 168-170 (trad. it., S. Zardonì, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., pp. 22-23).

¹¹ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., pp. 30-31.

¹² Cfr. R. Selejda, *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, op. cit., p. 44.

¹³ Ignazio di Antiochia, fu mandato dalla Siria a Roma per essere gettato in pasto alle belve, a causa della testimonianza da lui resa a Cristo. Compiendo il suo viaggio attraverso l'Asia sotto la custodia severa delle guardie nelle singole città dove sostava, con prediche e ammonizioni, andava rinsaldando le Chiese. Scrisse varie lettere, non con l'intento di fare una lunga esposizione di un trattato ma la voce viva di una esperienza religiosa meditata e sofferta. La sua concezione teologica e la trascendenza di Dio nell'uomo mediante il Cristo, costituiscono i punti nodali del suo insegnamento. Ogni lettera incomincia con il saluto: Ignazio Teoforo. Non

Filadelfia, Smirne, Roma e in altre città ancora. Secondo Ignazio la struttura ministeriale era tripartita: “presbiteri” e “diaconi” operavano sotto l’autorità di un unico “vescovo”. I presbiteri rappresentavano i collaboratori dei vescovi e svolgevano compiti vincolati al ministero del vescovo, cioè al ministero apostolico della Parola. I diaconi, che Ignazio cita sempre al terzo posto, compivano “*il servizio di Gesù Cristo*”. I ministri erano organizzati come clero e quest’organizzazione denota una gerarchia stabilita.

Così l’autore scrive ai Magnesi: “Vi scongiuro, abbiate cura di compiere ogni cosa nella concordia di Dio, sotto la presidenza del vescovo al posto di Dio, dei presbiteri al posto del sinedrio degli apostoli, e dei diaconi, a me così cari, ai quali è stata affidata la diaconia di Gesù Cristo che prima di ogni tempo era presso il Padre e alla fine si manifestò”¹⁴. E ai Trallesesi: “Quando siete sottomessi al vescovo come a Gesù Cristo, mi dimostrate di vivere non secondo gli uomini, ma secondo Gesù Cristo che è morto per noi, affinché, credendo nella sua morte, fuggiate la morte. È dunque necessario, come state facendo, che nessuno di voi agisca senza il vescovo, e che vi sottomettiate anche al presbiterio, come agli apostoli di Gesù Cristo nostra speranza, nel quale troveremo il [nostro] vivere. È altresì necessario che coloro che sono diaconi dei misteri di Gesù Cristo siano in ogni maniera graditi a tutti. Non sono infatti servitori di cibi e di bevande, ma servi della Chiesa di Dio. Bisogna dunque che essi si guardino dalle imputazioni come dal fuoco. Parimenti tutti rendano onore ai diaconi come a Gesù Cristo, come anche al vescovo in quanto immagine del Padre e ai presbiteri come al sinedrio di Dio e assemblea degli apostoli: senza di

si conosce di preciso l’anno in cui subì il martirio. Eusebio di Cesarea tramanda che avvenne al decimo anno dell’impero di Traiano, cioè nel 107. I critici moderni sostengono tra il 110 e il 118. Ma rimane più probabile la data di Eusebio. Non si conosce neanche la sua provenienza. Forse fu un siriano, probabilmente originario di Antiochia stessa. Alcuni sostengono che provenisse dal mondo pagano (cfr. G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, op. cit., pp. 88-92).

¹⁴ Ignazio di Antiochia, *Litteras ad Magnesis* VI, 1, in: PG 5, Paris 1857, pp. 667-669 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 111).

loro la chiesa non può chiamarsi tale”¹⁵. E ai Filadelfesi: “Ignazio [...] alla chiesa [...] che è a Filadelfia. Saluto nel sangue di Cristo [questa chiesa] che è gioia eterna e costante, soprattutto se sono una cosa sola con il vescovo e con i presbiteri che sono con lui e con i diaconi che sono stati stabiliti secondo l’intenzione di Gesù Cristo, il quale secondo la sua volontà, mediante il suo santo Spirito, li ha fortificati nella certezza”¹⁶.

Da queste testimonianze si nota che il binomio “vescovo” e “diacono” aveva ceduto il suo posto a una nuova organizzazione ecclesiale (a una triade) nella quale i diaconi mantenevano certamente la loro importanza originaria (erano infatti “i ministri dei misteri di Gesù Cristo” ed erano “così cari” all’autore), ma hanno perso il loro rango a vantaggio dei presbiteri. Questo presbiterio, dalla funzione teologicamente prossima all’attività episcopale, sembra proprio aver guadagnato in specificità e in personalizzazione nella misura in cui raggruppava coloro che compivano una nuova forma di ministero, quella della supplenza episcopale.

Secondo gli studiosi, dalla seconda metà del II secolo, i presbiteri assumevano il compito del ministero apostolico della Parola e i diaconi assolvevano dei compiti caritativi e materiali. Al momento delle celebrazioni, i presbiteri, potevano presiedere al posto del vescovo mentre i diaconi mantenevano il loro ruolo del “servizio delle mense”¹⁷. Inoltre, man mano che la celebrazione eucaristica veniva liturgicamente separata dalla comunione e dal pasto conviviale, celebrando il rito eucaristico separatamente dal posto dell’*agape*, il ruolo dei diaconi tendeva a depauperarsi anche sotto il profilo liturgico. Con il progredire dell’istituzionalizzazione delle chiese aumentava la preminenza attribuita al vescovo e con questa

¹⁵ Id., *Litteras ad Trallenses* II, 1-3, in: PG 5, Paris 1857, pp. 710-711 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 116).

¹⁶ Id., *Litteras ad Philadélphios*, saluto, in: PG 5, Paris 1857, pp. 720-721 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 127).

¹⁷ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., pp. 33-37.

si strutturava la specificità del ministero del diacono che risultava essere alle sue dipendenze¹⁸.

Ignazio d'Antiochia riferisce l'esistenza di diaconi che accompagnavano il vescovo nei suoi difficili spostamenti o che venivano anche inviati da lui come operatori di pace presso comunità che soffrivano per mancanza di unità. Egli scrive agli Smirnesi: “La carità dei fratelli che sono a Troade vi saluta; è da qui che vi scrivo per tramite di Burro che avete inviato insieme agli vostri fratelli ad accompagnarmi; egli in ogni cosa mi ha recato sollievo; sarebbe di vantaggio che tutti lo imitassero poiché è esemplare nel servizio di Dio”¹⁹. Inoltre ai Filadelfesi: “Poiché mi è stato annunciato che per la vostra preghiera è per la misericordia che avete in Cristo Gesù, la chiesa di Antiochia di Siria è in pace, è opportuno che voi, come chiesa di Dio, eleggiate un diacono che li annunci il messaggio di Dio, che gioisca con quelli che sono raccolti in assemblea e che glorificano il Nome”²⁰.

Secondo G. Hammann con questa evoluzione, il ministero diaconale perdeva rapidamente il posto e la specificità degli inizi, per sottomettersi alle necessità del ministero episcopale, cioè del ministero apostolico della Parola. Questi ne determinerà i compiti, privandolo della sua autonomia ministeriale. L'equilibrio del binomio “vescovo-diacono”, o anche della “triade” “vescovo, presbitero, diacono”, era infranto a profitto d'una gerarchia sempre più affermata. Nell'ambito del cristianesimo del II secolo, questa gerarchizzazione sembrava aver garantito alle chiese cristiane la forma istituzionale storicamente più idonea al loro sviluppo nella tarda antichità²¹.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 38-39.

¹⁹ Ignazio d'Antiochia, *Litteras ad Smirnesi* XII, 1, in: PG 5, Paris 1857, pp. 680-681 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit., p. 125).

²⁰ Id., *Litteras ad Philadélphios* X, 1, in: PG 5, Paris 1857, pp. 723-724 (trad. it., A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, op. cit. p. 131).

²¹ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., pp. 37-38.

1.4. Policarpo di Smirne: *Lettera ai Filippesi*

Policarpo²² nella *Lettera ai Filippesi*, probabilmente scritta nel 108, presenta il diaconato nel contesto dell'organizzazione della Chiesa e del suo concetto di ecclesiologia. Egli scrive: "Sapendo dunque Dio non si schernisce, dobbiamo camminare in modo degno della sua legge e della sua gloria. Così i diaconi debbono essere senza macchia al cospetto della sua giustizia, come diaconi (ministri) di Dio e di Cristo, e non di uomini; non calunniatori, non doppi di parola, non amanti del denaro; tolleranti in ogni cosa, misericordiosi, zelanti; camminino nella verità del Signore, il quale si fece servo (*diákonos*) di tutti; se gli piaceremo in questa vita, riceveremo anche la vita futura; perché egli ha promesso che ci risusciterà dai morti, e se ora viviamo in modo degno di lui, e se abbiamo fede, con lui pure risorgeremo"²³.

Il diaconato per il vescovo di Smirne non era un servizio di carattere sociale, ma religioso. I diaconi servivano soprattutto a Dio. Il servizio alla gente iniziava da questo ministero. Il diaconato aveva il suo fondamento nel mistero di Cristo: "Il Signore il quale si fece servo di tutti" è per esso una fonte di grazia e un modello. Vale la pena notare che Policarpo è il primo a mostrare direttamente il mistero di Cristo-Servo nel contesto del diacono-servo. Inoltre, egli richiede ai diaconi di avere alte qualifiche morali. Esse sono come un'eco di quelle qualità, che San Paolo menzionava già nella 1 Tm 3. Il vescovo

²² Secondo una tradizione attestata da Freneo, Policarpo fu discepolo di Giovanni: non sembra, però, che si tratti dell'apostolo, ma di un presbitero avente lo stesso nome. Ignazio d'Antiochia gli scrisse una lettera e ci è giunta una *Lettera di Policarpo ai Filippesi*. Fu a Roma tra il 155 e il 160 per discutere con papa Aniceto il problema della data pasquale. Policarpo incontrò il martirio nella persecuzione che colpì Smirne. La data del martirio sul rogo, controversa, si colloca tra il 156 e il 167. Il racconto del martirio è contenuto in una lettera inviata poco dopo la morte del vescovo dalla Chiesa di Smirne a quella di Filomelio: è il primo testo cristiano a usare il titolo «martire» per indicare un cristiano morto per la fede (cfr. E. Petrolino, *Nuovo Enchiridion sul diaconato*, Città del Vaticano 2016, p. 59).

²³ Policarpo di Smirne, *Epistula ad Philippenses*, V, 1-2, in: PA, vol. I, Tubingae 1901, p. 301-303 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 26).

di Smirne parla anche della risurrezione, come il frutto escatologico del degno atteggiamento del diacono.

1.5. Erma: *Il Pastore*

Erma è l'autore del “*Pastore*”, opera scritta nella prima metà del secondo secolo a Roma, nella quale presenta una comunità cristiana cresciuta numericamente e con molteplici problemi²⁴. In essa erano molti vescovi e diaconi che hanno vissuto esemplarmente e onestamente hanno adempiuto di loro doveri: “Ascolta ora quanto concerne le pietre che entrano nella costruzione. Le pietre quadrate, bianche e che combaciano con le loro congiunture sono gli apostoli, i vescovi, i maestri e i diaconi, che camminando nella santità di Dio hanno governato, insegnato e servito con purezza e santità gli eletti di Dio, quelli che sono morti e quelli che sono ancora vivi. Vissero sempre in armonia tra loro, stando in pace e l'uno ascoltando l'altro.

²⁴ Il *Pastore* di Erma è una apocalisse apocrifa. Fu ritenuto da Ireneo scrittura sacra, mentre Clemente Alessandrino e Origene lo considerarono un libro ispirato. Il *Frammento Muratoriano* (180-200) dice che tale testo fu scritto a Roma, da Erma, mentre suo fratello Pio occupava il seggio episcopale della chiesa di questa città. Il periodo storico nel quale l'autore scrisse, era successivo alla persecuzione, durante la quale i fedeli erano stati trascinati davanti ai tribunali, interrogati sulla loro qualifica di cristiani, invitati a rinnegare, a bestemmiare il Cristo e a sacrificare agli idoli. Molti avevano apostatato: c'era stato che aveva tradito anche i fratelli, denunciandoli, come fecero i figli di Erma. Coloro che avevano apostatato furono liberati; gli altri colpiti con pene diverse, prigione, flagelli, croci, bestie feroci. Qualcuno, come Erma, ebbe solo la confisca dei beni. La persecuzione aveva dato una scossa alla comunità cristiana: accanto ai martiri, vi erano anche codardi e apostati. Una massa considerevole era tagliata fuori dalla Chiesa, e spinta alla disperazione dalla corrente rigorista (*encratiti*), che proclamava che per loro non c'era più salvezza, e allettati alla sfrenatezza nel vizio dai lassisti gnostici, che assicuravano non esservi colpa nei peccati carnali, essendo la carne, di natura sua, perversa e corruttibile. Il messaggio di Erma si inserisce in questa delicata situazione con un intuito psicologico e pedagogico molto realistico e perspicace: non togliere ad alcuno la speranza di salvezza e porre un argine alla sfrenatezza (cfr. G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa – secoli I e II*, op. cit., pp. 117-122; S. Folgado Florez, *Teoria ecclesial en el Pastor de Hermas*, El Escorial 1979, pp. 14-21).

Per questo nella costruzione delle torre le loro congiunture sono giuste”²⁵.

Oltre ai vescovi e ai diaconi sopra menzionati, c'erano anche quelli che facevano male i loro doveri, privando le vedove e gli orfani dei mezzi di vita necessari e beneficiando se stessi: “I credenti del nono monte, quello deserto che aveva rettili e fiere nocive agli uomini, tali sono: quelli che hanno delle macchie, sono diaconi che hanno esercitato male il diaconato, rubando quanto necessario alla vita, alle vedove e agli orfani, e prendendo per se stessi dalla diaconia che dovevano amministrare; pertanto se persistono in questa cupidigia, sono morti e non hanno alcuna speranza; se si convertono ed esercitano la loro diaconia con rettitudine, possono salvarsi”²⁶.

Erma in questo modo dimostra che anche ai tempi dei Padri Apostolici c'erano esempi di infedeltà nell'adempiere il sacro servizio.

Inoltre, il testo del *Pastore*, che mostra il servizio del diacono alle vedove e agli orfani, ritorna al concetto iniziale di diaconato, attuato da “Sette”. Senza negare l'insegnamento della Bibbia e dei Padri Apostolici sul diaconato, spiega che nella Chiesa “il ministero dei misteri di Cristo” è continuamente svolto attraverso “il ministero dei poveri”²⁷.

1.6. Giustino: *Prima Apologia*

Giustino²⁸, nella sua *Prima Apologia*, indirizzata all'imperatore Antonino Pio e scritta intorno al 155, menziona interessanti

²⁵ Erma, *Il Pastore*, Visio III, 5, 1, in: PG 2, Paris 1858, pp. 900-901 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 12).

²⁶ *Ibidem*, Similitudine IX, 26, 1-2, in: PG 2, Paris 1858, pp. 914-915 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., pp. 26-27).

²⁷ Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 27.

²⁸ Giustino emerge tra i Padri del II secolo, come il più importante apologista greco ed una delle più affascinanti e significative personalità del cristianesimo antico. Discendente di coloni pagani, con tutta probabilità di origine latina, nacque intorno al 100 d. C. Come racconta nel suo *Dialogo con Trifone* (Giustino, *Dialogo*

riferimenti riguardanti il ministero del diacono. Descrivendo la celebrazione eucaristica domenicale, presenta con precisione i ruoli del vescovo e del diacono: “Nel giorno chiamato del Sole, ci raccogliamo in uno stesso luogo, dalla città e dalla campagna, e si fa la lettura delle memorie degli apostoli o degli scritti dei profeti, sin che il tempo lo permette. Quando il lettore ha terminato, il preposto

con Trifone, 1-9, in: PG 6, Paris 1858, pp. 667-669 (trad. it., G. Visonà, *Giustino. Dialogo con Trifone*, Roma 1962, p. 68), egli, assetato di verità, la ricercò presso le varie scuole filosofiche del suo tempo. Frequentò stoici, peripatetici, pitagorici, ma da tutti fu deluso. I platonici, che possedevano la più alta forma di filosofia pagana, parvero invece soddisfarlo per un certo tempo. Ma un misterioso personaggio, un vegliardo, incontrato nella solitudine lungo la spiaggia del mare, prima lo mise in crisi, dimostrandogli l’incapacità dell’anima a soddisfare la sua aspirazione al divino con le sole sue forze, poi gli indicò le persone a cui rivolgersi per trovare la via che lo conducesse a Dio e gli facesse scoprire la “vera filosofia”: gli antichi profeti, testimoni della verità, ispirata da Dio nelle Sacre Scritture. Nel congedarlo, il vegliardo lo esortò alla preghiera, perché a lui si aprissero le porte della luce. In questo racconto è prevalente la funzione letteraria, che però non esclude degli elementi storici e di esperienze personali. Al termine dunque di un lungo itinerario spirituale alla ricerca della verità, Giustino approdò al cristianesimo. La conversione, verso il 130, avvenne forse ad Efeso, luogo in cui, secondo Eusebio, si sarebbe svolto il dialogo con Trifone. Anche la forza eroica dei cristiani di fronte al martirio e la loro integerrima vita morale, lo convinsero ad accettare la fede in Cristo. Divenuto cristiano, Giustino si impegnò con sincero ardore ad approfondire, difendere e propagare la sua religione, e a dialogare con ebrei e pagani. Ricoperto emblematicamente del mantello da filosofo, come tale egli, con entusiasmo, divulgò la dottrina cristiana. Arrivato a Roma verso il 140, durante il regno di Antonio Pio (118-161), vi fondò una scuola, dove gratuitamente iniziava gli allievi alla religione cristiana. Ebbe tra i suoi discepoli, Taziano, il futuro apologista. Fu avversato accanitamente dal filosofo cinico Crescente, invidioso dei suoi successi e ostile al cristianesimo. Infine, denunciato come cristiano, forse dallo stesso Crescente, con altri sei discepoli fu processato dal prefetto di Roma, Giunio Rustico, e condannato alla decapitazione intorno al 165, mentre era imperatore Marco Aurelio. Gli *Atti* del martirio sono di una essenziale ed emozionante incisività e semplicità (cfr. G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa – secoli I e II*, op. cit., pp. 161-162; G. Otranto, *Note sull’itinerario spirituale di Giustino. Fede e cultura in «Dialogo»* 1-9, in: *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri. Età prenicena*, a cura di S. Felici, Roma 1987, pp. 29-39).

tiene un discorso per ammonire ed esortare all'imitazione di questi buoni esempi. Poi tutti insieme ci leviamo e innalziamo preghiere; quindi, cessate le preghiere, si reca pane, vino e acqua; e il capo della comunità eleva preghiere e ringraziamenti con tutte le sue forze, e il popolo acclama dicendo: Amen! Quindi si fa la distribuzione e la spartizione a ciascuno degli alimenti consacrati e se ne manda, per mezzo dei diaconi, anche ai non presenti. I facoltosi e volonterosi spontaneamente danno ciò che vogliono; e il raccolto è consegnato al capo, il quale ne sovviene gli orfani, le vedove, i bisognosi per malattie o altro, i detenuti e i forestieri di passaggio; egli soccorre, in una parola, chiunque si trovi nel bisogno”²⁹.

Secondo Giustino, il vescovo, chiamato preposto, è colui che guidava la comunità e presiedeva la celebrazione dell'Eucaristia. Pronunciava omelie dopo la lettura dei testi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Inoltre, recitava la preghiera eucaristica e distribuiva la Santa Comunione ai presenti. I compiti del diacono includevano andare con la Santa Comunione a coloro che erano assenti dall'Eucaristia. Vale la pena sottolineare che qui abbiamo la prima notizia di un ministero, che col tempo diventerà tipico dei diaconi³⁰.

1.7. *Passione di Perpetua e Felicita*

Secondo G. Hammann³¹ la città dell'antichità romana è per eccellenza il luogo sociale del ministero di diacono. Nel corso dei primi secoli, essere cristiano coincide quasi sempre con l'essere cittadino. La società circostante tratta i cristiani come antropofagi (a causa dell'eucaristia) e come sovvertitori (a causa del rifiuto di adorare l'imperatore). Costretti alla clandestinità, essi avranno la vita (materiale) sempre più dura, e

²⁹ Giustino, *Prima Apologia* 67, 1-6, in: PG 6, Paris 1858, pp. 754-756 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., pp. 27-28).

³⁰ Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 28.

³¹ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., pp. 49-56.

il ministero diaconale si esporrà maggiormente. Essere diacono nella città romana, vuol dire affrontare gli sguardi critici e la vendetta di una società in cerca di capri espiatori responsabili delle catastrofi e delle condizioni sociali in rapido degrado. Essendo un ministero fisso (mentre il ministero apostolico è innanzitutto itinerante) e legato in modo stabile a una stessa comunità locale, il diaconato ministeriale è di conseguenza tanto più esposto e compromesso. Artefici di un modo di vivere dettato da una fede non conforme alle tradizioni religiose dell'impero, accusati di attirare la collera degli dei ingannati, i diaconi subiranno in prima fila la pressione e la persecuzione della città antica ostile al loro messaggio, così come alla loro condotta morale. Ci sono prove nei racconti di persecuzioni che narrano come i diaconi siano presenti accanto ai martiri³². Sia d'esempio il seguente estratto del diario di Perpetua, una delle più celebri figure del martirologio di Cartagine, all'inizio del terzo secolo: “Pochi giorni dopo fummo chiusi in prigione [a Cartagine] e io ebbi paura, poiché non avevo mai sperimentato tenebre tanto fitte. O giorno acerbo! Calura insopportabile per l'affollamento e i tentativi di estorsione da parte delle guardie. Inoltre, ero torturata dalla preoccupazione per il mio piccolo. Allora Terzio e Pomponio, diaconi benedetti che avevano cura di noi, s'accordarono sul compenso per farci trasferire, nel giro di poche ore, in una sezione meno dura del carcere, dove potissimo stare meglio. Trattati fuori dalla segreta, potemmo dedicarci un po' a noi stessi. Ma fu concesso di allattare il piccolo, quasi morto d'inedia [...]. Si andò avanti così per parecchi giorni, finché non ottenni che il piccolo restasse con me in prigione. Subito mi sentii meglio e indicibilmente sollevata di poter dedicare ogni mia fatica e cura alla creatura [...]. Allora il procuratore ci dichiara tutti colpevoli e ci condanna alle fiere. Esultanti torniamo in prigione. Dal momento che il piccolo si era abituato a prendere da me il latte e a stare con me in prigione, mando subito il diacono Pomponio da mio padre per farsi dare la creatura. Mio padre si rifiutò di consegnarlo [...]. La vigilia

³² Cfr. P. Maraval, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris 1992, pp. 32-40.

dei giochi ebbi questa visione. Vidi il diacono Pomponio giungere alla porta della prigione e bussare energicamente. Andai ad aprirgli: indossava una bianca tunica senza cintura, e sandali molto eleganti. Mi disse: «Perpetua, ti aspettiamo, vieni». **Poi mi** prese per mano e ci avviammo per un cammino aspro e tortuoso. Alla fine, tutti trafelati, giungemmo all’anfiteatro. Mi fece entrare nell’arena e mi disse: «Non temere: sono qua io, combatterò con te». E se ne andò³³.

Più tardi gli storici della chiesa utilizzeranno questi racconti per illustrare come il ministero del diacono, nell’accompagnare i condannati nelle arene della città e nell’accettare di morire con loro, doveva essere l’incarnazione della carità del Cristo³⁴.

2. Il diaconato nell’epoca del suo splendore

Il vero fiorire del diaconato nella Chiesa di antichità cade dalla fine del II secolo alla fine del V secolo. Non sorprende che sia oggetto di interesse per tutti i maggiori scrittori cristiani di questa epoca. Opere, tra l’altro, di Cipriano, Ippolito, dell’autore delle *Didascalia Apostolorum* mostrano l’identità dell’ufficio dei diaconi e i compiti ad essa associati.

2.1. Cipriano

Nel corso del III secolo i diaconi continuavano a esercitare i loro compiti specifici: caritativo, liturgico, ministeriale. La funzione caritativa restava quella precedentemente descritta; la funzione liturgica invece, si ritualizzava nella stessa misura in cui la vita culturale della comunità si distingueva dalla sua vita quotidiana e si concentrava su momenti sacrali e gesti simbolici³⁵. I diaconi continuavano a ricevere le offerte dei fedeli portate all’altare e partecipavano alla distribuzione delle specie eucaristiche.

³³ *Passione di Perpetua e Felicita* 3, 5-9; 6, 6-8; 10, 1-4, in: *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A. A. R. Bastiaensen – G. Chiarini, Milano 1987, pp. 119-129.

³⁴ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., p. 57.

³⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 73-74.

Cipriano di Cartagine³⁶ informa che il diacono presentava la coppa eucaristica ai fedeli; però non presiedeva mai la celebrazione, compito sempre riservato al vescovo o al presbitero, suo sostituto. Occasionalmente, se l'assenza del vescovo o del presbitero lo esige, il diacono poteva ricevere una “delega pastorale”, per esempio per un battesimo, o anche per l'assoluzione dei penitenti. Egli portava la comunione ai malati e agli assenti; recandosi in visita s'informava sulle esigenze di carità dei fedeli e ne rendeva conto al vescovo, suo responsabile. Su ordine di questo, distribuiva i beni materiali. Il diacono segnalava al vescovo se un fedele avesse bisogno di lui o del presbitero. Egli in tal modo preparava il lavoro pastorale propriamente detto. All'occasione, diventava corriere e portava la corrispondenza a una comunità sorella³⁷.

Questi però erano incarichi secondari. L'essenziale per il diacono doveva restare l'esercizio della carità, legata alla gestione della cassa comune e alla redistribuzione dei beni, compito che assumeva

³⁶ Vescovo di Cartagine e Padre della Chiesa (205/210-258), retore, convertito circa quarantenne al cristianesimo, fu presto ordinato sacerdote e vescovo (249). Scoppiata (250) la persecuzione di Decio, diresse la Chiesa disorientata da un rifugio presso Cartagine. Terminata la furia della persecuzione, di fronte al problema dei lapsi, desiderosi di tornare in seno della Chiesa, e al rigorismo di Novato e Felicissimo, Cipriano mantenne un contegno moderato di fermezza e di comprensione (Sinodo di Cartagine, 251). Ma nel conseguente problema della validità del battesimo conferito nel frattempo dagli scismatici, egli sostenne la necessità di ripetere il battesimo, contrariamente alla dottrina e alla prassi della Chiesa romana, rappresentata allora dal papa Stefano, secondo cui erano sufficienti la penitenza e l'imposizione delle mani. Durante tale controversia battesimale, Cipriano modificò il suo pensiero ecclesiastico dapprima favorevole al primato effettivo del Vescovo di Roma, poi propenso ad ammettere un primato solamente cronologico e, per così dire, genetico di questo e ad affermare l'autonomia in senso episcopale delle singole comunità. La polemica venne troncata dalla ripresa della persecuzione ordinata da Valeriano. Al martirio di papa Stefano (2 agosto del 257) seguì quello di Cipriano, il quale, dapprima esiliato (30 agosto del 257), fu poi condannato alla pena capitale (14 settembre del 258) che subì a Cartagine (cfr. A. Carpin, *Cipriano di Cartagine. Il Vescovo nella Chiesa. La Chiesa nel Vescovo*, Bologna 2006, pp. 25-32).

³⁷ Cfr. Cipriano, *Epistula* 5, 2, 2, in: CCL III B, 28; *Epistula* 17, 2, 2, in: CCL III B, 97-98.

maggior importanza col fenomeno della progressiva espansione del cristianesimo³⁸. Per questo motivo, il ruolo ministeriale dei diaconi nella comunità locale non conosceva decadenza. Collaboravano alla direzione materiale della comunità, e il loro ruolo era proporzionato all'importanza di queste. A Roma, per esempio, avevano la responsabilità di millecinquecento poveri e sembra che avessero voce in capitolo nell'elezione del vescovo³⁹.

Essi dunque mantenevano all'epoca un compito pratico incontestabile. Sul piano teologico, il ministero consolidava una parte del proprio ruolo originario, concepito come prossimo al ministero di Cristo, di cui i diaconi continuavano a prolungare l'opera diaconale, anche se il dibattito ideologico con la filosofia non cristiana conferiva un ruolo sempre più importante al ministero teologico della Parola e a quello del culto. Il ministero caritativo, per quanto fondamentale all'interno della comunità ecclesiale, doveva cedere il passo davanti all'indispensabile espansione del ministero culturale del vescovo o del presbitero. Teologicamente, si può dire che il sacrale tendeva a soppiantare il sociale, e il culturale il caritativo, diversamente da quanto avveniva alle origini della Chiesa. Pregiudizi, ignoranza, malintesi, opposizioni e antagonismi erano presi in considerazione dai Padri della Chiesa, che si sforzavano di convincere il mondo intellettuale romano sulla ineccepibilità del messaggio cristiano. Di qui l'importanza apologetica attribuita al presbitero e al teologo filosofo, a scapito del ruolo del diacono.

2.2. Ippolito di Roma

Ippolito di Roma⁴⁰ riporta una importante testimonianza circa l'ordinazione dei diaconi nella *Tradizione apostolica*: “Quando si

³⁸ Cfr. id., *Epistula* 43, 1, 1, in: CCL III B, 200; *Epistula* 52, 1, 2, in: CCL III B, 243-244.

³⁹ Cfr. G. Hammann, *Le diaconat dans l'Antiquité chrétienne*, art. cit., p. 13.

⁴⁰ Ippolito, vescovo, scrittore e, secondo la tradizione, martire, è noto per essere stato antagonista di Callisto per la cattedra di Roma. La *Traditio apostolica*, da lui scritta intorno al 235, è il più antico «*liber pontificalis*» giunto fino a noi, anche se «ricostrutto» da antiche traduzioni e da altre raccolte canoniche che avevano usato e adattato il testo di Ippolito. Egli presenta la Chiesa come una piccola comunità

ordina un diacono, lo si scelga nel modo già detto⁴¹, ma solo il vescovo gli imponga le mani. Nell’ordinazione del diacono imponga le mani solo vescovo, perché il diacono viene ordinato non al sacerdozio, ma al servizio del vescovo con il compito di eseguirne gli ordini. Difatti non partecipa al consiglio dei presbiteri, ma amministra e segnala al vescovo ciò che è necessario, né riceve lo spirito comune di cui tutti i presbiteri partecipano, ma quello che gli è conferito per potere del vescovo. Per questo solo il vescovo ordina il diacono”⁴².

La *Tradizione apostolica* focalizza un elemento importante: il diacono era direttamente rapportato al vescovo, ovvero posto al servizio del vescovo. La norma liturgica insisteva perché solo il vescovo imponesse le mani, a differenza della consacrazione presbiterale, dove tutti i presbiteri imponevano le mani al candidato (cap. 7). La ragione addotta era che il diacono riceveva l’imposizione delle mani “non per il sacerdozio, ma per il servizio del vescovo”. L’espressione “non per il sacerdozio” indicava che il diacono non era idoneo a celebrare il sacrificio eucaristico, invece la capacità ricevuta dall’imposizione delle mani che rendeva il vescovo e i presbiteri idonei a celebrare l’Eucaristia rendeva il «*sacerdotium*» come «potere eucaristico»; tale potere non era del diacono che, secondo la *Tradizione apostolica* presentava le offerte per il sacrificio che dovevano essere consacrate dal vescovo, e aiutava i presbiteri a spezzare il pane eucaristico. Per cui al diacono non spettava il ministero eucaristico (nella sua pienezza) ma il servizio al vescovo⁴³. A tale riguardo è interessante la preghiera utilizzata dal vescovo durante l’ordinazione del diacono così come

che fa vita comune sotto la presidenza del vescovo coadiuvato dai presbiteri e dai diaconi. Dalla *Traditio apostolica* appaiono distinti i ministeri «ordinati» attraverso l’imposizione delle mani del vescovo (vescovo, presbitero e diacono), da quelli «istituiti» (lettore e suddiacono).

⁴¹ “Nel modo già detto”, cioè così come per il vescovo: “Sia ordinato vescovo colui che è stato scelto da tutto il popolo, perché sia irreprensibile” (cap. 2).

⁴² Ippolito di Roma, *Traditio apostolica*, in: SC 11 bis, Paris 1968, p. 57 (trad. it., E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica*, Roma 1996, p. 42).

⁴³ Cfr. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, op. cit., pp. 173-174.

la riporta Ippolito: “Dio, che hai creato tutte le cose e le hai disposte mediante il Tuo verbo, Padre di nostro Signore Gesù Cristo, che hai inviato per eseguire la Tua volontà e manifestarci il Tuo disegno, concedi lo spirito della Tua grazia, dello zelo, e della diligenza a questo Tuo servo, che hai eletto al servizio della Tua Chiesa e per presentare nel Tuo santuario ciò che viene offerto da colui che è stato stabilito Tuo Sommo Sacerdote a gloria del Tuo nome, affinché, adempiendo il suo compito in modo irreprensibile e con cuore puro, sia trovato degno di questo elevato ufficio, Ti lodi e glorifichi per il Tuo Figlio Gesù Cristo nostro Signore, per il quale a Te gloria, potenza e lode, con lo Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen”⁴⁴.

La preghiera per l’ordinazione del diacono è preceduta da una dichiarazione che distingueva i suoi doveri da quelli dei sacerdoti. Tali doveri erano indicati con espressioni generiche e onnicomprensive: essere al servizio del vescovo, attendere ed eseguire gli ordini che gli sono dati, tra i quali amministrare i beni della Chiesa e segnalare ciò che deve essere fatto. Non esercitava funzioni di tipo cultuale, non entrava nel gruppo dei presbiteri. Per ben tre volte si ripete che è il vescovo il solo ad imporre le mani e che il diacono era deputato al suo servizio. La preghiera dell’ordinazione del diacono segue il modello delle due precedenti, ovvero quella dei presbiteri e quella dei vescovi⁴⁵: ricorda il Cristo, inviato dal Padre per compiere il suo

⁴⁴ *Traditio apostolica*, 8, in: SC 11 bis, p. 58 (trad. it., E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica*, op. cit., pp. 114-115).

⁴⁵ La *Tradizione apostolica* contiene tre schemi di conferimento dell’ordine, tra loro affini, ma che indicano e sottolineano i compiti ed i servizi che ciascuno degli ordinati deve rendere alla comunità: lo schema per l’ordinazione del vescovo (cap. 3), quello del presbitero (cap. 7) e quello del diacono (cap. 8). L’ordinazione episcopale era fissata di domenica, perché doveva avvenire in un giorno in cui i fedeli si radunavano in chiesa insieme con i presbiteri e che favoriva la partecipazione dei vescovi del vicinato. Il senso ecclesiale della collegialità era illustrato dalla scelta del giorno, dalla partecipazione di altri vescovi all’ordinazione e dalla presenza del presbiterio e ovviamente dal popolo, dal quale era stato scelto. Nell’ordinazione episcopale erano previste due imposizioni delle mani: la prima era fatta in silenzio dai vescovi presenti, mentre tutta l’assemblea pregava; la seconda era fatta da un solo vescovo, scelto all’unanimità, che pronunciava la preghiera di consacrazione

rivolta a Dio Padre. Questa preghiera era composta da due parti: nella prima, in linguaggio sintetico e concreto d’ispirazione biblica, era ripresa l’idea che Dio non solo ha istituito il culto, ma ha anche stabilito la tipologia del culto, col quale voleva essere onorato e venerato da coloro che si era scelto come ministri. Fin dalla creazione del mondo, Dio ha suscitato chi gli prestasse il culto dovuto. Ricordando la figura di Abramo dimostrava che, da allora fino alla venuta del Cristo e alla costituzione della Chiesa, non c’era stata soluzione di continuità. In questa parte era invocato Dio Padre perché effondesse sul candidato la potenza dello Spirito sovrano, che fu dato a Gesù Cristo e da questi comunicato agli Apostoli, fondatori della Chiesa nel mondo. Nella seconda parte erano elencati i compiti specifici del vescovo: pascolare il gregge di Dio, esercitare il sommo sacerdozio in un servizio continuo, offrire i doni della Chiesa, perdonare i peccati, sciogliere ogni legame in virtù del potere conferito agli Apostoli, assegnare gli incarichi. In questa preghiera il vescovo era raffigurato come pastore e gran Sacerdote in ordine a Dio e al popolo. L’obbligo dell’istruzione del popolo di Dio non era esplicito, ma è da ritenere confluente nella funzione di pastore. Il concetto della successione apostolica non era in primo piano; prevaleva invece quello della continuità dell’economia divina, come è stata indicata nella prima parte. Questa continuità ha una concretizzazione nella successiva anafora. L’acclamazione “è diventato degno”, e il bacio della pace posti alla fine significavano l’approvazione di tutti i presenti, popolo e clero, dell’avvenuta consacrazione. Questa preghiera consacratrice ha avuto il crisma della “ufficialità” con l’accoglienza integrale, fatti alcuni aggiustamenti linguistici e di stile, nel “Pontificale Romano” sotto il titolo *De ordinatione episcoporum, presbyterorum et diaconorum*, pubblicato dalla Tipografia Poliglotta Vaticana in prima edizione nel 1968 e in seconda edizione nel 1989. Il fatto è significativo, perché questa parte della *Tradizione apostolica* è in sintonia con i canoni afferenti alla costituzione del Sacramento dell’Ordine. L’ordinazione del sacerdote seguiva un tracciato analogo, i cui protagonisti erano il vescovo e il presbitero. Innanzitutto si nota che la scelta del presbitero non era fatta dal popolo. Sul capo dell’ordinando imponevano le mani prima il vescovo e poi i sacerdoti “a motivo del comune e simile spirito” (cap. 7). La partecipazione dei sacerdoti all’imposizione delle mani non era come quella compiuta dal vescovo, ma perché essi avevano ricevuto lo stesso spirito sacerdotale, cooperavano a uno stesso e unico ordine e col vescovo costituivano un unico collegio. Questa specificazione ha una verifica nel fatto che il solo vescovo recitava la preghiera dell’ordinazione ed egli solo domandava per l’ordinando spirito di grazia e di saggezza sacerdotale per essere aiutato a governare il popolo di Dio. Nel precisare che il sacerdote non interveniva nell’ordinazione del diacono, che era consacrato per essere a servizio del vescovo, l’autore ritorna al problema del ruolo del sacerdote nell’ordinazione sacerdotale per mettere in luce quello che il sacerdote poteva fare nel caso: precisato che il sacerdote era in condizione di ricevere, ma non di dare

volere e manifestare il suo disegno, e chiede l'invio dello "spirito di grazia e di zelo" per servire la Chiesa e presentare al vescovo i doni in vista dell'Eucaristia. In tale preghiera consacratrice non si accennava al "servizio del vescovo", bensì al "servizio della chiesa". Secondo G. Hamman, si potrebbe supporre che la preghiera era precedente, per cui precedente alla teologia che poneva il ministero diaconale solo al servizio diretto al vescovo. Oppure, l'autore suppone che il servizio al vescovo era un servizio che trovava la sua ragione nella comunità ecclesiale dal vescovo presieduta⁴⁶.

La *Tradizione apostolica* annotava che il compito preminente del diacono era quello di presentare l'offerta dei fedeli al vescovo, che a sua volta la consacrava a Dio (capp. 4 e 21)⁴⁷. Nei capitoli dedicati al clero si configurava la fisionomia della Chiesa delineata dalle preghiere di istituzione dei tre ordini: il vescovo celebrava l'Eucaristia circondato dai suoi sacerdoti, che concelebravano e partecipavano con i diaconi alla frazione e alla distribuzione del pane e del vino mescolato consacrati (capp. 21-22)⁴⁸; interveniva per l'ultimo esorcismo prima del battesimo (cap. 20)⁴⁹; pronunciava sull'olio dei catecumeni l'azione di grazie e l'esorcismo e si riservava i riti ultimi del battesimo, cioè l'imposizione delle mani sul battezzato e l'unzione

lo spirito sacerdotale, e quindi non era capace di fare il Sacramento dell'Ordine, chiarisce il suo gesto di imporre le mani mentre il vescovo ordinava, equivale al riconoscimento e all'approvazione dell'ingresso del nuovo membro nel collegio sacerdotale (cfr. E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica* op. cit., pp. 38-39). Ippolito secondo gli autori distinguerebbe tra imposizione delle mani, che è di competenza del vescovo (*cheirotomia*), e il gesto col quale il neo sacerdote è accolto nel collegio dei presbiteri (*cheirotesia*) (cfr. C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occidente*, Maison-Dieu 102 (1970), pp. 57-72; V. Saxer, *Institution et charisme dans les textes canoniques-liturgiques et autres du IIIe siècle*, Louvain 1987, pp. 60-65).

⁴⁶ Cfr. G. Hammann, *Storia del diaconato*, op. cit., p. 76.

⁴⁷ Cfr. *Traditio apostolica*, in: SC 11 bis, pp. 67-71 e 92-97 (trad. it., E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica*, op. cit., pp. 123-128).

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 127; 129.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 122-123.

con l'olio santificato (cap. 21)⁵⁰. A lui spettava presiedere il pasto della comunità e di dirigere la conversazione. In sua assenza presiedeva un sacerdote o un diacono (capp. 25 e 28)⁵¹. Presbiteri e diaconi istruivano i fedeli nel corso della settimana (cap. 39)⁵². Il diacono doveva essere assiduamente a fianco del vescovo e doveva segnalargli gli ammalati (cap. 34)⁵³.

In altri brani dell'opera si può individuare interessanti indizi che possano completare le prerogative dei diaconi e quindi il loro statuto. Nell'ambito liturgico della celebrazione eucaristica, spettava ai diaconi presentare le offerte per la celebrazione al vescovo nella Messa di consacrazione del vescovo (cap. 4)⁵⁴ e per la Messa battesimale (cap. 21)⁵⁵. Assieme ai presbiteri potevano spezzare il pane eucaristico (cap. 22)⁵⁶. Così avevano anche un compito di supporto ai presbiteri nel reggere i calici (cap. 21)⁵⁷. Nelle liturgie battesimali, i diaconi erano a fianco del presbitero con l'olio dei catecumeni e con il crisma ed avevano il compito specifico di scendere nell'acqua insieme al battezzando (cap. 21)⁵⁸. Un altro servizio lo compivano durante il lucernario: “Quando il vescovo è presente al sopraggiungere della sera, il diacono porti la lucerna e, stando in piedi in mezzo ai fedeli presenti, renda grazie” e nella cena in comune, il “diacono che, prendendo il calice misto dell'offerta, recita uno dei salmi in cui ci sia l'alleluia” (cap. 25)⁵⁹. Un ulteriore servizio era quello della riunione quotidiana e della catechesi: “i diaconi non trascurino di riunirsi ogni giorno, a meno che non siano ammalati. Si riuniscano, istruiscano coloro che si trovano in chiesa, preghino e poi si avvino ciascuno al proprio

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 126-127.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, pp. 131-132.

⁵² Cfr. *ibidem*, p. 137.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 134.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 108-111.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 123-128.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 129.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 126-127.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 130-131.

lavoro” (cap. 39)⁶⁰. Nella carità: “Diaconi e suddiaconi siano solleciti al servizio del vescovo e gli indichino i malati affinché il vescovo, se vuole, li visiti. Grande è la gioia del malato quando si vede ricordato dal sommo sacerdote”⁶¹.

La testimonianza di Ippolito, propone uno scarso elenco di prerogative proprie del diacono e comunque subordinate al vescovo e spesso di supplenza nella mancanza di presbiteri.

2.3. *Didascalia Apostolorum*

La testimonianza della Chiesa d’Occidente riguardante del diaconato può essere integrata con quanto riporta la *Didascalia dei dodici apostoli*⁶², scritta probabilmente ad Antiochia di Siria. Essa contiene molti riferimenti al diacono, raggruppabili attorno a due “servizi”: quello del vescovo, e quello del povero.

Il diacono che serve il vescovo, soprattutto, dovrebbe essere in stretta comunione con lui. Secondo *Didascalia*, la comunione del vescovo con il diacono è un segno della comunione tra il Padre e il Figlio nell’amore trinitario: “Dovete formare un solo corpo, come padre e figlio, essendo stati fatti sul modello della divinità. Il diacono deve riferire ogni cosa al vescovo, come Cristo al Padre; il diacono deve fare il suo compito, lasciando il giudizio al vescovo; ma è lui l’orecchio del vescovo, la sua bocca, il suo cuore, la sua anima, come due con una sola volontà: in questa comunione la chiesa avrà la pace”⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 137.

⁶¹ *Ibidem*, p. 135. Cfr. S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., pp. 33-34.

⁶² È una raccolta di canoni che vogliono rifarsi agli apostoli, con l’intento primo di escludere le pratiche giudaiche dalle chiese cristiane. A noi è giunta in versione siriana; la raccolta è della prima metà del III secolo, contemporanea, o di qualche anno antecedente la *Traditio apostolica* (cfr. E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000, pp. 116-120).

⁶³ *Didascalia Apostolorum*, II, 44, in: DCA I, 38 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 34).

Quindi, il diacono è scelto dal vescovo e deve vivere in armonia con lui⁶⁴. La *Didascalia Apostolorum* raccomanda di scegliere un diacono giovane e forte, perché lo aspetta un lavoro che è più gravoso di quello del vescovo stesso⁶⁵.

Il diacono è anche responsabile dell'organizzazione delle attività caritative della chiesa locale. Nel servire i poveri, imita il servizio operato da Cristo: “Come il nostro Salvatore e Maestro ha detto nel vangelo: Colui che vorrà diventare grande fra voi, si farà vostro servo, appunto come il Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti (Mt 20, 26-28); voi, diaconi, dovete fare lo stesso, anche se ciò comporti il dare la vita per i vostri fratelli, per la diakonia che siete tenuti a compiere. Se dunque il Signore del cielo e della terra compie il servizio che è nostro, quanto più noi lo dobbiamo fare per i nostri fratelli, affinché siano come Cristo, suoi imitatori e suoi ministri”⁶⁶.

Il diacono svolge il suo servizio della carità, non solo segnalando al vescovo delle persone bisognose di aiuto materiale⁶⁷, come raccomanda *Tradizione apostolica*, ma è lui che raccoglie donazioni per i poveri⁶⁸, visita, aiuta, lava i piedi a malati, vecchi, infermi⁶⁹, cura degli orfani e delle vedove⁷⁰. Pertanto, l'intera organizzazione dell'attività caritativa della Chiesa dipende principalmente da lui.

Il diacono assume anche la responsabilità della preparazione di tutte le celebrazioni liturgiche. Assegna i posti nella chiesa, accoglie i pellegrini e i forestieri, raccoglie le offerte, fa osservare la disciplina e il silenzio durante la liturgia e veglia sulla decenza dell'abito⁷¹.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, III, 13, in: DCA I, 216.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, III, 13, in: DCA I, 212-216.

⁶⁶ *Ibidem*, III, 13, in: DCA I, 214 (trad. it., S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, op. cit., p. 35).

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, II, 31, in: DCA I, 112.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, II, 27, in: DCA I, 106.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, III, 13, in: DCA I, 212-216.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, II, 57, in: DCA I, 164-166.

Di fronte al cumulo di incombenze che la *Didascalia* assegna al diacono, si comprende la citazione di Mt 20, 26: il più grande fra di voi si ponga al servizio. Il diacono appare – nel contesto organizzativo della chiesa – secondo solo al vescovo, con un potere effettivo, nell’ambito dell’amministrazione, probabilmente superiore a quello del vescovo. Da qui il continuo richiamo alla comunione tra vescovo e diacono perché abbiano un solo programma, un solo pensiero, una sola anima in due corpi⁷². Solo in questo modo la diaconia non potrà sfuggire alla dipendenza gerarchica dal vescovo. E che la *Didascalia* abbia presente questa possibilità, lo si può intuire nell’affermazione che la pace della chiesa è garantita proprio dalla comunione di intenti tra vescovo e diacono⁷³.

Inoltre la *Didascalia*, desiderando impedire che questo servizio si trasformi in una qualche forma di assistenza sociale, pone grande enfasi sull’osservanza del principio mistero-ascetico, secondo il quale il diacono è chiamato a interpretare la sua diaconia come modellata sul servizio di Cristo diacono-servo. Questo pericolo era reale dato che sembra non esistesse regolamento eucaristico-liturgico in merito.

Infatti tutti i doveri di un diacono riguardanti il culto si riducono alla sua buona organizzazione⁷⁴.

L’importanza del diacono è data anche dal “numero chiuso” voluto da molte chiese. La *Tradizione apostolica* non vi accenna. La *Didascalia* dispone che il vescovo nomini tanti diaconi quanti sono richiesti dalla grandezza e dalle necessità della chiesa⁷⁵.

Diverso era nella Chiesa romana, dove il numero di diaconi era rigorosamente stabilito. Secondo la *Lettera al Fabiano Patriarca di Antiochia*, scritta da papa Cornelio nel 251, sembra che all’unico vescovo corrispondono 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 52 altre

⁷² Cfr. *ibidem*, III, 13, in: DCA I, 216.

⁷³ Cfr. *ibidem*, II, 44, in: DCA I, 152-154.

⁷⁴ Cfr. R. Selejdak, *Zarys historyczny diakonatu stałego*, Częstochowa 1998, p. 24.

⁷⁵ Cfr. *Didascalia Apostolorum*, II, 34, in: DCA I, 116-118.

persone, tra cui esorcisti, lettori e ostiari e più di 1.500 tra vedove e indigenti⁷⁶.

Il Sinodo di Neocesarea, nel canone 15, stabilì il numero di 7 diaconi per le chiese dell’Asia Minore: „Secondo i canoni, dovrebbero esserci 7 diaconi, anche se la città è molto grande; così infatti è indicato dal libro degli Atti degli apostoli”⁷⁷.

3. Il diaconato alla luce dei Concili e Sinodi antichi

Nell’epoca patristica, oltre agli scrittori cristiani, anche i concili e sinodi di quel tempo affrontavano varie questioni teologiche e legali relative al diaconato.

3.1. Sinodo di Elvira del 300/305

Un Sinodo particolarmente interessante per il diaconato fu quello di Elvira. Esso si svolse in Spagna intorno al 300 e costituì un importante riferimento per le normative disciplinari emanate⁷⁸.

Tali disposizioni, relativamente allo statuto diaconale, imponevano primariamente sul piano personale il celibato: “Si è stabilito di proibire assolutamente ai vescovi, presbiteri e diaconi e a tutti i membri del clero posti nel ministero, ogni coniugio, e di generare figli; chi lo farà, sia escluso dal clero”⁷⁹.

Si trattava della prima disposizione conosciuta che imponga il celibato non solo a coloro che hanno ricevuto l’Ordine ma anche agli altri ministeri. A questa norma erano collegate anche quelle di

⁷⁶ Cfr. Cornelio, *Epistula ad Fabianum Patriarcham Antiochiaie*, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), ed. H. Denzinger – A. Hünermann, Bologna 19962, 109.

⁷⁷ Sinodo di Neocesarea, can. 15, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, ed. G. D. Mansi, vol. 2, Florentiae 1759, 549.

⁷⁸ Cfr. Per approfondire tale Sinodo si veda: M. Sottomayor Muro – J. F. Ubiña, *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005, pp. 21-24; Ph. Badot – D. De Deckers, *Historicité et actualité des canones disciplinaires du concile d’Elvire*, *Augustinianum* 37 (1997), pp. 311-325.

⁷⁹ Sinodo di Elvira, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, n. 339.

natura più prudentiale: “Il Vescovo e ogni altro chierico abbia con sé o una sorella, o una figlia vergine consacrata a Dio; non tenga in casa propria nessuna che sia estranea” (can. 27)⁸⁰.

Relativamente allo statuto funzionale si diceva che coloro sono stati battezzati da un diacono che regge una comunità che non ha vescovo o presbitero devono in seguito perfezionare il proprio battesimo mediante la benedizione del vescovo (can. 77)⁸¹. Il canone presentava il caso di una comunità retta da diacono ma il suo battesimo era dato in caso di necessità e comunque rimaneva la prerogativa del vescovo di amministrare i riti post-battesimali.

3.2. Sinodo di Arles del 314

Il servizio liturgico, in particolare legato all'Eucaristia, era uno dei compiti più importanti del diacono. Tuttavia, accadeva nella storia della Chiesa dei primi secoli che i diaconi abusavano delle loro competenze e svolgevano il servizio invece riservato ai sacerdoti.

Una notizia inquietante di questo tipo di abuso è apparsa nel Sinodo di Arles, che a tale riguardo si esprimeva: “Quanto ai diaconi, ci è pervenuta notizia che in molte parti celebrano l'Eucaristia; venne deciso che ciò non deve succedere per nessuna ragione” (can. 15)⁸².

Tuttavia, questi tipi di casi erano rari. Il diacono accompagnava il vescovo e il sacerdote non solo come ministro della Santa Comunione, ma anche come predicatore del Vangelo e come uno che fu chiamato a vegliare su una celebrazione dignitosa, attenta e devota dei santi Misteri. Per questa ragione è stato chiamato un conceleberrante⁸³.

3.3. Sinodo di Ancira del 314

Il Sinodo di Ancira, del 314 stabiliva che i diaconi, che nella propria ordinazione avevano manifestato l'intenzione di sposarsi, possono

⁸⁰ *Ibidem*, n. 336.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, n. 401.

⁸² Sinodo di Arles, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, n. 373.

⁸³ Cfr. Giovanni Crisostomo, *Divina Liturgia*, Roma 1967, p. 125.

continuare ad esercitare il ministero anche dopo il matrimonio, poiché avevano ottenuto il permesso dal vescovo. Coloro che invece nella ordinazione avevano taciuto professando quindi di rimanere celibi, non possono accedere al matrimonio e se l'avessero fatto dovevano lasciare il ministero (can. 10)⁸⁴.

3.4. Concilio di Nicea del 325

Il tempo del primo Concilio ecumenico, che si tenne a Nicea nel 325, fu il periodo di massimo splendore del diaconato. Durante questo periodo, i diaconi cercarono di aumentare significativamente il prestigio del loro ufficio nella Chiesa. Volevano raggiungere questo obiettivo diminuendo l'importanza dell'ufficio dei sacerdoti. Il can. 18 di questo Concilio stabiliva: “È pervenuta notizia al santo e grande Concilio che in alcuni luoghi e città i diaconi danno la Comunione ai presbiteri, ciò che non è permesso da nessun canone né dalla consuetudine, che cioè coloro che offrono il corpo di Cristo lo abbiano a ricevere da coloro che non hanno il potere di offrirlo. Così come sappiamo che alcuni diaconi, in presenza del vescovo prendono da sé l'eucaristia. Di fronte a tutto ciò vogliamo che i diaconi rimangano al proprio posto, convinti che sono al servizio del vescovo e inferiori ai presbiteri. Ragion per cui i diaconi, facciano la Comunione dopo i presbiteri, ricevendola o dal vescovo o dal presbitero. E ancora, non è lecito al diacono sedere fra i presbiteri se ciò avviene è contro i canoni e il giusto ordine. Colui che non vorrà adeguarsi a queste regole deve lasciare la diaconia”⁸⁵.

3.5. Sinodo di Iliria del 375

Questo sinodo ha deciso che i diaconi, come vescovi e sacerdoti, dovevano essere ordinati dagli uomini che provengono dal clero o dagli uffici statali noti, giusti e alti. Allo stesso tempo, ha vietato

⁸⁴ Cfr. Sinodo di Ancira, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, n. 381.

⁸⁵ Concilio di Nicea, *Canones*, in: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo – P. Joannou – C. Leonardi – P. Prodi, Bologna 1991, nn. 13, 30-38; 14, 1-8.

l'elezione ai suddetti uffici della Chiesa militari ed funzionari di livello inferiore⁸⁶.

3.6. Sinodo di Cartagine del 397

Secondo questo Sinodo il candidato al diaconato poteva essere un uomo sposato e vivente nella famiglia a patto che dal momento dell'ordinazione rinunziasse alla vita coniugale e familiare⁸⁷. Il candidato doveva dichiarare con grande chiarezza la disponibilità alla vita nella continenza. La promessa doveva essere mantenuta sotto un accurato controllo della Chiesa. Tale obbligo era trattato spesso congiuntamente a quello rivolto ai vescovi e ai presbiteri. Il Sinodo stabiliva che generalmente un chierico, e quindi anche il diacono, doveva essere al di fuori di comportamenti riprovevoli. Per questa ragione il chierico doveva evitare dei luoghi di scarsa reputazione, per esempio le taverne, e soltanto nel caso di necessità era permesso frequentarli⁸⁸. Inoltre il chierico non poteva svolgere un mestiere legato direttamente con il denaro, perché sempre creava il sospetto d'agire per motivo di cupidigia⁸⁹.

3.7. Sinodo di Toledo del 400

La questione del celibato per il vescovo, i presbiteri ed anche i diaconi diventò un elemento costante nella Chiesa latina. Tale disposizione era ribadita da una lettera di papa Siricio nel 385 che richiama sacerdoti e leviti alla "legge indissolubile" del celibato⁹⁰.

⁸⁶ Cfr. Sinodo di Iliria, *Epistula Synodalis*, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* (Mansi), ed. G. D. Mansi, vol. 3, Florentiae 1759, 387-388; cfr. anche M. Górski, *Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.)*, *Vox Patrum* 9 (1989) 17, p. 710.

⁸⁷ Cfr. Sinodo di Cartagine, cann. 11; 12; 13, in: *Concilia Africae a. 345-525. Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL 149), ed. C. Munier, Turnhout 1974, p. 37.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, can. 26, p. 40.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, can. 15, p. 38.

⁹⁰ Siricio, *Littera directa ad decessorem ad Himerium tarraconensem episcopum*, 10 febbraio 385, n. 185, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*

Il Sinodo di Toledo accusava però che tale norma non trovava applicazione universale. Infatti il canone primo chiedeva che i diaconi dovevano vivere celibi, e se uxorati, dovevano vivere in castità e continenza⁹¹.

3.8. Sinodo di Orange del 441

Il Sinodo di Orange, nel canone 22 ripeteva che non dovevano essere ordinati diaconi coloro che erano coniugati, a meno che non decidessero di vivere in castità. Invece il canone 23 stabiliva che in caso di mancato rispetto della norma i diaconi dovevano essere espulsi dall'ufficio⁹².

3.9. Sinodo di Tours del 461

Questo Sinodo nelle sue direttive richiedeva dal clero, inclusi diaconi, dal momento dell'ordinazione una rigida cautela nei contatti con le donne, tranne quelle appartenenti alla vicina parentela. Inoltre prevedeva severe sanzioni in caso di disobbedienza. Una vita nel celibato, il divieto della familiarità con le donne, ma anche la cautela con tutto ciò che riguardava tutto il contesto sessuale (per esempio le parole e le canzoni) erano visti come componenti della castità conveniente ad un uomo operante nell'ambiente sacro, dedicato al Signore. Un chierico non doveva neanche dare l'occasione a *male loquendi vel sentiendi*⁹³. La purezza sia del sacerdote sia del diacono, compresa in modo integrale, cioè del corpo e dello spirito, era indicata come una condizione della efficacia della loro preghiera⁹⁴. Erano dunque le pure ragioni liturgiche e le funzioni di carattere sacro legate al

de rebus fidei et morum (DS), ed. H. Denzinger – A. Hünermann, Bologna 1962, pp. 103-104.

⁹¹ Cfr. Sinodo di Toledo, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, n. 707.

⁹² Cfr. Sinodo di Orange, cann. 22-23, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, nn. 871-872.

⁹³ Cfr. Sinodo di Tours, can. 3, in: *Concilia Galliae a. 314-506. Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL 148), ed. C. Munier, Turnhout 2001, p. 154.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, can. 1, p. 143.

culto che tracciavano il modello della vita del diacono. La santità delle funzioni che egli svolgeva domandava una vita nella continenza piena e insospettabile. Tale era almeno l'ideale proposto dalla Chiesa. Le disposizioni ed i decreti conciliari avevano la loro forza coercitiva attraverso le conseguenti pene da infliggere a coloro che non avessero osservato il precetto. I chierici colpevoli della familiarità e che in modo tenace non reagivano agli ammonimenti del vescovo dovevano essere allontanati dal servizio e privati della Comunione⁹⁵.

3.10. Sinodo di Agde del 506

Sinodo a Agde, affrontando il problema dei diaconi e dei presbiteri sposati e di quelli che non rispettavano l'astinenza sessuale nel matrimonio, faceva riferimento alla *Lettera* di papa Innocenzo I, che a sua volta in materia di celibato sacerdotale si basava sull'autorità di papa Sirio. Nel canone 9, questo Sinodo stabiliva, tra l'altro, la privazione di ogni dignità ecclesiastica di tutti coloro che, mentre svolgono l'ufficio di presbiterio o diacono, non avessero mantenuto l'astinenza sessuale nel matrimonio. Inoltre, secondo questo canone, il chierico che si lascia guidare dal desiderio del "guadagno iniquo", oppure che cerca una occupazione lucrativa, in modo particolare legata all'usura, incorreva nella perdita dell'ufficio⁹⁶. Il canone 16 affermava che solo coloro che hanno raggiunto l'età di 25 anni possono essere ordinati diaconi. L'ordinazione di un uomo sposato più giovane dipendeva dal consenso della moglie, dalla sua lontananza e dall'impegno del richiedente all'astinenza⁹⁷. Il Sinodo si esprimeva anche del modo di vestirsi, di comportamento, e delle occupazioni non lavorative: si raccomandava una certa moderazione, mettendo in rilievo che non tutto conveniva al chierico. Secondo il canone 20 il modo di vestirsi

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, can. 3, p. 143.

⁹⁶ Cfr. Sinodo di Agde, can. 9, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, ed. G. D. Mansi, vol. 8, Florentiae 1767, 326.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, can. 16, in: Mansi VIII, 327.

e il comportamento, senza sfoggio e senza guardare la moda, doveva rispettare la spiritualità dell'uomo dedicato al servizio divino⁹⁸.

3.11. Secondo Sinodo di Toledo del 527

Secondo Sinodo di Toledo decretava che i bambini offerti dai genitori per il servizio del clero, dopo la tonsura, dovevano essere educati sotto la responsabilità del vescovo (can. 1, 1); ma, raggiunta l'età di diciotto anni dovevano essere interrogati dal vescovo, davanti al clero e al popolo, sulla loro intenzione circa il matrimonio. Se per ispirazione divina si decidevano per la grazia della castità e si obbligavano alla professione del celibato, a vent'anni dovevano ricevere il suddiaconato (can. 1, 2). A venticinque anni dovevano ricevere il diaconato (can. 1, 3); se, nonostante l'impegno contraevano le nozze, dovevano essere condannati come sacrileghi, e considerati esterni alla Chiesa (can. 1, 4)⁹⁹. Il Sinodo disponeva anche: “Quanto a coloro che al tempo dell'interrogatorio avevano espresso la volontà di sposarsi, non possiamo certamente togliere la facoltà concessa dagli apostoli: costoro, dopo essersi sposati, potranno aspirare di salire i gradini sacri, quando, in età più matura, avranno promesso, di comune accordo, di rinunciare alle opere della carne” (can. 1, 5)¹⁰⁰.

3.12. Sinodo Quinisesto o Trullano II del 692

Il Sinodo Quinisesto o Trullano II, si poneva in posizione fortemente polemica contro la Chiesa di Roma. Chiedeva che suddiaconi, diaconi e presbiteri vivessero regolarmente la vita coniugale: “Poiché abbiamo saputo che nella Chiesa romana si ritiene come canone trasmesso per tradizione (la regola) di promuovere al diaconato o al presbiterato solo

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, can. 20, in: Mansi VIII, 331.

⁹⁹ Cfr. K. Baus, *Storia della Chiesa tra oriente e occidente*, Milano 1992, pp. 274-275.

¹⁰⁰ Secondo Sinodo di Toledo, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, op. cit., n. 974. La disposizione risulta essere particolarmente interessante in quanto lascia supporre la presenza di una casa di formazione nella quale i giovani venivano educati sotto responsabilità del vescovo. Questi primi esempi di luoghi formativi potrebbero essere individuati come l'inizio di quello che nel passare dei secoli assumerà la forma del seminario ed in modo particolare del seminario minore.

coloro che si impegnano a non avere più rapporti coniugali con le proprie mogli, noi, fedeli all'antico canone della disposizione e della perfezione apostolica, vogliamo che rimanga stabile il coniugio degli uomini sacri¹⁰¹.

Si disponeva la deposizione per coloro che impedivano la vita coniugale ai presbiteri, diaconi e suddiaconi così pure ai presbiteri, diaconi e suddiaconi che si separavano dalla moglie col pretesto della pietà (can. 13). Questo Sinodo contestava la richiesta della continenza per coloro che sono stati ordinati ministri nonostante fossero già ammogliati¹⁰².

* * *

Il diaconato nell'era patristica, cioè dal primo al settimo secolo, si sviluppò in modo molto dinamico. Diventava un'istituzione ecclesiale sempre più conosciuta e di indiscussa autorità. Secondo la testimonianza dei Padri della Chiesa nella struttura gerarchica ecclesiastica, i diaconi prendevano il loro posto dopo vescovi e sacerdoti. Nonostante questa inferiorità di grado, occuparono un posto responsabile, uno dei "primi" e, di conseguenza, furono vincolati alle stesse esigenze morali imposte ai vescovi e ai sacerdoti. I diaconi svolgevano soprattutto i servizi al vescovo, nonché le attività liturgiche, catechistiche e caritatevoli. I vari Sinodi e Concili della Chiesa svoltosi nell'epoca patristica sia in Occidente che in Oriente hanno emanato diverse disposizioni riguardanti loro l'identità teologica e giuridica nonché lo statuto personale e funzionale nelle comunità cristiane. I canoni sinodali e conciliari in modo chiaro definivano le prerogative sacramentali dei diaconi. Relativamente, ad esempio, all'Eucaristia, nei Sinodi e Concili antichi sovente si trovano ingiunzioni disciplinari che proibiscono ai diaconi di celebrarla o che diffidano da altri tipi di abuso. Inoltre i Sinodi e Concili insistevano continuamente, soprattutto nella Chiesa in Occidente, sull'obbligo del celibato per i diaconi,

¹⁰¹ Sinodo Qunisesto, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973, n. 1093.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, can. 13, nn. 1094-1095.

e se uxorati, sulla vita in castità e continenza. Non permettevano ai diaconi di dedicarsi alle occupazioni che potevano esporre al danno la loro morale. Le disposizioni sinodali e conciliari riguardavano anche il loro vestito e il modo di comportamento. Raccomandavano una certa moderazione, mettendo in rilievo che non tutto conveniva ai diaconi, come agli uomini dedicati al servizio divino.

Streszczenie

Diakonat w epoce patrystycznej, czyli od pierwszego do siódmego wieku, rozwijał się bardzo dynamicznie. Stawał się coraz bardziej znaną instytucją kościelną o niekwestionowanym autorytecie. Zgodnie ze świadectwem Ojców Kościoła w hierarchicznej strukturze kościelnej diaconi zajmowali miejsce po biskupach i kapłanach. Pomimo tej niższości stopnia zajmowali odpowiedzialne miejsce, jedno z „pierwszych”, i w rezultacie byli zobowiązani do życia według tych samych norm moralnych, jakie stawiano biskupom i kapłanom. Do podstawowych posług diakańskich należały: posługa biskupowi, liturgiczna, katechetyczna i charytatywna. Przy ich wypełnianiu diaconi winni się kierować zasadą misteryjno-ascetyczną. Zgodnie z nią byli oni wezwani do interpretowania swojej diakonii jako posługi Chrystusowi. Różne Synody i Sobory Kościoła, które odbywały w czasach patrystycznych zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, wydały szereg dyspozycji dotyczących teologicznej i prawnej tożsamości diaconów, a także ich statusu osobistego i funkcjonalnego we wspólnotach chrześcijańskich. Kanony synodalne i soborowe jasno określały sakramentalne prerogatywy diaconów. Na przykład w odniesieniu do Eucharystii zabraniały jej celebrowania przez diaconów i chroniły przed innymi nadużyciami z ich strony w tym względzie. Ponadto, Synody i Sobory nieustannie nalegały, szczególnie w Kościele na Zachodzie, na obowiązek zachowania celibatu przez diaconów, a jeśli byli żonaci, na życie w czystości i wtrzęmięźliwości. Nie pozwalały diaconom wykonywać zawodów, które mogłyby narazić ich moralność na szkodę. Przepisy synodalne i soborowe dotyczyły również sposobu ich ubierania się i zachowania. Zalecały umiar, wskazując, że nie wszystko jest odpowiednie dla nich, jako tych, którzy są oddani na służbę Bogu.

Summary

The diaconate in the Patristic era – from the first to the seventh century – developed in a dynamic fashion. It became an ecclesial institution that was increasingly known and unquestionably authoritative. According to the testimony of the Church Fathers regarding the hierarchical structure of the Church, Deacons took their place after Bishops and Priests. Notwithstanding the inferiority of this degree, they held a responsible position, one among the “first” and, as a result, they were bound by the same moral demands as those of Bishops and Priests. The main services rendered by a Deacon included ministry to the Bishop, the Liturgy, to Catechises and to Charity. The various Synods and Councils of the Church during the Patristic period in both the East and the West, advanced various positions regarding the theological and juridical identity of Deacons, together with their personal and functional status within Christian communities. The synodal and conciliar canons clearly defined the sacramental prerogative of Deacons. Concerning the Eucharist, for example, the ancient Synods and Councils often placed disciplinary injunctions on Deacons that prevented them from celebrating the Eucharist or that they avoid various kinds of abuse. Moreover, these Synods and Councils, especially in the Western Church, continuously insisted on the obligation of celibacy for Deacons, and in cases where they were married, they were compelled to observe chastity and continence. Deacons were forbidden from engaging in works that could expose them to moral harm. The synodal and conciliar positions also addressed the attire and behaviour of Deacons. Moderation was recommended for Deacons and they were reminded that their behaviour had to reflect the dignity of their state in life.

Słowa kluczowe: sobór, synod, Ojcowie Kościoła, Ojcowie Apostolscy, Eucharystia, chrzest, komunia święta, diakonat, biskup, prezbiter, diakon, subdiakon, duchowny, celibat, posługa diakonatu, diakonia miłosierdzia, diakonia liturgiczna, dekrety synodalne

Keywords: Council, Synod, Fathers of the Church, Apostolic Fathers, Eucharist, Baptism, Holy Communion, Diaconate, Bishop, Priest, Deacon, Subdeacon, Celibate, Diaconal Ministry, *Diaconia* of Mercy, *Diaconia* of Liturgy, Synodal Decrees

Bibliografia

Audet J. P., *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958.

- Badot Ph. – De Deckers D., *Historicité et actualité des canones disciplinaires du concile d'Elvire*, Augustinianum 37 (1997), pp. 311-325.
- Baus K., *Storia della Chiesa tra oriente e occidente*, Milano 1992.
- Beatrice P. F., *La Chiesa antica di fronte ai bisogni degli uomini*, in: *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, a cura di P. Doni, Padova 1986, pp. 151-165.
- Bosio G. – Dal Covolo E. – Maritano M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, Torino 1990.
- Carpin A., *Cipriano di Cartagine. Il Vescovo nella Chiesa. La Chiesa nel Vescovo*, Bologna 2006.
- Cattaneo E., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.
- Cipriano, *Epistulae*, in: *Corpus Christianorum. Series Latina* (CCL) 3, Turnhout 1956.
- Clemente di Roma, *Épître aux Corinthiens*, in: *Sources chrétiennes* (SC) 167, Paris 1941 (traduzione italiana: S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990).
- Colson J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris - Brügge 1956.
- Colson J., *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris - Brügge 1958.
- Colson J., *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive*, Paris 1966.
- Concilio di Nicea, *Canones*, in: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo – P. Joannou – C. Leonardi – P. Prodi, Bologna 1991.
- Cornelio, *Epistula ad Fabianum Patriarcham Antiochiae*, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), ed. H. Denzinger – A. Hünermann, Bologna 19962.
- Crisostomo Giovanni, *Divina Liturgia*, Roma 1967.
- Daniélou J. - Marrou H. I., *Des origines a Saint Grégoire le Grand*, in: *Nouvelle histoire de l'Église*, a cura di J. Daniélou – H. I. Marrou, vol. I, Paris 1963, pp. 135-167.
- Didaché*, in: *Sources chrétiennes* (SC) 248 bis, ed. W. Rodorf – A. Tuilier, Paris 1941 (traduzione italiana: A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, Roma 1981).
- Didascalia Apostolorum*, in: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (DCA), vol. I, ed. F. X. Funk, Paderbornae 1905 (traduzione italiana

- S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990).
- Erma, *Il Pastore*, in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG), 2, ed. J.P. Migne, Paris 1858 (traduzione italiana: S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990).
- Faivre A., *La naissance d'une hiérarchie*, Paris 1977.
- Falesiedi U., *Le diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica*, Roma 1995.
- Floramo G. - Menozzi D., *Storia del cristianesimo. L'antichità*, vol. I, Roma - Bari 1997.
- Folgado Florez S., *Teoria ecclesial en el Pastor de Hermas*, El Escorial 1979.
- Giustino, *Dialogo con Trifone*, in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG) 6, ed. J. P. Migne, Paris 1858 (traduzione italiana: G. Visonà, *Giustino. Dialogo con Trifone*, Roma 1962).
- Giustino, *Prima Apologia*, in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG) 6, ed. J. P. Migne, Paris 1858 (traduzione italiana: S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990).
- Goppelt L., *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, pp. 241-276.
- Górski M., *Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.)*, *Vox Patrum* 9 (1989) 17, pp. 707-715.
- Grossi V., *Chiesa e poveri nei primi secoli*, in: *Poveri e povertà nella storia della Chiesa*, a cura di V. Grossi, Modena 1988, pp. 122-145.
- Hammann G., *Liturgie et action sociale. Le diaconat aux premiers siècles*, *La Miason-Dieu* 36 (1953), pp. 162-168.
- Hammann G., *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité. Offrande dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1968.
- Hammann G., *Le diaconat dans l'Antiquité chrétiennes*, *Diaconat aujourd'hui* 47 (1990), pp. 9-20.
- Hammann G., *Storia del diaconato*, Magnano 2004.
- Ignazio di Antiochia, *Litteras*, in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG), 5, ed. J. P. Migne, Paris 1857 (traduzione italiana: A. Quacquarelli, *I padri apostolici*, Roma 1981).
- Ippolito di Roma, *Traditio apostolica*, in: *Sources chrétiennes* (SC) 11 bis, ed. B. Botte, Paris 1968 (traduzione italiana: E. Peretto, *Pseudo Ippolito. Tradizione apostolica*, Roma 1996).
- Lécuyer G., *I diaconi del Nuovo Testamento*, in: *Il diacono nella Chiesa*, a cura di P. Winninger - Y. Congar, Roma 1979, pp. 15-33.

- Mara M.G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991.
- Maraval P., *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris 1992.
- Otranto G., *Note sull’itinerario spirituale di Giustino. Fede e cultura in «Dialogo» 1-9*, in: *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri. Età prenicena*, a cura di S. Felici, Roma 1987.
- Passione di Perpetua e Felicità*, in: *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen – G. Chiarini, Milano 1987.
- Petrolino E., *Nuovo Enchiridion sul diaconato*, Città del Vaticano 2016.
- Policarpo di Smirne, *Epistula ad Philippenses*, in: *Patres Apostolici (PA)*, ed. F. X. Funk, vol. I, Tubingae 1901 (traduzione italiana: S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990).
- Quacquarelli A., *I padri apostolici*, Roma 1981.
- Saxer V., *Institution et charisme dans les textes canoniques-liturgiques et autres du IIIe siècle*, Louvain 1987.
- Selejdak R., *Zarys historyczny diakonatu stałego*, Częstochowa 1998.
- Selejdak R., *Diakonaty stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002.
- Selejdak R., *Diakonaty stały w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II, posoborowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i narodowych «Rationes institutionis diaconorum permanentium»*, Warszawa 2010.
- Selejdak R., *Diakonato secondo Ignazio d’Antiochia*, Resovia Sacra 18-20 (2011-2013), pp. 65-79.
- Siniscalco P., *Il cammino di Cristo nell’Impero Romano*, Roma - Bari 1987.
- Sinodo di Agde, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, ed. G.D. Mansi, vol. 8, Florentiae 1767.
- Sinodo di Ancira, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo di Arles, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo di Cartagine, in: *Concilia Africae a. 345-525. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 149)*, ed. C. Munier, Turnhout 1974.
- Sinodo di Elvira, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo di Iliria, *Epistula Synodalis*, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. 3, ed. G. D. Mansi, Florentiae 1761.
- Sinodo di Neocesarea, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. 2, ed. G. D. Mansi, Florentiae 1759.

- Sinodo di Orange, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo Qunisesto, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo di Toledo, in: *Enchiridion fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae*, ed. C. Kirch, Barcellona 1973.
- Sinodo di Tours, in: *Concilia Galliae a. 314-506. Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL 148), ed. C. Munier, Turnhout 2001.
- Siricio, *Littera directa ad decessorem ad Himerium tarraconensem episcopum, 10 febbraio 385*, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), ed. H. Denzinger – A. Hünermann, Bologna 19962.
- Sottomayor Muro M. – Ubiña J. F., *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005.
- Vogel C., *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occidente*, *Maison-Dieu* 102 (1970), pp. 57-72.
- Wipszycka E., *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000.
- Zardon S., *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1990.

Biogram

Ks. R. Selejdak – dr hab. teologii; prezbiter archidiecezji częstochowskiej; patrysta i teolog dogmatyk; doktorat z teologii patrystycznej – 1991 r. (Papieski Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie); habilitacja z teologii dogmatycznej – 2011 r. (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); od 15 maja 1991 r. – pracownik Watykańskiej Kongregacji Edukacji Katolickiej; od 1 marca 2002 r. – Dyrektor Departamentu Seminariów tej Kongregacji; od 22 kwietnia 2013 r. – Dyrektor Departamentu Seminariów Watykańskiej Kongregacji ds. Duchowieństwa; autor dziesięciu książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych o tematyce patrystycznej, dogmatycznej i pastoralnej. E-mail: r.selejdak@virgilio.it.

Ks. PIOTR OCHOTNY

MISTRZU TOMASZU, CZEGO MOŻESZ NAS NAUCZYĆ?

Master Thomas, what can you teach us?

Bywa tak w dziejach religii, sztuki i nauki, w dziejach cywilizacji i kultury, że pewne wielkie postacie nagle stają się, jak gdyby fascynującym wszytckim słońcem. Ich twórcze idee wychodzą poza czas, są wiecznie młode i wiecznie aktualne. Stąd też często są wspomniani i niekiedy na nowo odkrywani. Prawidłowość ta odnosi się także do dziejów filozofii i teologii. Na początku każdego roku, 28 stycznia, obchodzimy wspomnienie liturgiczne św. Tomasza z Akwinu. Ten święty Kościoła, duchowy syn św. Dominika z XIII wieku, należy do najwybitniejszych filozofów i teologów Kościoła i całego chrześcijaństwa. Za papieżem Piusem XI powtarzano o nim, że jest „największym świętym wśród uczonych i największym uczonym wśród świętych”.

Celem niniejszego artykułu nie jest szczegółowe przedstawienie życia i twórczości św. Tomasza z Akwinu. Nie jest nim także próba zaprezentowania zadowalającego zarysu „filozoficznego systemu” Akwinaty. Jedno i drugie jest zadaniem niezwykle poważnym i wymagałoby osobnego, znacznie bardziej obszernego opracowania. Artykuł ten powstał z myślą o studentach filozofii i teologii, szczególnie alumnach przygotowujących się do kapłaństwa w seminariach duchownych, oraz wszytckich tych, którzy zastanawiają się nad aktualnością św. Tomasza i sensem oparcia współczesnej formacji intelektualnej na myśli filozoficznej z XIII wieku. Celem artykułu jest wzbudzenie ciekawości nauczaniem Akwinaty, ukazanie jego ponadczasowej, nieprzemijającej i aktualnej wartości oraz odpowiedź na pytanie, w jaki sposób studium myśli Tomasza może być inspirujące dla współczesnego człowieka i młodego badacza. Zrealizowanie

tego celu pozwoli lepiej zrozumieć, dlaczego św. Tomasz z Akwinu, uprawiający nauką refleksję w tak odległym od nas czasie i warunkach skrajnie różnych od tych, w których my żyjemy, wciąż pozostaje „uprzywilejowanym” mistrzem dla Kościoła.

1. Filozofia istnienia

Dzieło św. Tomasza, nazywane od jego imienia „tomizmem”, to dzieło geniuszu oświeconego łaską Bożą. W bogactwie filozoficznej i teologicznej refleksji Akwinaty trudno jest wskazać najważniejszą ideę, myśl czy koncepcję. Wszystkie one łączą się i stapiają w jedną harmonijną całość. Tym, co mnie najbardziej porusza i ujmuje w myśli św. Tomasza, to jego fascynacja istnieniem. Wyrasta ona z samego rdzenia filozofowania, czyli zetknięcia z rzeczywistością, zdumienia i zachwyty nad rzeczywistością, z czystej kontemplacji istnienia¹.

Kiedy prawie cała dotychczasowa filozofia koncentrowała się na pytaniu: „Co to jest? Czym jest to, co istnieje?”, czyli analizowała i wartościowała byty ze względu na to, czym są, Tomasz jako jeden z pierwszych filozofów zauważył, że byt, a więc także każdy z nas, to nie tylko suma treści, które go określają i determinują, ale przede wszystkim istnienie². Bez aktu istnienia treści bytowe nie istnieją,

¹ Arystoteles uważał, że początkiem filozofowania jest zdziwienie. W pierwszej księdze *Metafizyki* definiuje genezę filozofii w następujący sposób: „Albowiem pod wpływem zdziwienia ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. Najpierw zdziwienie budziły rzeczy, z którymi ludzie stykali się wprost, a dopiero potem zaczęli się oni powoli interesować także poważniejszymi sprawami, jak własności Księżyca, Słońca i gwiazd czy powstania Wszechświata. Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie. I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w micie zawierają się rzeczy dziwne. A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek. I potwierdza to bieg wydarzeń, gdyż dopiero wtedy, gdy było już mniej więcej wszystko, co jest konieczne zarówno do wygodnego życia, jak i przyjemnego spędzania czasu, pojawiło się zainteresowanie taką wiedzą” (Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, tłum. z grec. T. Żeleźnik, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, s. 14-15).

² W obrębie pluralizmu realistycznego rzeczywistość może być analizowana od strony treści i od strony istnienia. Znaczy to, że można na coś spojrzeć od strony

a jedynie są myślane lub mówione. Istnienie jest więc czynnikiem konstytutywnym bytu, który sprawia, że treści są realne. Dlatego racji rzeczywistości nie należy szukać – jak pisze w *De ente et essentia* – w aspektach treściowych, ale w akcie istnienia tych treści³.

Kiedy obserwujemy otaczające nas rzeczy (obojętnie, czy będzie chodziło o przedmioty, czy o cały wszechświat, czy też o nas samych), najpierw stwierdzamy, że istnieją. Kiedy się nad nimi głębiej zastanowimy, to stwierdzamy, że nie tylko istnieją, ale że istnienie każdej z tych rzeczy jest istnieniem niekoniecznym, to znaczy, że żadna z nich nie musi istnieć, bo – jak mówi św. Tomasz – istota każdej rzeczy jest różna od jej istnienia, a więc istnienie jest tylko udziałem każdej z tych rzeczy, a nie należy do jej istoty. Jeśli zatem nasze istnienie i istnienie wszystkich innych rzeczy wokół nas jest przygodne i niekonieczne, prowadzi to do prostego wniosku, że musi istnieć coś, z czego to częściowe istnienie rzeczy przygodnych (kruchoch, tymczasowych, przemijających) wypływa. Musi istnieć coś, co samo ze swej natury jest istnieniem samoistnym, koniecznym, ma rację bytowania w sobie, w czym nie zachodzi różnica między istotą a istnieniem, gdyż istnienie należy do jego istoty (*essentia = esse*). Tu jesteśmy w samym centrum myśli św. Tomasza. Jeśli ktoś to dobrze zrozumie, ma klucz do całej nauki Akwinaty, który mówi bardzo prosto: to właśnie jest Bóg – *Et hoc est Deus* – źródło wszelkiego istnienia, z którego wszelkie rzeczy istniejące przygodnie czerpią istnienie⁴.

Aby unieść głębiej tej wyjątkowej myśli, można się posłużyć obrazem źródła. Doświadczenie zewnętrzne przekonuje, że nie sposób

istoty, tego, czym coś jest, jakie zawiera treści (esencjalne ujęcie bytu, od łac. *essentia* – istota) i można na coś spojrzeć od strony istnienia, czyli rozważać egzystencjalnie występujące treści, urealnione istnieniem (egzystencjalne ujęcie bytu, od łac. *existentia* – istnienie). Por. M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 34.

³ Rozumowanie prowadzące wprost do stwierdzenia posiadania przez byt istnienia, jako aktu urealnijającego jego istotę, znajduje się w środkowej części rozdziału piątego, poświęconego zasadniczo miejscu istoty w bytach. Zob. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia* – *O bycie i istocie*, tłum. z łac. M.A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 1-50.

⁴ S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 47.

oddzielić źródła od wody, która z niego wypływa, i od życia, które te wody umożliwiają. Jeśli źródło by wyschło, woda i życie przestają istnieć. Oczywiście, jest to tylko pewna metafora, która w niedoskonały sposób obrazuje, że Bóg jest obecny we wszystkim, co od niego pochodzi, w sposób bardzo intymny i dyskretny istnieje we wszystkim, co stworzył, a jednocześnie przekracza to wszystko. Jest rzeczą zdumiewającą, z jaką pieczołowitością i konsekwencją św. Tomasz ukazuje wyjątkowość Boga. Ujawnia się ona w jego żargonie filozoficzno-teologicznym, kiedy mówi o Bogu jako *Ipsum esse subsistens*. Bóg jest czystym, samym istnieniem, aktem istnienia, o którym ostatecznie nic więcej nie można powiedzieć poza tym, że jest. Słusznie napisał É. Gilson: „W ujęciu Tomasza z Akwinu Bóg jest bytem, którego pełna natura wyraża się w tym, że jest On takim egzystencjalnym aktem. Dlatego też najważniejszym Jego Imieniem jest ON JEST. Gdy się to uzna, wówczas każde uzupełnienie oznacza umniejszenie. (...) Dlatego też możemy udowodnić prawdę zdania «Bóg jest», lecz – w tym jedynym przypadku – nie możemy zrozumieć znaczenia słowa «jest»”⁵. Wskazuje ono istotę natury Bożej. Św. Tomasz nie miał wątpliwości, że *Tetragrammaton*, czyli święte imię Boga objawione Mojżeszowi w ognistym krzewie, jest tym właściwym imieniem Boga: „Ten, który jest” (zob. Wj 3, 1-15).

⁵ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z ang. S. Zalewski, Pax, Warszawa 1987, s. 332. Św. Tomasz z Akwinu na stronach swojej *Summa Theologiae* sformułował pięć „dowodów” na istnienie Boga (sławne *quinque viae*): z ruchu (*ex motu*), z istnienia przyczyny sprawczej (*ex ratione causae efficientis*), z istnienia rzeczy niekoniecznych (*ex possibili et necessario*), ze stopni doskonałości (*ex gradibus perfectionis*), z ładu i celowości w świecie (*ex gubernatione rerum*). W każdej z tych dróg Bóg występuje jako źródło niekoniecznego istnienia, które stwierdzamy we wszystkich obserwowanych rzeczach, a więc jako Pierwsza Przyczyna istniejącej rzeczywistości. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, tłum. z łac. P. Belch, Londyn 1975, q. 1, a. 2, ad. 3.

2. Czego nas uczy Tomaszowa fascynacja istnieniem?

Parafrazując słowa papieża Pawła VI ogłoszone 700 lat od jego śmierci⁶, można zapytać: „Mistrzu Tomaszu, czego możesz nas nauczyć w swoim zachwycie nad istnieniem?”. Myślę, że przynajmniej kilku rzeczy.

Po pierwsze, myśl ta podbudowuje teocentryzm, a więc skierowanie wszystkiego ku Bogu. Ustawia Boga w samym centrum wszystkich spraw i przywraca Bogu właściwe miejsce w świecie, w życiu jednostek i całych społeczeństw. W konsekwencji przypomina, że jesteśmy bytami przygodnymi, że nasze życie i istnienie jest czymś niekoniecznym, to znaczy jest zależne od Boga, który dał nam istnienie. Dzisiejszemu człowiekowi, skupionemu na horyzontalnym wymiarze egzystencji, na zaspakajaniu swoich potrzeb „tu i teraz”, trudno jest przyjąć prawdę, że nie jestem bogiem, że jestem tylko stworzeniem, śmiertelnym i przemijającym; że kiedy nas nie było na świecie, świat sobie jakoś bez nas radził i kiedy nas nie będzie, też sobie poradzi, a może nawet będzie odrobinę lepszy bez nas. Kto jednak odrzuca owo przekonanie, „siebie samego czyni bogiem i poniża przy tym nie tylko Boga, lecz także świat i siebie samego”⁷ – jak zauważa papież Benedykt XVI w swojej książce *Jezus z Nazaretu*. Cały pontyfikat emerytowanego papieża miał wybitnie teocentryczny kierunek: postawienie Boga w centrum naszego myślenia, mówienia i działania, uznanie Go za fundament ludzkiego życia i oddanie Mu pierwszego miejsca wobec pokus proponowanych nieustannie przez zsekularyzowaną kulturę. Nie dziwi zatem fakt, że w jednym z ostatnich swoich tekstów, artykule pt. *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*⁸ opublikowanym 11 kwietnia 2019 r. na łamach

⁶ Przemówienie ogłoszone w Fossanova 14 września 1974 roku z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, XII(1974), s. 833-834.

⁷ Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2007, s. 45.

⁸ Tekst Benedykta XVI składa się z trzech punktów, w których papież emeryt przedstawia swoje przemyślenia na temat źródeł kryzysu Kościoła związanego z wykorzystywaniem seksualnym małoletnich przez niektórych duchownych oraz nakreśla drogę walki z tym kryzysem. Tłumaczenie tekstu z języka niemieckiego

niemieckiego pisma „Klerusblatt”, papież-senior wskazuje na konsekwencje nieobecności Boga w świecie: „Świat bez Boga może być tylko światem bez znaczenia. Bo skąd pochodzi wszystko, co jest? W każdym razie nie miałyby żadnej podstawy duchowej. Po prostu jest i nie ma ani celu, ani sensu. Nie ma wtedy żadnych standardów dobra czy zła. Wtedy przeważa tylko to, co jest silniejsze od drugiego. Władza jest wtedy jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, praktycznie nie istnieje. Tylko wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, gdy są chciane i zamierzone, tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra, również ludzkie życie może mieć sens. (...) Społeczeństwo, w którym Bóg jest nieobecny – społeczeństwo, które Go nie zna i traktuje Go jakby nie istniał, jest społeczeństwem, które traci swoją miarę. Kiedy Bóg umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – zapewniano nas. W rzeczywistości śmierć Boga w społeczeństwie oznacza także koniec wolności, ponieważ umiera cel, który daje ukierunkowanie”⁹. Jednocześnie Benedykt XVI wzywa do zdecydowanego potwierdzenia istnienia Boga w świecie: „To, że istnieje Bóg jako Stwórca i miara wszystkich rzeczy, jest przede wszystkim pierwotnym wymogiem. (...) Tak więc zdanie «Bóg jest» staje się w końcu naprawdę dobrą nowiną, ponieważ jest czymś więcej niż poznaniem, ponieważ stwarza miłość i jest miłością. Przywrócenie tego ludzkiej świadomości jest pierwszym i podstawowym zadaniem powierzonym nam przez Pana”¹⁰.

Po drugie, Tomaszowy zachwyt nad istnieniem uświadamia, jak potężne jest działanie Boga – Dawcy istnienia na los każdego z nas. Nasze życie nie jest dziełem przypadku, wypadkową różnych okoliczności, ale zaplanowaną rolą, jaką Bóg nam wyznaczył. To jest znowu coś, co dla człowieka dzisiejszego jest niezrozumiałe: wejść w rolę, którą ktoś dla mnie napisał. Człowiek dzisiejszy chciałby wszystko

opublikowane zostało na stronach Konferencji Episkopatu Polski: <https://episkopat.pl/benedykt-xvi-kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego-pelny-tekst-polski/> (dostęp: 08.02.2020).

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

sam sobie zaplanować, wymyślić, przewidzieć, zaprojektować. Własnymi siłami i własnym wysiłkiem wszystko osiągnąć, wyznaczyć sobie rolę, która mi będzie odpowiadała. Dzisiaj często człowiek nie pyta o to, jaki plan wobec mojego życia ma Bóg, czego Bóg ode mnie chce, do czego mnie powołuje i wzywa. Św. Tomasz doskonale odnajduje się w roli, jaką Bóg ma względem Jego osoby i pokazuje, że człowiek może być szczęśliwy i spełniony w tym, czego Bóg dla niego chce, w tym co Bóg dla niego zaplanował, nawet jeśli wymaga to poświęcenia, postawienia na właściwym miejscu naturalnych uczuć rodzinnych, przedłożenia porządku łaski nad więzy krwi.

Konflikt Tomasza z rodziną, konflikt między głosem Bożym a głosem krwi, który jest jednym z najdramatyczniejszych, zarysował się bardzo szybko. Tomasz urodził się w końcu 1244 lub na początku 1245 roku w zamku Roccasecca koło Akwinu w Królestwie Sycylii jako najmłodszy syn Landulfa z rodu Aquino i jego drugiej żony Teodory z Neapolu. Około 1230 roku rodzice posłali Tomasza do zakonu benedyktynów z myślą, że ich zdolne, dobrze zapowiadające się dziecko kiedyś w przyszłości, przy ich poparciu, zostanie opatem potężnego opactwa na Monte Cassino. Z powodu antypapieskiej i antyzakonnej polityki cesarza Fryderyka II Tomasz zmuszony był w 1239 roku opuścić klasztor i po krótkim pobycie w domu rodzinnym zapisał się na *studium generale* w Neapolu (uniwersytet państwowy założony przez Fryderyka II w 1224 roku), gdzie studiował na Wydziale Sztuk Wyzwolonych¹¹. W Neapolu Tomasz poznaje zakon dominikanów, który z uwagi na swój żebraczy charakter był zgorszeniem dla hierarchicznych instytucji kościelnych. Decyzja o przyjęciu habitu dominikańskiego wywołała opór rodziny, która różnymi sposobami próbowała odwieść Tomasza od podjętych wyborów. Widząc jednak jego niezłomną postawę, której nawet uprowadzenie i uwięzienie

¹¹ Étienne Gilson pisze, że „w neapolitańskim środowisku uniwersyteckim były szeroko rozpowszechnione dzieła naukowe i filozoficzne świeżo przełożone z języka greckiego, arabskiego i że mogły one wzbudzić zainteresowanie człowieka o umysłowości św. Tomasza” (É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa 1998, s. 438).

nie były w stanie zachwiać, najbliżsi zaakceptowali wybór Tomasza i pozwoli mu udać się do klasztoru dominikanów¹².

Mimo wielu przeciwności Tomasz pozostał wierny Bogu i posłuszny Jego woli. Doświadczył bowiem tych więzów, które są silniejsze niż więzy krwi, a o których mówi Jezus w Ewangelii według św. Marka (Mk 3,31-35); więzów, które rodzą się z pełnienia woli Bożej i czynią nas rodziną Jezusa: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką”. Na tym właśnie polega jego świętość i istota każdego powołania chrześcijańskiego, które do świętości prowadzi, a mianowicie na utożsamieniu swojej woli z wolą Bożą, na pragnieniu odkrywania i wypełniania woli Bożej w swoim życiu. „Lepiej jest bowiem – jak przekonuje św. Tomasz – kuleć w drodze, aniżeli chodzić z dala od drogi. Albowiem, kto na drodze kuleje, choć postępuje niewiele, zbliża się jednak do kresu. Ten zaś kto chodzi poza drogą, im szybciej biegnie, tym bardziej oddala się od kresu”¹³. Trzeba umieć zgodzić się z tym, że nie muszę być najlepszy, najmądrzejszy, najważniejszy; umieć pokochać swoje niepowodzenia i porażki, czyjeś odrzucenie i to, że ktoś może mnie nie lubić. Nie to, jak jestem postrzegany w oczach innych i swoich własnych jest miarą tego, jaki naprawdę jestem i tego, czy kroczę właściwą drogą. Jedyną miarą jest stopień utożsamienia swojej wolności z wolą Bożą, dlatego uczeń Chrystusa powinien powtarzać za swoim Nauczycielem: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał (...)” (J 4, 34), nawet wtedy, kiedy wymaga to poświęcenia w sprawach wielkich i małych, przyjemnych i przykrych.

Po trzecie, Tomaszowa fascynacja istnieniem uwrażliwia nas na istnienie innych, czyni nas zdolnymi do wyjścia poza krąg własnego „ja” i zajęcia się tym, co jest poza mną. Może uformować w nas człowieka, który będzie czuł nie tylko na własne istnienie, ale zacznie

¹² S. Brzozecki, M.A. Krąpiec, *Tomasz z Akwinu*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 489.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. z łac. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 875.

dostrzegać inne istnienia wokół siebie, stanie się wrażliwy na biedy świata, zdolny do pochylecia się nad tym wszystkim, co gnębi i co doskwiera naszej rzeczywistości. O wielkiej potrzebie czułości między ludźmi, ale przede wszystkim o tym, że Bóg jest czuły, wielokrotnie w swoich wystąpieniach, homiliach i dokumentach mówi papież Franciszek. W przemówieniu skierowanym do uczestników kongresu poświęconego *Teologii czułości papieża Franciszka*, który odbył się 13 września 2018 roku w Asyżu i zgromadził teologów, biblistów oraz humanistów, papież wyjaśnił, że czułość pozostaje najlepszym „konkretem egzystencjalnym”, aby ukazać naszym czasom uczucie, którym Bóg nas ogarnia. Dodał, że jeśli Bóg jest nieskończoną czułością, także człowiek stworzony na jego obraz jest zdolny do czułości: „Piękno poczucia bycia kochanym przez Boga oraz piękno poczucia kochania w imię Boga”¹⁴. Te dwa wymiary ukierunkowują nas na prawdziwą „teologię czułości”. Jednocześnie Franciszek przestrzegał przed utożsamianiem czułości z czułościowością czy sentymentalizmem: „Czułość nie powinna być redukowana do sentymentalizmu, jest pierwszym krokiem, aby przezwyciężyć skupianie się na sobie, aby wyjść z egoizmu, który oszpeca ludzką wolność. Czułość Boga prowadzi nas do zrozumienia, że miłość jest sensem życia”¹⁵. Można powiedzieć, że filozofia św. Tomasza kontemplująca, rozważająca

¹⁴ Franciszek, *Czułość to „konkret egzystencjalny”*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-09/kongres-teologia-czulosci-papieza-franciszka.html> (dostęp: 16.01.2020).

¹⁵ Tamże. Okazuje się, że fenomen czułości nie jest zarezerwowany wyłącznie dla papieża Franciszka. Wiele uwagi poświęciła mu także Olga Tokarczuk w swym noblowskim wykładzie wygłoszonym 7 grudnia 2019 roku w Akademii Szwedzkiej. Polska pisarka i laureatka przekonuje, że „czułość jest spontaniczna i bezinteresowna, wykracza daleko poza empatyczne współodczuwanie. Jest raczej świadomym, choć może trochę melancholijnym, współdzieleniem losu. Czułość jest głębokim przejściem się drugim bytem, jego kruchością, niepowtarzalnością, jego nieodpornością na cierpienie i działanie czasu. Czułość dostrzega między nami więzi, podobieństwa i tożsamości. Jest tym trybem patrzenia, które ukazuje świat jako żywy, żyjący, powiązany ze sobą, współpracujący, i od siebie współzależny” (Taż, *Czuły narrator. Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*, <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf>, s. 24; dostęp: 18.01.2020).

i zachwycająca się wszelkim istnieniem, jest najbardziej radykalnym lekarstwem na wyobcowanie ze świata i egocentryczny sposób myślenia, które uprzedmiotawia drugiego człowieka, odbiera lub umniejsza jego godność, gardzi i poniża. Jest to krok zmierzający ku temu, co papież Franciszek nazywa „rewolucją czułości”.

3. Świętość Tomasza z Akwinu

Wiele można by pisać o świętości Tomasza, wymieniając kolejne cnoty, takie jak: czystość myśli i serca, głęboka pobożność, wytrwałość, pracowitość, posłuszeństwo, wewnętrzna dyscyplina. Najwybitniej jednak cechuje go pokora i prostota. Cztery lata, które Tomasz spędził na studiach w Kolonii u boku św. Alberta Wielkiego (prawdopodobnie od 1248 do 1252 r.), objawiły nie tylko nieprzeciętny umysł, ale i również niezwykle charakter świętego. Wykłady Alberta bardzo cieszyły Tomasza. Zawsze bowiem pragnął znaleźć człowieka, który by mu otworzył głębinę wiedzy. Gilbert K. Chesterton pisze, że w tłumie studentów otaczających Wielkiego Mistrza Tomasz z Akwinu nie wyróżniał się początkowo niczym szczególnym – poza wzrostem i tuszą. Nastawiony na zdobywanie wiedzy, przykładał się pilnie do nauki i modlitwy i stał się dziwnie małowówny: „W toczących się dyskusjach był tak milczący, że koledzy zaczęli uważać go nie tylko za mruka, ale i tępaka. Niebawem jego potężne kształty stały się dla nich synonimem przerostu fizycznego towarzyszącego brakowi odpowiedniego rozwoju umysłowego. Nazywano go Niemyim Wołem. Był on przedmiotem nie tylko drwin, lecz i litości”¹⁶. Albert zdawał sobie sprawę ze zdolności swego ucznia, jego erudycji i intelektualnej dociekliwości, dlatego przerwał jego milczenie swym słynnym okrzykiem i przepowiednią: „Nazywacie go Niemyim Wołem, a ja wam powiadam, że ten Niemy Wół zaryczy tak głośno, iż rykiem wypełni świat”¹⁷. Tak po raz pierwszy okazuje się geniusz Tomasza, który przez tyle lat dojrzewał w ciszy, milczeniu i pokorze.

¹⁶ G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. z ang. A. Chojecki, Warszawa 9174, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 66.

Pełen miłości i czci szacunek Mistrza do ucznia objawił się raz jeszcze po śmierci Tomasza w 1274 roku. Tomistyczny arystotelizm uznano wówczas za „niebezpieczny”, a jego krzewiciela za innowatora i siewcę nowinek. Najwięcej oponentów miał Tomasz wśród franciszkanów, pozostających w kręgu tradycji augustyńskiej i sceptycznych wobec nowinek arystotelesowskich. Atak na św. Tomasza nie ograniczał się jednak do ludzi spoza jego własnego zakonu. Dotknęła go również krytyka ze strony dominikanów. Żaźarte polemiki między tymi środowiskami, tworzącymi *mainstream* życia umysłowego w Paryżu, zostały przerwane 7 marca 1277 roku wraz z potępieniem przez biskupa Paryża Stefana Tempiera 219 twierdzeń awerroistów, wśród których były tezy akceptowane przez Tomasza¹⁸. Gdy Albert dowiedział się o potępieniu paryskim jako niespełna osiemdziesięcioletni starzec, prawie niewidomy, wybrał się pieszo zgodnie z regułą swego zakonu *per pedes apostolorum* do Paryża, aby na miejscu bronić arystotelizmu swojego ucznia i współbrata, w którym obaj odkryli moc, władną ożywić i spotęgować życie umysłowe chrześcijańskiej Europy¹⁹. Był bowiem przekonany o słuszności tez swojego ucznia, który już sam nie mógł się bronić, a którego teraz uważał za swego mistrza; o którym, ilekroć ktoś go wspomniał, ze łzami mówił: „Był on kwiatem i chwałą świata”²⁰. W tym wzruszającym opowiadaniu z życiorysu św. Alberta Wielkiego, nauczyciela i mistrza św. Tomasza, odnaleźć można wspaniały przykład relacji uczeń-mistrz, dzisiaj niestety już trochę utraconej i zapomnianej, zbudowanej na prawdzie i miłości do niej.

Wkrótce po potępieniu paryskim doszło do podobnego potępienia w Oxfordzie przez kolejnych arcybiskupów Canterbury (18 marca 1277; 29 października 1284 i 30 kwietnia 1286 roku). Czas działał

¹⁸ Zob. Wykaz 16 tez tomistycznych potępionych przez Biskupa Paryża Stefana Tempier: J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. z ang. C. We-sołowski, Poznań 1985, s. 416-418.

¹⁹ M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982), z. 1, s. 30.

²⁰ J. Wepsieć, *Żywot i dzieło Doktora Anielskiego*, „Gazeta Niedzielną” (11 czerwca 1950), nr 24, s. 10.

jednak na korzyść Akwinaty. Głosy sprzeciwu się wyciszały, a wątpliwości dotyczące ortodoksyjności jego myśli w sposób naturalny ustały po kanonizacji św. Tomasza, która miała miejsce 18 lipca 1323 roku. Dwa lata później ówczesny biskup Paryża uchylił potępienie swojego poprzednika z 1277 roku, a św. Tomasz według powszechnego świadectwa zyskał miano *Doctor communis*²¹. Papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* przypomniał, że «Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii» (FR 43). Nazwano go również *Doctor Angelicus*, prawdopodobnie ze względu na jego cnoty, w szczególności wzniosłość myśli i czystość życia, jakie zdobył, współpracując z łaską Bożą.

* * *

Dzieło myślowe św. Tomasza z Akwinu na stałe wrosło w filozofię chrześcijańską i teologię Kościoła. „Tomizm – jak słusznie zauważył Frederick Copleston – zdobył uznanie myślicieli chrześcijańskich dzięki swej zupełności, jasności i głębi; był w pełni racjonalną syntezą teologii i filozofii, która nawiązywała do przeszłości i przyswajała sobie jej zdobycze, a równocześnie korzystała z największego filozoficznego systemu świata starożytnego”²². Przełomowym osiągnięciem Tomasza było nie tyle przyjęcie Arystotelesa w miejsce rozpowszechnionego wówczas w kręgach filozofii chrześcijańskiej św. Augustyna lub neoplatońskiego platonizmu, ile raczej synteza różnych nurtów filozofii greckiej, arabskiej i żydowskiej, jak i oryginalnych koncepcji wniesionych przez myślicieli chrześcijańskich. Niemniej jednak

²¹ W czasach nowożytnych miał miejsce dwukrotny powrót do tomizmu: pierwszy w XVI wieku za sprawą nowo powstałego zakonu jezuitów, a w szczególności Franciszka Suareza (1548-1617); drugi w drugiej połowie XIX wieku dzięki encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku, zalecającej odnowienie filozofii w duchu Akwinaty. Odtąd rozwija się filozofia pojęta na wzór św. Tomasza i znana pod nazwą „neotomizmu”. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2001, s. 281-282.

²² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. z ang. S. Załęwski, Warszawa 2000, s. 390.

synteza tomistyczna zyskała jednorodność dzięki zastosowaniu podstawowych kategorii arystotelesowskich. Podobnej syntezy po św. Tomaszu już nikt nie dokonał. Stąd nie straciła nic na swojej słuszności i aktualności powtarzana przez wieki maksyma: *Sanctus Thomas De Aquino philosophorum decus et theologorum princeps* („Święty Tomasz z Akwinu ozdoba filozofów i książę teologów”)²³.

Warto skorzystać z lekcji św. Tomasza. Również dziś po upływie prawie 750 lat od jego śmierci może być on dla nas przewodnikiem, nauczycielem i mistrzem w formowaniu ducha, intelektu i woli. Uczy nas bowiem kontemplacji i zachwytu nad istnieniem Boga, człowieka i świata. Myślę, że takie kształtowanie człowieka może być doskonałym uzupełnieniem tego, czego nam tak często brakuje: tych oczu, który by widziały, i tych uszu, które by słyszały. Na zakończenie warto również podkreślić, że głębia myśli św. Tomasza z Akwinu rodzi się – jak przypomniał papież Benedykt XVI w jednej ze swoich katechez poświęconej Akwinacii²⁴ – z jego żywej wiary i żarliwej pobożności, wyrażanej w natchnionych modlitwach, takich jak ta, w której prosi Boga: «Panie, mój Boże, udziel mi rozumu, abym mógł Cię poznać, pilności, abym Cię szukał, mądrości, abym Cię znajdował, postępowania, abym Ci się podobał, wytrwałości, abym Cię wiernie oczekiwał, i ufności, abym w końcu mógł Cię objąć»²⁵.

Streszczenie

Artykuł ten powstał z myślą o studentach filozofii i teologii, szczególnie alumnach przygotowujących się do kapłaństwa w seminariach duchownych, oraz wszystkich tych, którzy zastanawiają się nad aktualnością filozofii

²³ I. Dec, Św. Tomasz z Akwinu zwolennik i korektor Arystotelesa – w 2400. rocznicę urodzin *Stagiryty*, w: *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, t. 1: *Rozważania filozoficzne*, red. tenże, Świdnica 2017, s. 217-218.

²⁴ Benedykt XVI w ramach swoich rozważań o wielkich myślicielach średniowiecza, wygłoszonych w czasie śródowych audyencji generalnych, poświęcił św. Tomaszowi z Akwinu trzy katechezy (kolejno: 2 czerwca, 16 czerwca i 23 czerwca 2010 roku). Wszystkie katechezy dostępne są online: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_02062010.html (dostęp: 10.01.2020).

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Modlitwy i myśli*, Warszawa 2005, s. 19.

św. Tomasza i sensem oparcia współczesnej formacji intelektualnej na myśli filozoficznej z XIII wieku. Celem artykułu jest wzbudzenie ciekawości nauczaniem Akwinaty poprzez zaprezentowanie jego egzystencjalnej metafizyki, podkreślającej konstytutywną rolę istnienia w bycie, i ukazanie podstawowych konsekwencji poznawczych z niej wynikających.

Summary

This article was created for students of philosophy and theology, especially seminarians preparing for priesthood in higher spiritual seminaries, and all those who wonder about the relevance of St. Thomas and the sense of basing modern intellectual formation on philosophical thought from the 13th century. The aim of the article is to arouse curiosity in the teachings of Aquinas by presenting his existential metaphysics, emphasizing the constitutive role of existence in being, and showing the basic cognitive consequences that result from it.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, tomizm, metafizyka egzystencjalna

Keywords: Thomas Aquinas, thomism, existential metaphysics

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://episkopat.pl/benedykt-xvi-kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego-pelny-tekst-polski/> (dostęp: 08.02.2020).
- Benedykt XVI, Św. Tomasz z Akwinu (I). Audiencja generalna 2 czerwca 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02062010.html (dostęp: 10.01.2020).
- Brzozowski S., Krąpiec M.A., *Tomasz z Akwinu*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 489-498.
- Chesterton G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1974.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2000.
- Dec I., Św. Tomasz z Akwinu zwolennik i korektor Arystotelesa – w 2400. rocznicę urodzin Stagiryty, w: *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, t. 1: *Rozważania filozoficzne*, red. tenże, Świdnica 2017, s. 209-218.

- Franciszek, *Czułość to „konkret egzystencjalny”*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-09/kongres-teologia-czulosci-papieza-franciszka.html> (dostęp: 16.01.2020).
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Edycja internetowa wydania pierwszego, Lublin 1973.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, AAS 91(1999), s. 5-88.
- Kurdziałek M., *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982), z. 1, s. 5-32.
- Paweł VI, *Przemówienie wygłoszone w Fossanova 14 września 1974 roku z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, XII(1974), s. 833-834.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2001.
- Tokarczuk O., *Czuły narrator. Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk*, <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf> (dostęp: 18.01.2020).
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, Lublin 1981.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Modlitwy i myśli*, Warszawa 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, Londyn 1975.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.
- Wępsięć J., *Żywoł i dzieło Doktora Anielskiego*, „Gazeta Niedzielną” (11 czerwca 1950), nr 24, s. 9-10.

Biogram

Ks. P. Ochotny – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; dr nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej; pracownik naukowo-badawczy na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu (Katedra Filozofii Chrześcijańskiej); wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (sekcja w Koninie); wykładowca teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; członek: zarządu Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów, Zespołu Etyki Słowa

Rady Języka Polskiego PAN, redakcji Warszawskich Studiów Pastoralnych; zainteresowania naukowe: antropologia filozoficzna i teologiczna, badania interdyscyplinarne z zakresu teologii i filozofii, kwestie bioetyczne i granice ingerencji medycznych, planowanie pastoralne i organizacji duszpasterstwa. E-mail: pochotny@poczta.onet.pl.

Ks. ADAM PRZYBECKI

KOŚCIÓŁ W POLSCE W SPOTKANIU Z PLURALIZMEM SPOŁECZNO-KULTUROWYM

The church in Poland in a meeting with socio-cultural pluralism

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej, która dokonała się w Polsce dzięki przełomowym wydarzeniom 1989 roku, spowodowała również poszerzenie pola pluralizmu w życiu publicznym. Pluralizmem w aspekcie społeczno-kulturowym najczęściej zajmują się socjologowie, którzy za cel stawiają sobie zwrócenie uwagi i wyjaśnienie pewnych zjawisk społecznych i kulturowych, występujących zwłaszcza w społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju. Chodzi tutaj nie tylko o zwykłą wielość czy różnorodność, ale także o specyficzną sytuację rozumianą jako swoista konkurencja i współzawodnictwo „między autonomicznymi podmiotami życia społecznego w zakresie podstawowych celów, wartości i dążeń”¹. Tak więc pluralizm ma

¹ W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Socjologicznych”, t. VIII (1980), s. 105. Szerzej na ten temat – B. Stubenrauch, *Pluralismus statt Katholizität. Gott, das Christentum und die Religionen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017; P.M. Zulehner, *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010*, Schwabenverlag, Ostfildern 2011; B. Dziri, A. Dziri (Hg.), *Aufbruch statt Abbruch. Religionen und Werte in einer pluralen Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2018; M. Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 20143; H. Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, Verlag C.H. Beck, München 2018; H.M. Heinig, *Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart*, Kreuz Verlag GmbH, Hamburg 2018; K. Viertbauer, F. Wegscheider (Hg.), *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2017; J. Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie*

miejsce tam, gdzie nie istnieje monopol i dominacja jednych systemów nad innymi.

Zwraca się często uwagę, że nie sposób precyzyjnie określić momentu pojawienia się pluralizmu społeczno-kulturowego, na którego powstanie i rozwój miało wpływ wiele czynników. Odwołując się do przemyśleń Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, podkreśla się, że „globalną historyczną siłą prowokującą pluralizm jest sekularyzacja. W konsekwencji zjawisko pluralizmu łączy z religią szeroko rozumianą, a więc zarówno z religią jako instytucją (kościół), jak i z religią jako światopoglądem jednostki (religijność instytucjonalna czy pozainstytucjonalna). Znajduje to wyraz w sekularyzacji, przez którą rozumieją stopniowe wyzwalamie się (autonomizację) społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczeń”².

Zgodnie z podanym określeniem proces sekularyzacji oznacza zanikanie dominacji religii instytucjonalnej w strukturze i kulturze społeczeństwa, z drugiej – współzawodnictwo między różnymi systemami znaczeń reprezentowanych przez różne podmioty społeczeństwa. Według wcześniej wspomnianych autorów „sekularyzacja *ab initio* zawiera pluralizm i występuje tam, gdzie istnieje możliwość przynajmniej minimalnego wyboru w postaci powiedzenia »tak« lub »nie« w stosunku do panującej tradycji religijnej”³.

Pluralizm społeczny lub strukturalny odnosi się do społeczeństwa o strukturze złożonej, kompleksowej, charakteryzującej się dużym zróżnicowaniem społecznym, będącej przeciwieństwem społeczeństwa o prostej konstrukcji, które identyfikowane jest ze społeczeństwem pierwotnym i preindustrialnym. To ostatnie utożsamia się z małym zróżnicowaniem społecznym, wspólnotami koncentrycznymi i wielofunkcyjnymi, a także z ułatwiającą i wspomagającą znaczący zakres konsensusu homogeniczną kulturą. Pluralizm społeczny

und Pastoral unter säkularen Bedingungen, Verlag Herder, Freiburg in Br. 2019; E. Armouti, Europa und Einwanderung. Migration als Crash – Test für die Zukunft der EU, „Stimmen der Zeit“, Heft 5(2019) s. 341-347.

² W. Piwowski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, dz. cyt., s. 106.

³ Tamże.

lub strukturalny próbuje się określać „jako sytuację, w której jednostki ludzkie, grupy i instytucje społeczne ze względu na symetryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji i współzawodnictwie w preferowaniu, legitymizowaniu i urzeczywistnianiu własnych systemów znaczeń. Z tego określenia widać, że ten rodzaj pluralizmu pozostaje w ścisłym powiązaniu z innym, mianowicie z pluralizmem kulturowym”⁴.

Z kolei pluralizm kulturowy, który, jak wspomniano, pozostaje w ścisłym związku z pluralizmem społecznym, jest właściwie innym wymiarem tego samego zjawiska. Odróżnia je sposób upowszechniania się w zależności od tego, czy dotyczy płaszczyzny struktury społecznej, czy szeroko rozumianej płaszczyzny kultury. W tym wypadku chodzi m.in. o takie kwestie, jak sens życia, świat wartości i wzory zachowań. Socjologowie ten rodzaj pluralizmu opisują jako „sytuację, w której występuje konkurencja i współzawodnictwo w instytucjonalnym porządku ogólnych znaczeń, dotyczących życia codziennego. Konkurencja i współzawodnictwo mają miejsce tam, gdzie brak konsensusu homogeniczności i monopolu światopoglądowego. Wówczas jednostki lub grupy ludzkie mogą rywalizować na »rynku światopoglądowym« w zakresie preferowania własnych światopoglądów”⁵. Ta sytuacja inicjuje proces przemian, który ostatecznie prowadzi do indywidualizacji i prywatyzacji religii w przestrzeni społeczeństwa złożonego, co oznacza utratę obiektywnego statusu religii w indywidualnej świadomości. Religia staje się kwestią wyboru i osobistego przekonania.

Podejmując rozważania związane z ciągle postępującym procesem pluralizmu społeczno-kulturowego i konsekwencjami, jakie wynikają z tego dla pastoralnej posługi Kościoła w Polsce, spróbujemy

⁴ Tamże, s. 109.

⁵ Tamże, s. 113. Na temat pluralizmu społeczno-kulturowego patrz także: J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 80-97 i 212-232; A. Kasperek, *Czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji? Socjologiczna glosa w sprawie polemiki Steve’a Bruce’a z Peterem Bergerem*, w: red. M. Libiszowska-Żółtkowska i S. Grotowska, *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 131-144.

najpierw opisać ten proces, a następnie przybliżyć główne myśli nauczania Kościoła odnośnie do omawianego zjawiska, aby na koniec sformułować propozycje, które mogą stać się impulsem dla polskiego duszpasterstwa.

1. Rozwój zjawiska w Polsce

W popularnym przekazie można dość często spotkać się ze stwierdzeniem, że problem pluralizmu społeczno-kulturowego w Polsce pojawił się dopiero po upadku komunizmu wraz z rozwijającą się demokracją i w warunkach gospodarki rynkowej. Tymczasem w 1980 r. Władysław Piwowarski stawiał pytanie, w jakim stopniu w warunkach ówczesnego społeczeństwa polskiego występował pluralizm społeczno-kulturowy. Dwa lata później, w 1982 r., zwracał uwagę, że „w Polsce już od dłuższego okresu czasu ujawnił się pluralizm kulturowy, a ostatnio także pluralizm społeczny”⁶. Dla socjologa religii interesujące było ustalenie, czy przemiany kościelno-religijne w Polsce, pozostającej pod rządami marksistowskiej partii, uwarunkowane były przede wszystkim „wpływem dwóch systemów oficjalnych – kościelnego i państwowego, a ściślej, podejmowanymi przez te systemy działaniami (duszpasterstwo i laicyzacja kierowana), czy też wpływem procesu sekularyzacji, czyli laicyzacji spontanicznej, ciągle nasilającej się w okresie powojennym ze względu na intensywną industrializację i urbanizację kraju”⁷. Oczywiście, w państwie socjalistycznym, które miało charakter monolityczny i zmierzało do podporządkowania centralnym ośrodkom dyspozycyjnym wszelkich przejawów życia oraz aktywności obywateli, trudno mówić o pluralizmie społecznym (strukturalnym). Brak interakcji o charakterze poziomym prowadził do ukształtowania się pewnego rodzaju społeczeństwa masowego. Fakt ten dobrze rozeznało ówczesne duszpasterstwo, które, opierając się na doświadczeniach dominującego wtedy w Polsce modelu Kościoła ludowego, inicjowało akcje o szerszym zasięgu w ramach

⁶ W. Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „Przegląd Powszechny”, 1-2(1982), s. 65.

⁷ W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, dz. cyt., s. 113.

tw. duszpasterstwa masowego. Na tamtym etapie okazało się to możliwe z powodu braku pluralizmu społecznego. Z tego m.in. powodu tzw. laicyzacja kierowana, którą sterowała rządząca władza i jej sojusznicy, nie przyniosła w Polsce większych sukcesów. Aktywność bowiem laickich instytucji propagandowych w znacznej mierze osłabiana była przez Kościół, kierujący swą działalność w stronę całego społeczeństwa⁸.

Natomiast odmiennie wówczas jawiła się sprawa pluralizmu kulturowego, określanego jako możliwość konkurencji między światopoglądami. Rozwijał się on głównie pod wpływem procesu sekularyzacji, określanego także laicyzacją spontaniczną, a także „innych czynników współwystępujących, jak industrializacja, urbanizacja, racjonalizacja itp. Trzeba dodać, że ujawnia się on w sferze świadomości jednostek ludzkich, przy czym w społeczeństwach zachodnich znajduje wsparcie w wyspecjalizowanych subsystemach i instytucjach społecznych”⁹. Podkreślić należy, że w tym czasie nie miał on w Polsce instytucjonalnego wsparcia wskutek słabości pluralizmu społecznego, czego wyrazem był fakt, że postawy światopoglądowe obywateli wykazywały słaby lub w ogóle nieobecny związek z instytucjami religijnymi i państwowymi. Jednak w początku lat osiemdziesiątych XX w. pluralizm kulturowy w Polsce zaczął być wyraźniej artykułowany, poszukiwał także instytucjonalnego wsparcia. Okazało się to możliwe dzięki oddolnie awansującym się wtenczas ruchom społeczno-politycznym, np. „Solidarność”. Sytuacja spontanicznego „obudzenia” społecznego świadczyła o ujawnieniu się „pewnych wartości i postaw, które tkwiły w społeczeństwie i nie znajdowały warunków ujawnienia się na zewnątrz w sferze życia publicznego. Z kolei to »instytucjonalne wsparcie«, o którym wspomniano, jest dowodem świadczącym o zaistnieniu pluralizmu społecznego”¹⁰.

⁸ W. Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego...*, dz. cyt., s. 65-66.

⁹ Tamże, s. 66.

¹⁰ Tamże, s. 67. Autor zwracał uwagę, że wskutek zaistniałej sytuacji, także w Kościele katolickim w Polsce rodzi się pewien pluralizm „w postaci powstawania różnych substruktur (ruchów i wspólnot) oraz religijności selektywnej, niemieszczącej się

Oczywiście gwałtowny rozwój pluralizmu społeczno-kulturowego nastąpił w Polsce po upadku systemu komunistycznego. W warunkach rozwijającej się gospodarki rynkowej i demokratycznego systemu polityczno-społecznego rozpoczął się proces poszukiwania nowych zasad, które wyznaczałyby kształt życia społecznego. Pociągało to za sobą zasadniczą przebudowę struktur społecznych, politycznych i gospodarczych polskiego społeczeństwa, a także postępujący pluralizm, który stał się wprost zasadą organizacji jego życia. Te fakty wpływają na kształtowanie świadomości poszczególnych osób, chcących coraz bardziej widzieć siebie nie jako zbiór jednostek, ale jako skupisko wielu grup, stowarzyszeń, instytucji, organizacji, do których przynależność ma charakter wolny i wynika z ich indywidualnej decyzji. Wraz z rozwojem tej świadomości i utrwalaniem się nowych struktur, jak zwracają na to uwagę socjologowie, następuje radykalizacja pluralizmu społecznego i kulturowego. Zgodnie z charakterystycznym dla społeczeństwa pluralistycznego zjawiskiem pojawia się, także w Polsce, „wiele konkurencyjnych grup społecznych, częściowo przenikających się, częściowo niezależnych od siebie. Ich liczba jest właściwie nieograniczona, na miejsce jednych powstają drugie. Cele grupowe mogą być ukierunkowane bardziej »do wewnątrz« lub bardziej »na zewnątrz«, bardziej na dobro swoich członków lub bardziej na wspomaganie interesów środowiska. Wszystkim grupom społecznym przysługuje daleko idąca samodzielność i autonomia. Jednostka nie jest skazana na jeden zamknięty system aksjologiczny, lecz jest konfrontowana z różnorodnymi możliwościami stylów życia i ocen postępowania”¹¹. Powoduje to niekiedy osłabienie roli i wpływu dotychczas ogólnie obowiązujących norm i wartości moralnych, a w pewnych sytuacjach może prowadzić do ich znacznego ograniczenia.

ani w religijności ludowej, tradycyjnej, ani w religijności instytucjonalnej, kościelnej. Pluralizm ten może się pogłębiać, gdyby nastąpił z jednej strony wzrost dobrobytu materialnego (konsumpcyjnego stylu życia), a z drugiej wzrost procesów laicyzacji (zwłaszcza spontanicznej)” (s. 67).

¹¹ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, dz. cyt., s. 80-81.

Warto zwrócić uwagę, że pluralizacja życia społecznego pociąga za sobą pewien rodzaj jego relatywizacji i powoduje często, że osoba „nie wie, jak należy myśleć, jak należy działać, w końcu kim ona właściwie jest”¹². To doświadczenie stało się m.in. udziałem sporej liczby katolików, zwłaszcza w początkach rodzącej się w Polsce demokracji. Przyzwyczajeni dotychczas do życia w jednorodnej społeczności religijnej, konfrontowani jedynie z wrogą im marksistowską władzą i niestający wobec konieczności uzasadnienia swoich osobistych wyborów, nie potrafili odnaleźć się pośród pojawiających się nagle licznych propozycji ideowo-religijnych. Socjologowie religii w 2011 r. odnotowywali na podstawie przeprowadzonych badań, że zdają się one wskazywać na oznaki słabnącej siły moralnej Kościoła katolickiego w Polsce. Równocześnie stwierdzali, że „procesy sekularyzacyjne w Polsce nie są jeszcze zbyt zaawansowane, a katolicyzm nie jest tak silny, jak mniemają jego obrońcy, ani tak słaby, jak opisują to jego krytycy. Jest on niewątpliwie wewnątrznie zróżnicowany i wielosektorowy. Katolicyzm polski jest jakby »wielogłosowy«, może nawet wydawać się swoistą fortecą. Z zewnątrz instytucjonalny gmach Kościoła wydaje się nietknięty (np. autodeklaracje wyznaniowe i religijne, uczestnictwo w praktykach religijnych), jeżeli przyjrzeć się jednak dokładniej, to można dostrzec poważne rysy sięgające aż do fundamentów jego struktury, zwłaszcza w dziedzinie moralności”¹³.

¹² Tamże, s. 86.

¹³ J. Mariński, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 71. Autor dalej rozwija ten ostatni wątek, stwierdzając: „wiele wskazuje na to, że załamanie się kondycji moralnej społeczeństwa polskiego nastąpiło już wcześniej (swoiste przesunięcie w uznawanych wartościach). W latach dziewięćdziesiątych pewne zjawiska uległy jedynie pogłębieniu i upowszechnieniu. Twierdzenie, że przed 1989 rokiem moralność Polaków miała chrześcijański wymiar, jest przesadą, bardziej mitem i stereotypem niż rzeczywistością. Współcześnie zaznacza się prawdopodobnie proces polaryzacji i »konsentyzacji« postaw i zachowań moralnych. Wydaje się powoli zwiększać krąg ludzi świadomie i zdecydowanie opowiadających się za doktryną moralną Kościoła i jeszcze szybciej krąg ludzi świadomie kwestionujących poszczególne elementy tej doktryny (»jestem katolikiem, ale...«). Ci pierwsi starają się na swój sposób realizować wezwanie Jana Pawła II z dnia 6 czerwca 1991 roku

W publikacjach socjologicznych zauważa się, że Kościół katolicki w Polsce próbuje się bronić przed negatywnymi skutkami postępującego pluralizmu społeczno-kulturowego i związanymi z nim procesami liberalizacji, przede wszystkim poprzez niedostosowywanie „swoich wymagań wobec wierzących i aprobowanych form religijności do subiektywnych potrzeb ludzi współczesnych, kosztem wierności tradycji. Stara się utrzymać swoją dotychczasową tożsamość Kościoła masowego i zarazem religijność kościelną w świadomości i zachowaniach wiernych. Niemniej i w społeczeństwie polskim można zaobserwować procesy prywatyzacji czy indywidualizacji, w których akcentuje się osobisty kontakt z Bogiem, niezapośredniczony przez Kościół”¹⁴. Pozostaje jednak otwarte pytanie, w jakim stopniu działania te w warunkach wyłaniającego się społeczeństwa pluralistycznego będą w stanie powstrzymać zmieniającą się religijność i więzi z Kościołem. To prawda, na co zwracano uwagę w pierwszych latach XXI w., że w Polsce w warunkach transformacji ustrojowej nie dokonał się gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur religijno-kościelnych, ale równocześnie zauważano rodzące się nowe zróżnicowania religijne. Jednocześnie nie wykluczano, że „przyhamowanie procesów sekularyzacyjnych jest przejściowe, należy liczyć się w przyszłości z galopującą sekularyzacją i wszechstronną laicyzacją”¹⁵. Najnowsze wyniki badań socjologicznych z ostatnich lat zdają się wskazywać na słuszność tej ostatniej hipotezy. Najbardziej proces ten można zauważyć wśród młodego pokolenia Polaków¹⁶.

w Olsztynie do kształtowania nowego stylu bycia katolikiem, ci drudzy rozwijają jakieś elementy ponowoczesnej moralności” (s. 71-72).

¹⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 95.

¹⁶ K. Pacewicz, *Polska globalnym liderem... w spadku religijności*, „OKO.press”, 19 czerwca 2018 – <https://oko.press/polska-globalnym-liderem-w-spadku-religijnosci> (dostęp: 20.09.2018). Autor odnotowuje, że „odsetek młodych, którzy modlą się codziennie, jest poniżej europejskiej średniej. Wbrew przekonaniu, że Polska jest bastionem chrześcijaństwa, postępuje błyskawiczna laicyzacja. Pomimo ogromnej obecności religii w życiu publicznym i szkołach, różnica religijności między

2. Zagadnienie pluralizmu w społecznym nauczaniu Kościoła

Nauka społeczna Kościoła w odniesieniu do problematyki pluralizmu podlegała w ostatnim stuleciu procesowi ewolucji, przede wszystkim pod wpływem zmian zachodzących w życiu społecznym. Proces ten zmierzał ostatecznie do sformułowania konkretnych zasad moralno-społecznych, a także dostarczenia nowych inspiracji, które uwzględniałyby istniejące różnice kulturowe, społeczne czy polityczne. Kwestia pluralizmu postrzegana jest w niej jako jedno z trzech wielkich wyzwań, które podejmowane są przez współczesne pokolenia. Przedstawiana zostaje obok wyzwania, jakim dla współczesnej ludzkości jest „sama prawda o bycie, jakim jest człowiek”, oraz wyzwania, jakie stanowi globalizacja. Przedmiot trzeciego wyzwania stanowi „rozumienie i praktyczne podejście do pluralizmu oraz różnic na wszystkich poziomach: myślenia, moralnych wyborów, kultury, przynależności religijnej, filozofii ludzkiego i społecznego rozwoju”¹⁷. Mimo wspomnianych różnic „Kościół z jednej strony akceptuje pluralizm w sferze życia społeczno-politycznego i gospodarczego, ale zarazem broni swojej tożsamości ugruntowanej na niezmiennych prawdach wiary i wartościach moralnych”¹⁸. Uznanie współczesnego zróżnicowania wraz z cechującą go dynamiką i możliwością pogłębiania się tego procesu, w świetle nauki społecznej Kościoła nie oznacza, że pluralizm jest „wartością samą w sobie, ale staje się nią wówczas, gdy prowadzi do wzbogacenia o nowe wartości, gdy

młodszy a starszy Polkami i Polakami jest największa [...]. Niezależna amerykańska firma badawcza Pew Research Center porównała religijność ludzi przed czterdziestką i po czterdziestce w 108 państwach na całym świecie. Wyniki są jednoznaczne: młodzi są mniej religijni niż starsi, a w mniej więcej połowie państw nastąpił spadek religijności. Ze wszystkich przebadanych państw największy spadek religijności – z generacji na generację – nastąpił w Polsce” (tamże); zob. także: CBOS, *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego*. Komunikat z badań nr 147/2018 (listopad 2018) – https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF (dostęp: 10.12.2018).

¹⁷ Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, pkt 16, s. 9.

¹⁸ B. Drożdż, W. Przygoda, *Pluralizm społeczno-kulturowy*, w: red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 624.

pluralizmowi towarzyszy możliwość poznania różnych rozwiązań, dialog i związana z nim gotowość do wysłuchiwanie innych, otwarcie na ich poglądy i gotowość do uznania ich racji, wzajemny szacunek i tolerancja, a zwłaszcza współpraca w zakresie określonym przez dobro wspólne¹⁹. Jak się podkreśla, dobro wspólne zależy od zdrowego pluralizmu społecznego, przypominając, że „liczne społeczności powołane są do tworzenia jednolitej i harmonijnej tkanki, w obrębie której każda z nich będzie mogła zachowywać i rozwijać swoje oblicze oraz autonomię. Niektóre z nich, jak rodzina, wspólnota obywatelska, czyli państwo, a także wspólnota religijna, bardziej bezpośrednio odpowiadają najgłębszej naturze człowieka, inne zaś wywodzą się z wolnego wyboru”²⁰. Uzasadnieniem kościelnego zaangażowania na rzecz pluralizmu społecznego jest przekonanie, że zmierza ono do „osiągnięcia bardziej adekwatnej realizacji dobra wspólnego i samej demokracji na podstawie zasady solidarności, pomocniczości i sprawiedliwości”²¹.

Jan Paweł II zwracał uwagę, że pluralizm pojmowany jako różnorodność i wielość docenia ludzką wolność, ale jej nie absolutyzuje. Jej granicę w pluralizmie wyznacza odniesienie do obiektywnej prawdy. Brak jej uznania prowadzi do pluralizmu relatywistycznego i permissywnego. Dlatego w encyklice *Fides et ratio* zwraca uwagę na szerzący się bezkrytyczny pluralizm, opierający się na założeniu, „że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. Od takiej postawy nie są wolne także pewne koncepcje życia pochodzące ze Wschodu: odbierają one bowiem prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. W takiej perspektywie wszystko

¹⁹ J. Wagner, *Pluralizm*, w: red. W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 130.

²⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, dz. cyt., pkt 151, s. 97.

²¹ Tamże, pkt 417, s. 272.

zostaje sprowadzone do rangi opinii”²². Pozbawiony odniesienia do obiektywnej prawdy pluralizm prowadzi do osobowego kryzysu i sprawia, że człowiek traci zdolność podejmowania decyzji zgodnej z dobrem wspólnym. Kształtuje także przekonanie, że współczesne pluralistyczne społeczeństwo „powinno pozostawiać każdej osobie pełną autonomię w dysponowaniu życiem własnym oraz życiem tego, który się jeszcze nie narodził: nie jest zatem rzeczą prawa dokonywanie wyboru pomiędzy różnymi poglądami moralnymi, a tym bardziej nie powinno ono dążyć do narzucenia jednej szczególnej opinii na niekorzyść innych”²³.

Sytuacja współczesnego człowieka, który ukształtowany został szczególnie przez obojętność religijną i niewiarę w zdolność rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy, wymaga zdolności właściwego rozeznania rzeczywistości. Dlatego Jan Paweł II zwracał uwagę, że „współczesne zjawisko daleko posuniętego pluralizmu, nie tylko w społeczeństwie świeckim, lecz również w samej wspólnotcie Kościoła, wymaga szczególnej zdolności krytycznego rozeznawania rzeczy. Jest to kolejny motyw uzasadniający konieczność bardzo głębokiej formacji intelektualnej”²⁴.

Dzisiaj coraz częściej w życiu społeczeństw obecny jest pluralizm kulturowy. Zakłada on zaufanie i wzajemny szacunek tych, którzy żyją obok siebie. Kościół popiera wszelką współpracę w tej dziedzinie, kształtuje sumienia swoich członków w duchu szacunku dla każdego człowieka oraz pluralizmu. Przestrzega jednak przed pewnego rodzaju relatywizmem kulturowym, lansującym pluralizm etyczny, „który sankcjonuje dekadencję rozumu oraz rozkład zasad naturalnego prawa moralnego. Pod wpływem tej tendencji nierzadko

²² Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, pkt 5, s. 10-11.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995, pkt 68, s. 129.

²⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 3-4(1992), pkt 51, s. 40-41.

niestety pojawiają się w deklaracjach publicznych tezy, że tego rodzaju pluralizm etyczny jest warunkiem demokracji”²⁵.

Jak zauważył Jan Paweł II w orędziu na *Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy* 2005 r., w sytuacji, w której coraz częściej przychodzi nam żyć w środowiskach pluralistycznych, „konieczne jest dążenie do właściwej równowagi między zachowaniem własnej tożsamości a uznaniem tożsamości innych. Należy bowiem akceptować istnienie w danym kraju uprawnionej wielości kultur, dbając, aby było to zgodne z ochroną ładu, od którego zależy pokój społeczny i wolność obywateli”. Równocześnie pojawia się „potrzeba dialogu między ludźmi różnych kultur, który nie jest jedynie wyrazem tolerancji, ale rodzi sympatię. Jeśli społeczności migrantów i ludność miejscowa tylko żyją obok siebie, prowadzi to zwykle do wzajemnego zamknięcia się kultur albo też do ustanowienia między nimi relacji czysto zewnętrznych, sprowadzających się wyłącznie do tolerancji. Należałoby więc dążyć do tego, aby kultury wzbogacały się nawzajem. Aby to było możliwe, winny otwierać się na siebie, poznawać się, okazywać sobie autentyczne zrozumienie i życzliwość”²⁶.

3. W perspektywie przyszłości

Rozwijający się pluralizm społeczno-kulturowy w Polsce stanowi wielkie wyzwanie dla przyszłości Kościoła lokalnego, a także duszpasterstwa i podstawowych jego struktur. Procesowi temu towarzyszy powolny proces laicyzacji wielu środowisk społecznych, choć w świadomości zbiorowej Polaków religia zinstytucjonalizowana ciągle odgrywa znaczącą rolę. Jednakże „religijność potoczna (środowiskowa) koncentruje się przede wszystkim na aspektach rytualno-kultowych, nie zawsze pomaga zająć odpowiednią postawę w życiu

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Watykan 2002, II,2 – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html (dostęp: 10.12.2018).

²⁶ *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (2005), w: Jan Paweł II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, opr. W. Necel, Poznań 2009, s. 141.

codziennym, uczynić ją bardziej chrześcijańską i przepojoną humanizmem płynącym z Ewangelii”²⁷. Jest to jednocześnie religijność niespójna i mocno zróżnicowana, co sprawia, że staje się „podatna na wpływy ideologiczne, pochodzące z różnych kręgów kulturowych”²⁸. Już w latach dziewięćdziesiątych przeprowadzone analizy badań socjologicznych potwierdzały częściowo tezę, że „autorytet moralny Kościoła w Polsce – podobnie jak w innych krajach – ma w pewnym sensie »abstrakcyjny« charakter, tzn. jest uznawany jako instancja moralna dla innych (»nie dla mnie«) i nieobowiązujący we wszystkich dziedzinach życia (np. w sferze moralności seksualnej). Osłabienie autorytetu Kościoła pociąga za sobą na ogół zmniejszanie się także moralnego konsensusu”²⁹.

W tej sytuacji ważna jest najpierw odpowiedź na pytanie, które sformułował jeden z socjologów religii, a dotyczące podstawowego kierunku duszpasterstwa – „czy w procesie demokratyzacji społeczeństwa polskiego Kościół utrzyma swoją pozycję Kościoła ludowego, masowego, o rozbudowanych funkcjach społecznych, czy też pod wpływem sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu społecznego będzie się przeobrażał podobnie jak w demokracjach zachodnich?”³⁰. Wydaje się, że skoro religijność polska w znacznej mierze jest religijnością ludową, to zadaniem duszpasterstwa powinno być podtrzymywanie tego rodzaju religijności. Wymaga to oczywiście od duszpasterstwa masowego, równoległego wysiłku systematycznego pogłębiania (socjalizacji religijnej) przede wszystkim poprzez aktywność wspólnot, różnego rodzaju grup formacyjnych i ruchów religijnych, działających zarówno w ramach parafii, jak i poza jej terytorium³¹. Trudno bowiem, zgodnie z prawami socjologii, aby coś było równocześnie masowe i niepowierzchowne.

²⁷ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 262.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 264.

³¹ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 52.

Charakterystyczna dla społeczeństwa pluralistycznego konkurencyjność na płaszczyźnie światopoglądowej w pewnych sytuacjach może prowadzić do zmiany modelu religijności i osłabienia pozycji społeczno-moralnej Kościoła. Dlatego tak ważny jest sposób realizacji podstawowej misji ewangelizacyjnej, uwzględniający nowe warunki społeczno-gospodarcze i społeczno-polityczne. Na przekór niektórym sądom trzeba stwierdzić, że „w szybko zmieniającym się społeczeństwie polskim ewangelizacyjna obecność Kościoła staje się coraz bardziej potrzebna, nieodzowna i decydująca, a pole jego działania w pewnym sensie jeszcze się poszerza. Nie jest bowiem socjologiczną czy historyczną koniecznością, by życie publiczne w naszym kraju zostało zdominowane przez ideologię obywatelską z nieokreślonymi treściami religijnymi lub w ogóle bez nich”³². W zaistniałej po 1989 r. sytuacji w Polsce nowa ewangelizacja wymaga systematycznego uwalniania się Kościoła od prowadzenia działalności zastępczej i skoncentrowania się na podstawowej działalności religijnej. Jest to szczególnie wyzwanie w chwili, gdy część duchowieństwa i świeckich wiernych zaczyna widzieć przyszłość Kościoła w nowym przymierzu ołtarza z tronem. Kształtująca się w tych kręgach nowa, świecka soteriologia, w której zbawicielem nie jest Jezus Chrystus, tylko rządząca partia, paraliżuje w licznych sytuacjach wypełnianie przez Kościół właściwej mu misji prorockiej wobec społeczeństwa. Tymczasem „Kościół musi pozostać wierny swojej funkcji krytyczno-profetycznej, w ramach której akcentuje się konieczny związek wolności z prawdą i prawem moralnym. Może on i powinien ukazywać, że wartości samorealizacyjne i wartości religijne nie muszą się wzajemnie blokować, że jest możliwa synteza gwarantująca ich wzmocnienie w każdym kierunku, że to, co jest rzeczywiście cenne w tradycji, da się pogodzić z dobrze rozumianą nowoczesnością”³³.

W kontekście wyzwań pluralizmu społeczno-kulturowego, wobec których staje polskie duszpasterstwo, podkreślić należy rolę parafii. Badania socjologiczne wskazują na to, że „większość badanych

³² J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 268-269.

³³ Tamże, s. 270.

dorosłych katolików zna swoją parafię i z nią się identyfikuje. Inaczej identyfikują się z parafią katolicy, którzy stanowią jej grupę podstawową, u których wiara kształtuje cały sens ich życia, inaczej katolicy przeciętni, uczestniczący mniej lub bardziej regularnie w niedzielnej liturgii [...] oraz jeszcze inaczej katolicy marginalni i nominalni”³⁴. W aktualnej sytuacji, zwłaszcza w wielkich miastach, można zauważyć osłabienie sił społecznych konsolidujących parafię jako wspólnotę lokalną i atomizację życia parafialnego.

Ponieważ parafia terytorialna pozostaje ciągle podstawowym miejscem urzeczywistniania Kościoła jako faktu, wobec pojawiających się trudności podkreśla się jej wspólnotowy charakter, ukazując ją jako wspólnotę wspólnot, czyli powiązaną siecią wzajemnych więzi grup, tworzących parafialną społeczność. Właśnie takie „uzupełnienie” struktury parafialnej sprawia, że – jak zwracał na to uwagę Jan Paweł II – „Ewangelia wciąż wydaje owoce we wspólnotach parafialnych, wśród osób konsekrowanych, w stowarzyszeniach laikatu, w grupach modlitewnych i apostołskich, w różnych wspólnotach młodzieżowych, jak również poprzez nowe ruchy i dzieła kościelne i ich rozpowszechnianie się [...]. Dziś jeszcze w Europie, tak w krajach postkomunistycznych, jak i na Zachodzie, parafia – choć potrzebuje ciągłej odnowy – nadal ma do spełnienia i spełnia swoje niezbędne, bardzo aktualne posłannictwo w wymiarze duszpasterskim i eklezjalnym. Nadal potrafi ona dawać wiernym możliwość rzeczywistego prowadzenia życia chrześcijańskiego. Jest wciąż miejscem autentycznej humanizacji i socjalizacji, zarówno w bezimiennym i samotnym tłumie wielkich współczesnych miast, jak na słabo zaludnionych obszarach wiejskich”³⁵.

W nowych warunkach społeczno-kulturowych proponuje się niekiedy dwa uzupełniające się kierunki działalności duszpasterskiej w ramach parafii. Jeden z nich „zakłada utrwalenie związku wspólnoty parafialnej z lokalną strukturą społeczną tam, gdzie to

³⁴ J. Mariański, *Katolicyzm polski...*, dz. cyt., s. 182-183.

³⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, pkt 15, s. 20-21.

jest tylko możliwe – aby umożliwić socjalizację wiary, która może stać się bardzo dobrym fundamentem dla procesu inicjacji”. Drugi, który odnosi się do nowej struktury społecznej charakterystycznej dla miasta, gdzie powiązania są o wiele słabsze, a parafian cechuje duża mobilność, zakłada uwzględnienie tej specyfiki środowiska. Tutaj „duszpasterstwo musi się liczyć z nowym rytmem pracy w ciągu tygodnia, z konkurencyjnością pastoralną, z większymi niż w społeczeństwie tradycyjnym oczekiwaniami oraz świadomością możliwości wyboru między ofertami. Duszpasterstwo w epoce mobilności musi być inne niż to, które było odpowiednie dla stabilnej kultury agrarnej, a potem kultury robotniczej”³⁶.

Podkreśla się również konieczność zwrócenia uwagi „na społeczny wymiar wiary, na uczestniczenie w życiu wspólnoty parafialnej jako przejawu osobistej i dojrzałej wiary, nastawionej na ewangelizację. Oznacza to w istocie próbę przezwyciężenia deficytu dialogu jako zasady kierującej stosunkami wewnątrzkościelnymi, a także potrzebę kontaktów międzyosobowych, nacechowanych zaufaniem i współodpowiedzialnością w ramach wspólnoty parafialnej, łącznie z prawem do krytyki i stawiania niewygodnych pytań”³⁷.

Wspomnieć też trzeba o rodzinie, która okazuje się jedynym trwałym elementem zakorzenienia – również dla ludzi młodych, jak to pokazują przeprowadzone ostatnio przez ks. prof. Piotra Mazurkiewicza wraz z zespołem badania postaw młodzieży z Europy Środkowej na zlecenie Instytutu Europejskiej Sieci Pamięć i Solidarność. Okazuje się, że „odporność rodziny jest zaskakująca: mimo, że przeżywa ona głęboki kryzys, to dla wielu ludzi wciąż pozostaje pierwszym punktem odniesienia. Jeśli człowiek czuje się samotny, potrzebuje wsparcia, to pierwsza pojawia się myśl o rodzinie. Nie ma ona żadnej właściwie konkurencji”³⁸. Dlatego – jak zauważono

³⁶ A. Draguła, *Polscy wierzący poganie. Ratzinger czytany po 60 latach*, „Więź”, nr 1 (671), 2018, s. 142-143.

³⁷ J. Mariański, *Katolicyzm polski...*, dz. cyt., s. 247.

³⁸ P. Mazurkiewicz, *Młodzi mają inną perspektywę*, „Rzeczpospolita. Plus – Minus”, nr 45, 9-11 listopada 2019, s. 16-17.

w raporcie końcowym wspomnianych badań – „podstawą jest spójna polityka rodzinna. W końcu to rodzina jest dla młodych podstawowym punktem odniesienia”³⁹. W raporcie odnotowano, że nie jest to wyłącznie sprawa coraz większej liczby rozpadających się małżeństw. Bowiem „dzisiaj relacje między mężczyzną i kobietą są tak niestabilne i tak krótkotrwałe, że można mówić o nowym zjawisku. Niegdyś nawet pojęcie konkubinatu oznaczało dość trwały związek, choć bez ślubu – ale nieraz gwarantowało rodzinie stabilność. Mimo to rodzina pełni pozytywną rolę. Jest najważniejszym wsparciem. Dlatego trzeba jej pomagać”⁴⁰.

Wreszcie na koniec nie sposób nie zauważyć, że w sytuacji szerzącego się relatywizmu moralnego, charakteryzującego pluralizm związany z równoległym funkcjonowaniem różnych systemów wartości, kiedy orędzie ewangeliczne z coraz większym trudem przenika kulturę społeczeństwa, wpływając na jego sposób myślenia i kształtowania kryteriów oraz norm postępowania, potrzeba przede wszystkim dogłębnej ewangelizacji samego świata i Kościoła. Wszystko wskazuje na to, że prowadząc to dzieło, Kościół „będzie musiał częściej odwoływać się do moralności miłości i przebaczenia niż moralności przykazań i zakazów oraz posługiwać się częściej językiem pozytywno-afirmującym niż językiem karcąco-negatywnym”⁴¹. Będzie też musiał bardziej zwrócić uwagę na ludzi duchowo zagubionych, którzy po przeobrażeniach społeczno-politycznych znaleźli się pośród jego członków. Zainteresowani są oni odkryciem na nowo swego miejsca w kościelnej wspólnoty, oczekując od niej nie tyle moralnych wskazań, co nade wszystko leczenia korzeni duszy. Wielokrotnie mieli już okazję dobrze poznać siłę moralną Kościoła, teraz zaś potrzebują ukazania im nade wszystko jego siły uzdrawiającej.

Ostatecznie poszukiwanie nowych form i sposobów przepajania duchem Ewangelii rzeczywistości społeczno-kulturowej winno prowadzić do stworzenia fundamentu „pod nową trwałą syntezę

³⁹ Tamże, s. 17.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 273-274.

życia chrześcijańskiego”. Wymagać to będzie stałego wychowywania i kształtowania dojrzałych chrześcijan oraz świadectwa „samych chrześcijan w życiu codziennym, także wobec tych, którzy przyglądają się z oddali, nierzadko ze sceptycyzmem, czy wręcz niechęcią”⁴². Mimo wszystkich niepokojów i lęków, często uzasadnionych, „społeczeństwo pluralistyczne nie niszczy religii, ale zmienia jej rolę w społeczeństwie. Dla wierzących jest to ustawiczne wyzwanie do ponownego odkrywania korzeni swojej wiary, do duchowej odnowy, do świadectwa o wierze we wszystkich środowiskach społecznych i dziedzinach życia, w których chrześcijanie są obecni”⁴³.

Nota od autora

Tekst jest nieznacznie zmodyfikowaną wersją wcześniej opublikowanego artykułu *Duszpasterstwo Kościoła w Polsce wobec postępującego pluralizmu społeczno-kulturowego*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, 2018, t. 13, s. 187-201.

Streszczenie

Postępujący pluralizm społeczny i kulturowy w Polsce pozostaje znaczącym wyzwaniem dla duszpasterstwa Kościoła. Jego początki można już było zaobserwować w końcu lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy Polska pozostawała jeszcze pod władzą partii komunistycznej. Artykuł podejmuje rozważania związane z ciągle postępującym procesem pluralizmu społeczno-kulturowego i konsekwencjami, jakie wynikają z tego dla pastoralnej posługi Kościoła w Polsce. Próbuje opisać ten proces, a następnie przybliżyć głównie myśli nauczania Kościoła odnośnie do omawianego zjawiska. Na koniec formułuje propozycje, które mogą stać się impulsem dla polskiego duszpasterstwa.

Summary

The progressive social and cultural pluralism in Poland remains a significant challenge for the pastoral work of the Church. Its origins could already be

⁴² Tamże, s. 275.

⁴³ Tamże.

seen in the late 1970s, when Poland was still under the leadership of the Communist Party. The article discusses the ongoing process of social and cultural pluralism and the consequences that result from it, for the pastoral ministry of the Church in Poland. The author tries to describe this process and then introduces the main thoughts of the Church's teaching regarding the phenomenon in question. At the end, he formulates proposals that can become an impulse for Polish pastoral ministry.

Słowa kluczowe: pluralizm społeczny, pluralizm kulturowy, duszpasterstwo Kościoła w Polsce

Keywords: social pluralism, cultural pluralism, pastoral ministry of the Church in Poland

Bibliografia

- Armouti E., *Europa und Einwanderung. Migration als Crash – Test für die Zukunft der EU*, „Stimmen der Zeit“, Heft 5(2019) s. 341-347.
- CBOS, *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego*. Komunikat z badań nr 147/2018 (listopad 2018) – https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF (dostęp: 10.12.2018).
- Draguła A., *Polscy wierzący poganie. Ratzinger czytany po 60 latach*, „Więź”, nr 1 (671), 2018, s. 131-144.
- Dreier H., *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, Verlag C.H. Beck, München 2018.
- Drożdż B., Przygoda W., *Pluralizm społeczno-kulturowy*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 623-626.
- Dziri B., Dziri A. (Hg.), *Aufbruch statt Abbruch. Religionen und Werte in einer pluralen Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2018.
- Heinig H.M., *Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart*, Kreuz Verlag GmbH, Hamburg 2018.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 3-4(1992), s. 4-63.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, opr. W. Necel, Poznań 2009.

- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Kasperek A., *Czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji? Socjologiczna glosa w sprawie polemiki Steve'a Bruce'a z Peterem Bergerem*, w: red. M. Libiszowska-Żółtkowska i S. Grotowska, *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 131-144.
- Knop J. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2019.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Watykan 2002 – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html (dostęp: 10.12.2018).
- Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005.
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993.
- Pacewicz K., *Polska globalnym liderem... w spadku religijności*, „OKO.press”, 19 czerwca 2018 – <https://oko.press/polska-globalnym-liderem-w-spadku-religijnosci> (dostęp: 20.09.2018).
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Piowarski W., *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „Przegląd Powszechny”, 1-2(1982), s. 61-76.
- Piowarski W., *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Socjologicznych”, t. VIII (1980), s. 105-123.
- Rhonheimer M., *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 20143.
- Stubenrauch B., *Pluralismus statt Katholizität. Gott, das Christentum und die Religionen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017.
- Viertbauer K., Wegscheider F. (Hg.), *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, Verlag Herder, Freiburg im Br. 2017.

Wagner J., *Pluralizm*, w: red. W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 130.

Zulehner P.M., *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010*, Schwabenverlag, Ostfildern 2011.

Biogram

Ks. A. Przybecki – prof. dr hab. nauk teologicznych; em. prof. zw. UAM; prezbiter archidiecezji poznańskiej; kierownik Zakładu Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (2015–2019); redaktor czasopisma „Teologia Praktyczna” (2001–2014); członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN (2011–2015); członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; zajmuje się metodologią teologii praktycznej z uwzględnieniem badań interdyscyplinarnych, teologicznymi podstawami duszpasterstwa, perspektywami pastoralnej aktywności Kościoła w Polsce, a także zagadnieniami duszpasterstwa akademickiego; opublikował m.in.: „Stać się Kościołem słowa, prorocstwa i dialogu. Impulsy dla polskiego duszpasterstwa” (2013) oraz „Quaestiones theologiae pastoralis disputatae. Polskie konteksty i inspiracje” (2015), a także: „Migracja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce”, „Teologia Praktyczna” t. 18: 2017. E-mail: adamfran@amu.edu.pl.

BŁAŻEJ SZOSTEK

JAK TO JEST Z PRZEMOCĄ WOBEC DZIECI? WYBRANE FORMY I SKUTKI DYSFUNKCJI W RODZINIE – RYS PROBLEMATYKI

*How is this violence against children? Selected forms
and effects of family dysfunction – basic issues*

Dzieciństwo jest to etap życia, w czasie którego dziecko uczy się wszystkich podstawowych umiejętności interpersonalnych. To w tym okresie dziecko jest najbardziej podatne na wszelkie bodźce, sugestie, wzory postępowania. Dzieci czerpią wzorce zachowania od swoich rodziców, dlatego tak ważne jest, aby dostarczali oni odpowiednich przykładów zachowań, które w przyszłości pomogą potomstwu podejmować właściwe decyzje życiowe. Niestety nie zawsze tak się dzieje. Część dzieci w ciągu swojego życia doświadcza przemocy ze strony dorosłych, a w rodzinie, w której powinno dojrzewać, znajduje źródło utrapień i trosk, które powodują, że jego dorastanie się zaburza.

Celem artykułu jest wskazanie różnorodnych form przemocy względem dziecka oraz przybliżenie czytelnikowi związku przemocy i anomalii w rodzinie pochodzenia z negatywnym doświadczaniem świata przez młodego człowieka, któremu przyszło w takiej rodzinie wzrastać.

Niniejszy artykuł zawierał będzie trzy części. W pierwszej zostanie opisana rodzina w kontekście przyczyn i skutków dysfunkcji, które mogą ją dotknąć. Szczególna uwaga zostanie poświęcona rodzinie alkoholowej oraz rodzinie z zaburzoną więzią emocjonalną między jej członkami. W drugiej części szczególny akcent zostanie położony na przemoc wobec dzieci (fizyczną, seksualną i psychiczną). Zostanie naszkicowana specyfika każdej z wymienionych oraz skutki,

jakie może wywołać. Ostatnia – trzecia część będzie próbą opisaną rodziny niepełnej jako środowiska niesprzyjającego wzrostowi emocjonalnemu dziecka.

Na gruncie polskim po przemianach ustrojowych do czasów obecnych pojawiło się wiele opracowań dotyczących problematyki przemocy wobec dzieci oraz dysfunkcji rodzinnych, które powodują zaburzenia rozwoju dzieci. Wspomniane opracowania to pozycje z różnych dziedzin nauki, a szczególnie z zakresu pedagogiki, psychologii oraz socjologii. Niniejsze opracowanie będzie czerpać z osiągnięć każdej z tych nauk¹.

1. Rodzina dysfunkcyjna jako anomalia naszych czasów

Rodzina stanowi podstawowe i naturalne środowisko, w którym człowiek przychodzi na świat, rozwija się i dorasta, w którym uczy się bliskich kontaktów z innymi ludźmi. To także środowisko, w którym zdobywa elementarną wiedzę, kształtuje i doskonali swoje umiejętności, wzorce zachowań, sposoby przeżywania świata i umiejętność przystosowania do środowiska.

Rodzina jako instytucja jest istotna dla prawidłowego rozwoju dziecka oraz funkcjonowania społeczeństwa, ponieważ jest ona najmniejszym jego budulcem. Dlatego ważne jest, aby rodzina miała odpowiedni wpływ na młodych ludzi, którzy są przyszłością społeczeństwa. Brak właściwych wzorców, przemoc, zaniedbywanie czy

¹ Wśród najważniejszych publikacji dotyczących konsekwencji przemocy w rodzinie warto wymienić: W. Badura-Madej, A. Dobrzyńska-Masterhazy, *Przemoc w rodzinie*, Kraków 2000; R.C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, Gdańsk 2003; J.L. Herman, *Przemoc, uraz psychiczny i powrót do stanu równowagi*, Gdańsk 2007; Z. Juczyński, N. Ogińska-Bulik, *Pomiar zaburzeń po stresie traumatycznym – polska wersja Zrewidowanej Skali Wpływu Zdarzeń*, „Psychiatria”, t. 6, nr 1, 2009, s. 15-25; N. Ogińska-Bulik, *Pozytywne skutki doświadczeń traumatycznych, czyli kiedy łzy zamieniają się w perły*, Warszawa 2013; N. Ogińska-Bulik, Z. Juczyński, *Rozwój potraumatyczny – charakterystyka i pomiar*, „Psychiatria”, t. 7, nr 4, 2010, s. 129-142; J. Szymańczak, *Przemoc w rodzinie. Zarys problematyki. Raport nr 181*, Warszawa 2000; J. Tarnowski, *Kara cielesna w świetle Biblii*, w: red. J. Bińczycka, *Bici biją*, Warszawa 2001.

brak odpowiedzialności rodzicielskiej może prowadzić do zachowań patologicznych przyszłych dorosłych. Każda rodzina ma swoje codzienne problemy, niektóre bardziej znaczące, inne mniej, jednak wszystkie je należy rozwiązać. Rodziny, które radzą sobie z problemami, kierując się dobrem rodziny i chęcią wypełnienia powierzonych funkcji, nazywamy rodzinami funkcjonalnymi. Natomiast rodziny, mające problem z wypełnieniem przypisanych im funkcji bądź niepotrafiące ich wypełnić, nazywamy rodzinami dysfunkcjonalnymi². „Pojęcie dysfunkcji sięga do istoty niedoskonałości rodziny”³. Jest to zatem system, charakteryzujący się relacjami członków prowadzącymi do niezaspokojenia ich podstawowych potrzeb. Skutkuje to również wykorzystywaniem i nadużywaniem poszczególnych członków rodziny, nieprzestrzeganiem praw osobistych jednostki oraz przerzuceniem odpowiedzialności za rodzinę na innych. Taka sytuacja jest źródłem niepokoju i strachu nie tylko u dzieci, ale także u jej dorosłych członków. Dysfunkcja w rodzinie nie zawsze jest spowodowana czynnikami, nad którymi dorośli mają kontrolę, mowa tu choćby o czynniku ekonomicznym lub chorobowym. Jednakże zdarza się, że upośledzenie jednej z funkcji (dysfunkcja częściowa) prowadzi do dysfunkcji kolejnych, co z kolei prowadzi do zaburzenia wszystkich funkcji rodziny. To zjawisko nazywamy dysfunkcją całkowitą⁴. W rodzinie dysfunkcyjnej zaburzona jest komunikacja między jej członkami, to z kolei wpływa na dysfunkcyjne kształtowanie się obrazu własnej osoby i poczucia wartości poszczególnych członków systemu rodzinnego. Dzieci w takich rodzinach często doświadczają wstydu, będącego skutkiem zaniedbywania ich przez rodziców. Rodzina dysfunkcyjna nie potrafi rozwiązywać kryzysów rozwojowych jej członków, brakuje w niej poczucia bezpieczeństwa

² S. Kawula, *Rodzina o skumulowanych czynnikach patogennych*, w: red. S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 1998, s. 129.

³ B. Kołodziej, *Patologia życia rodzinnego i jej konsekwencje dla wzrostu i wychowania dziecka*, „Nauczyciel i Szkoła”, 3-4 (2003), s. 81.

⁴ A. Kwitok, *Przemoc w rodzinie jako źródło zachowań agresywnych młodzieży*, Katowice 2007, s. 30.

i jasnego określenia norm i wartości. Rodzice nie potrafią prawidłowo pełnić swojej władzy rodzicielskiej.

Kiedy bliżej przyjrzeć się takiej rodzinie, można w niej zauważyć, że poszczególni członkowie:

1. Zaprzeczają swoim problemom. W ten sposób nigdy nie dochodzi do ich rozwiązania. W takich rodzinach zaprzecza się także pięciu potencjałom człowieka: uczuciom, spostrzeżeniom, myślom, dążeniom i wyobrażeniom.
2. Brak w nich intymności.
3. Zakorzenieni są we wstydzie (dzieci wstydzi się swojej rodziny).
4. Mają utrwalone, zamrożone, sztywne role.
5. Brakuje im granic. Poszczególne osoby czują się tak, jak inni członkowie rodziny.
6. Ich członkowie nie mogą zaspokoić swoich indywidualnych potrzeb. Są one odkładane, aby umożliwić zaspokojenie potrzeb systemu.
7. System komunikacji polega na otwartym konflikcie albo na zgodzie na to, żeby nie było zgody. Rzadko dochodzi tam do prawdziwego kontaktu.
8. Indywidualne różnice są poświęcane dla potrzeb systemu. Jednostka istnieje dla rodziny. Taką rodzinę trudno jest opuścić.
9. Zasady są sztywne i nie zmieniają się. Takimi zasadami są na ogół kontrola, perfekcjonizm i oskarżanie.
10. Jawne tajemnice są częścią kłamstw, które trzymają rodzinę w zamrożonym stanie. Tajemnice te każdy zna i udaje, że o niczym nie wie.
11. Zaprzeczanie konfliktom i frustracji tworzy sytuację, w której każdy chce osiągnąć swoje cele siłą woli. Daje to iluzję radzenia sobie z problemem.
12. Ich członkowie odrzucają granice własnej osoby dla podtrzymania systemu rodziny. Jest to równoznaczne z odrzuceniem własnej tożsamości⁵.

⁵ J. Bradshaw, *Zrozumieć rodzinę. Rewelacyjna droga odnalezienia samego siebie*, Warszawa 1998, s. 74.

Rodzina jako grupa społeczna nie jest wspólnotą członków funkcjonujących w izolacji od szerszego układu społecznego, zamkniętą na wpływy zewnętrznych uwarunkowań aksjologicznych, społecznych i ekonomicznych. Dlatego też przyczyny dysfunkcjonalności rodziny należy doszukiwać się w dwóch grupach uwarunkowań.

Pierwsza grupa przyczyn związana jest ze zjawiskami makrostruktury społecznej. Należą do nich: bezrobocie, kryzys gospodarczy państwa, atomizacja życia społecznego, niski poziom ekonomiczny społeczeństwa, konflikty społeczne, niski poziom kultury pedagogicznej społeczeństwa, degradacja wartości społecznych, migracja ludności w społeczeństwie, wzrost tolerancji i dewaluacji norm społecznych, przenikanie wzorów zachowań, często niekorzystnych, z państw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Do przyczyn dysfunkcjonalności tkwiących w środowisku rodzinnym należy zaliczyć także: niewydolność opiekuńczo-wychowawczą rodziny, konflikty w rodzinie, alkoholizm jednego bądź obojga rodziców, uzależnienie narkotykowe u rodziców, niska kultura pedagogiczna rodziców, ubóstwo materialne rodziny, przestępczość rodziców, rozbięcie struktury rodzinnej, rozluźnienie bądź brak więzi emocjonalnej w rodzinie, traumatyczna atmosfera życia domowego, negatywne postawy rodzicielskie i cechy osobowe rodziców⁶.

Niestety w Polsce przyjęło się myślenie, że określenie rodziny dysfunkcyjnej to przede wszystkim synonim rodzin biednych, gdzie istnieje nędza. Jest to błędne przekonanie. W badaniach przeprowadzonych na grupie 325 sprawców przemocy ponad połowa miała dobrą lub bardzo dobrą sytuację finansową i bytową (57,8%). Podobnie było z sytuacją zawodową. W tej samej grupie badawczej 74,4% sprawców przemocy miało dobrą lub bardzo dobrą pracę⁷.

Przyglądając się typom rodzin dysfunkcyjnych, na pierwszy plan wysuwają się rodziny, w których występują zjawiska alkoholizmu,

⁶ H. Cudak, *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” nr 1 (2)/2011, s. 9.

⁷ D. Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*, Katowice 2010, s. 340-344.

przestępczości, braku obojga czy jednego z rodziców, tzw. rodziny niepełne oraz rodziny, w których brakuje dojrzałej miłości i gdzie występuje zaburzenie więzi emocjonalnej⁸.

Rodziny z problemem alkoholowym to te, gdzie przynajmniej jeden jej członek jest uzależniony. W takiej rodzinie widoczne są niepokojące prawidłowości, do których można zaliczyć, między innymi, odwrócenie ról i zaburzenia poczucia własnej wartości.

Odwrócenie ról jest wynikiem uwikłania partnera osoby pijącej w problem picia, np. kiedy mąż jest alkoholikiem, większość jego obowiązków i funkcji spoczywa na żonie, matce. Ponadto matka często obciąża dzieci obowiązkami, które nie leżą w ich kompetencji. Prowadzi to do brania na siebie nadmiernej odpowiedzialności przez dzieci, co w konsekwencji powoduje niedoświadczanie beztronski dzieciństwa⁹.

Zaburzenia poczucia własnej wartości wiążą się z tym, że członkowie takiej rodziny często nie akceptują siebie. Mają zaburzone postrzeganie zarówno własnej osoby, jak i swoich problemów. W rodzinie alkoholików normalne i powszechne stają się takie emocje, jak: wstyd, żal, złość, lęk, poczucie winy i krzywdy. Pojawia się także agresja¹⁰.

W rodzinach, gdzie dominuje zaburzenie więzi emocjonalnej, dysfunkcja może przybierać różne postacie. Od rozluźnienia więzi uczuciowych między członkami rodziny, poprzez obojętność emocjonalną między rodzicami czy rodzicami i dzieckiem, aż do zaniku więzi emocjonalnych, przechodzącego często do negatywnych i wrogich stosunków emocjonalnych w rodzinie. Doświadczenie chłodu emocjonalnego i wrogość przejawia się często w rodzinach o różnych obszarach dysfunkcjonalności. Rodzice w zaburzonym środowisku rodzinnym, choć mogą starać się stwarzać pozory dbałości opiekuńczej i wychowawczej o dziecko, jednocześnie swym negatywnym

⁸ Zob. A. Kwitok, *Przemoc w rodzinie jako źródło zachowań agresywnych młodzieży*, dz. cyt., s. 37.

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ Tamże.

zachowaniem i stosunkiem emocjonalnym izolują się od siebie, nie zauważając problemów życiowych dziecka. Rodziny dysfunkcyjne z pogranicza patologii społecznej przejawiają często negatywne stosunki emocjonalne w postaci odrzucenia dziecka, jawnego demonstrowania wobec niego wrogich uczuć, okazywania mu dezaprobaty, krytykowania jego działań, stosowania zbyt surowych kar, a nawet psychicznej i fizycznej przemocy¹¹. Takie rodziny to także te, gdzie poszczególni członkowie ukrywają swoją dysfunkcję pod pozorami powodzenia finansowego rodziny. W takich systemach rodzinnych dzieci posiadają „wszystko”. Kosztowne prezenty mają za zadanie wynagrodzić dziecku brak czasu dla niego lub niechęć dorosłych do wspólnego spędzania czasu, co w konsekwencji prowadzi do nieefektywnej komunikacji z dzieckiem¹². Jest to efekt błędnego koła, który sprzyja powstawaniu oraz nasilaniu się tendencji do zachowań patologicznych.

Błędnę koło w stosunkach między rodzicami a dziećmi to sytuacja, w której dziecko czuje się niechciane, odrzucone przez własnych rodziców. W celu zwrócenia ich uwagi dziecko wykorzystuje zachowania powodujące naganną reakcję rodziców, czyli karę. Prowadzi to do wrogości obydwu ze stron¹³.

Dorosłych pochodzących z rodzin patologicznych często określa się mianem DDD, czyli Dorosłe Dzieci z rodzin Dysfunkcyjnych. Takie osoby „chcąc oswoić zaburzoną przeszłość, prezentują zachowania, których korzenie tkwią w dzieciństwie i które utrudniają im szczęśliwe życie oraz bliskie relacje z innymi ludźmi”¹⁴.

W przypadku rodzin dysfunkcyjnych prawdziwe jest wyrażenie, że: „Dysfunkcjonalne rodziny nie zdają sobie sprawy z tego, że są dysfunkcjonalne”¹⁵.

¹¹ H. Cudak, *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, dz. cyt., s. 10-11.

¹² Tamże, s. 46.

¹³ M. Dymek, *Patologie zachowań społecznych*, Radom 2000, s. 81.

¹⁴ W. Sztander, *Poza kontrolą*, Warszawa 1993, s. 56-72.

¹⁵ J. Conway, *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, Warszawa 1997, s. 81.

2. Przemoc w rodzinie

„Złe traktowanie dzieci jest zjawiskiem towarzyszącym ludzkości od jej najwcześniejszych momentów. Im dalej sięgamy w historię, tym częściej spotykamy drastyczne formy niedostatecznej opieki nad dziećmi i troski o nie, przypadki zabijania ich, porzucania, bicia, dręczenia i seksualnego wykorzystywania”¹⁶. Mimo że problem przemocy wobec dzieci posiada bardzo długą i bogatą historię, to dopiero w 1962 roku pojawiły się pierwsze prace dotyczące tego zagadnienia. Wcześniej problem maltretowania dzieci był uważany za zwykły przejaw funkcjonowania rodziny, ponieważ występował dosyć często i był aprobowany społecznie i kulturowo¹⁷. W 1962 roku przemoc wobec dzieci była rozumiana jedynie jako przemoc fizyczna, powodująca trwałe uszkodzenie ciała bądź śmierć. Dopiero w 1974 roku Kongres Stanów Zjednoczonych podpisał ustawę o zapobieganiu maltretowaniu dzieci i ich leczeniu (Child Abuse Prevention and Treatment Act), gdzie definicja przemocy wobec dzieci była poszerzona o przemoc psychiczną, zaniedbania i nadużycia, które są szkodliwe dla zdrowia i dobra dziecka¹⁸. Obecnie definicja przemocy wobec dziecka jest jeszcze dokładniejsza. Zakłada, iż dziecko, będące świadkiem przemocy wobec innego członka rodziny, jest również dzieckiem krzywdzonym. Wynika to z faktu, iż objawy prezentowane przez dziecko po takiego rodzaju incydencie są bardzo podobne do objawów ofiary¹⁹. I. Pospiszyl w swojej definicji przemocy bierze pod uwagę nie tylko akt przemocy czy jego skutki, ale również intencje. Według niej przemoc to „wszelkie nieprzypadkowe akty godzące w osobistą wolność jednostki lub przyczyniające się do fizycznej, a także psychicznej szkody, wykraczające poza społeczne zasady wzajemnych relacji”²⁰.

¹⁶ E. Jarosz, *Zjawisko przemocy wobec dzieci jako problem społeczny*, w: *Chowanna*, t. 2, Katowice 1995, s. 15.

¹⁷ J. Brągiel, *Zrozumieć dziecko skrzywdzone*, Opole 1996, s. 16.

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ A. Kwitok, *Przemoc w rodzinie jako źródło zachowani agresywnych młodzieży*, dz. cyt., s. 85.

²⁰ I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, Warszawa 1994, s. 14.

Obecnie przyjmujemy następujące formy przemocy wobec nieletnich:

- przemoc emocjonalną (psychiczną);
- zaniedbywanie zarówno fizyczne, jak i emocjonalne;
- przemoc fizyczną;
- przemoc seksualną.

Emocjonalne krzywdzenie dziecka czy używanie wobec niego przemocy psychicznej jest według ekspertów najtrudniejszym do zdefiniowania typem maltretowania. Według niektórych naukowców prawie wszyscy rodzice w którymś momencie życia znęcają się emocjonalnie nad dzieckiem. Komunikaty, które wysyłają dziecku, nie muszą mieć zabarwienia krzywdzącego, lecz taka jest ich wymowa. Rodzice uczą dziecko, by zawsze mówiło prawdę, jednak w pewnym momencie życia np. matka mówi do niego, żeby nie mówiło tacie, że sobie coś kupiła²¹.

Przemoc psychiczną można podzielić na aktywną i bierną. Zachowania aktywne obejmują różnorodne formy agresji werbalnej i wrogości wobec dziecka lub działania takie, jak np.: straszenie, wyřęczanie dziecka, zastępowanie jego aktywności własną, nadmierna kontrola, sprzeczne komunikaty i działania, brak poszanowania godności i prywatności dziecka oraz jego deprawowanie. Do zachowań biernych zaliczamy zaniedbywania emocjonalne, psychiczne, takie jak: unikanie kontaktu z dzieckiem, odrzucenie, izolacja i ignorowanie²². Przyczyn nieświadomości rodziców w stosowaniu nieumyślnej przemocy psychicznej wobec dziecka można doszukiwać się w braku elementarnej wiedzy z zakresu psychiki człowieka. Winna może być także nikła kultura osobista w stosunkach międzypokoleniowych. Rodzice często nie wiedzą, jak bardzo krzywdzą własne dziecko, wyrażając się o nim w sposób nieprzychylny. Słowa to potężna broń, która może zaważyć zarówno na dojrzewaniu, jak i dorosłości dziecka.

²¹ J. Brągiel, *Zrozumieć dziecko skrzywdzone*, dz. cyt., s. 88.

²² D. Iwaniec, J. Szmagałski, *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjonalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, Warszawa 2002, s. 154.

Pojedyncze słowa, które są wypowiedziane w wyjątkowych sytuacjach, nie mają większego wpływu na osobowość dziecka. Jednak jeśli będą one częste i stale się powtarzające, mogą zniszczyć pozytywny obraz własnego ja u dziecka. S. Forward w książce „Toksyczni rodzice” wymieniła dwa typy rodziców nadużywających słów. Pierwszy typ bezpośrednio atakuje swoje dzieci, poniżając je wyzwiskami i obelgami. Drugi obraża dzieci w sposób „wyrafinowany”, ukrywając upokorzenie pod maską humoru i żartu. Przypominanie dziecku przykrych wydarzeń z przeszłości czy jego złego zachowania (za które poniosło już karę), również zalicza się do przemocy psychicznej. Rodzice zapominają, iż kara likwiduje winę. Przypominając dziecku ponownie jego błęd, za który już odpokutowało, sprawiają, iż dziecko przestaje widzieć jakąkolwiek możliwość zadośćuczynienia²³. Maltretowanie psychiczne nie pozostawia cielesnych oznak, takich jak siniaki, urazy, złamania. Jednak pozostawione ślady w postaci strachu, poczucia brak miłości, chęci zemsty są trwalsze. Istnieje wiele skutków przemocy psychicznej, zarówno somatycznych, jak i emocjonalnych, behawioralnych i poznawczych. Część z nich jest bezpośrednia, a część pojawia się nawet po latach.

Kolejny rodzaj przemocy psychicznej wobec dziecka to zaniedbywanie. Definicji zaniedbywania jest wiele, jak zawsze w przypadku zagadnień z pogranicza wielu nauk. W 1964 roku E. G. Meier w jednej ze swoich prac napisał, że warunki, w których rodzice dopuszczają się zaniedbań wobec dzieci, są różnorodne. Najczęściej bierze się pod uwagę takie okoliczności, jak: nieodpowiednia opieka fizyczna, medyczna (lub jej zupełny brak), krzywdzące traktowanie, wykorzystywanie dziecka jako siłę roboczą, brak edukacji, wystawianie dziecka na wpływy niemoralne i kryminalne²⁴. Definicja zaniedbywania dziecka jest zależna od kultury i norm danego społeczeństwa. Zachowania karalne w jednych krajach, np. w Norwegii, mogą być

²³ S. Forward, C. Buck, *Toksyczni Rodzice. Jak się uwolnić od bolesnej spuścizny i rozpocząć nowe życie*, Warszawa 2011, za: R. Grochocińska R., *Przemoc wobec dziecka w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym*, Gdańsk 1999, s. 41-42.

²⁴ J. Brągiel, *Zrozumieć dziecko skrzywdzone*, dz. cyt., s. 65.

legalne i społecznie aprobowane w innych. Każde państwo posiada swoje standardy powinności rodziców wobec dziecka, decydujące o sposobie rozpatrywania zaniedbania²⁵. Według N. Polansky'ego i C. Hally'ego, definicja zaniedbywanego dziecka z perspektywy problemów natury prawnej i socjalnej brzmi następująco: „Zanie-dbywanie dziecka może być definiowane jako warunek, w którym opiekun odpowiedzialny za dziecko albo celowo, albo poprzez nad-zwyczajny brak uwagi pozwala, aby dziecko doświadczało cierpie-nia, które może mu się przydarzyć, i nie udaje mu się albo z innych powodów nie dostarcza jednego lub dwóch składników popularnie uważanych za podstawowe dla rozwoju fizycznego, intelektualnego, emocjonalnego i wychowania”²⁶. W 1960 roku lekarz V. Fontana przyjechał do jednego z nowojorskich szpitali dziecięcych. Natrafił tam na wiele dzieci noszących znamiona przemocy fizycznej. Wiele wykazywało też oznaki zaniedbywania. Podczas obchodu po od-dziale widział „pustookie dzieci patrzące w ścianę, które nie mogły odpowiedzieć na przyjacielski dotyk. Dzieci śmiertelnie odwodnione, ze stanami zapalnymi, nigdy nieleczonymi zakażeniami, zawszone, posiniaczone, których oczy były wielkie i zapadnięte. Małe dzieci prawie nieumiejące mówić, posługujące się dziwnym językiem gar-dłowym, karmione niewłaściwie, sprawiające wrażenie zagubionych psychicznie, które nigdy się nie śmiały i rzadko płakały”²⁷. Jak widać, oznak zaniedbywania jest dużo. Mimo to w niektórych przypadkach ciężko wykazać, że dane dziecko jest zaniedbywane. Amerykań-skie Stowarzyszenie Humanitarne opracowało syndrom nazwany NFFT (the non organic failure to thrive syndrome), który pozwala na stwierdzenie zaniedbywania na podstawie trzech następujących

²⁵ D. Iwaniec, J. Szmagalski, *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjo-nalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, dz. cyt., s. 157.

²⁶ N. Polansky, C. Hally, N.A. Polansky, *Profile of Neglect: A Survey of the State of Knowledge of Child Neglect*, Washington 1975, s. 5, za: J. Brągiel, *Zaniedbanie dziecka w rodzinie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” t. 10 (1998), s. 278.

²⁷ V. Fontana, *Somewhere a Child is Crying*, New York 1976, s. 20, za: J. Brągiel, *Zaniedbanie dziecka w rodzinie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” t. 10 (1998), s. 279.

objawów: pięcioprocentowy spadek wagi i wzrostu dziecka poniżej normy; fakt, że dziecko było kiedyś normalne; oznaki opóźnienia w psychomotorycznym rozwoju dziecka²⁸.

Jednak symptomy zaniedbywania są też inne i zależne od wieku dziecka. Takimi oznakami są: w wieku niemowlęcym słabe napięcie mięśni, nieumiejętność podtrzymania własnego ciała u starszych dzieci, niechęć do nawiązywania kontaktu wzrokowego oraz brak reakcji emocjonalnych jako sygnału potrzeb. W momencie pójścia do szkoły sytuacja się pogarsza. Uspołecznienie dziecka zaniedbywanego jest dużo trudniejsze niż w przypadku dzieci zadbanych. Opóźniony rozwój mowy w wieku niemowlęcym i przedszkolnym prowadzi do słabej komunikacji z innymi dziećmi, a w rezultacie do odosobnienia, izolowania się i przebywania w grupie dzieci z podobnymi problemami. Dorastające dziecko, stając się nastolatkiem, pragnie natychmiastowego usamodzielnienia. Przybiera to postać ucieczek z domu, wczesnej inicjacji seksualnej oraz kontaktów z grupami przestępczymi w celu łatwego i szybkiego zarobku. Decyzje podejmowane przez zaniedbywanych nastolatków często kończą się w sądzie bądź na porodówce, co zwiększa prawdopodobieństwo powielania wzorów z własnego dzieciństwa w stosunku do swoich dzieci²⁹.

Nierzadko dzieci doznają w domu także przemocy fizycznej. Istnieje wiele definicji przemocy fizycznej. Niektóre z nich nastawione są na intencje sprawcy, inne na drastyczne skutki przemocy³⁰. Według I. Pospiszyl przemoc fizyczna występuje w formie zarówno czynnej, jak i biernej. Przemoc czynna obejmuje takie formy, jak np. bicie, kopanie, zmuszanie do uwłaczających czynów oraz akty świadczące o brutalności i pomysłowości sprawcy – oparzenia, rany cięte, szarpane czy duszenie. Przemoc fizyczna bierna odnosi się do zakazów, np. zakaz wychodzenia z domu, mówienia, załatwiania swoich po-

²⁸ J. Brągiel, *Zrozumieć dziecko krzywdzone*, dz. cyt., s. 67.

²⁹ D. Iwaniec, J. Szmagałski, *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjonalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, dz. cyt., s. 157-159.

³⁰ Tamże, s. 159-160.

trzeb fizjologicznych³¹. Przemoc fizyczną można również podzielić na bezpośrednią lub pośrednią formę zachowań napastliwych bądź destrukcyjnych. Zachowania napastliwe skierowane są na określoną osobę bądź grupę i mają na celu zadanie bólu, wywołanie uczucia strachu lub wyrządzenia innej krzywdy. Są to uderzanie, przedrzeźnianie, plucie, gryzienie czy też rzucanie przedmiotami martwymi. Zachowania destrukcyjne obierają za cel przedmioty i rzeczy, które wskutek użytej siły ulegają uszkodzeniu bądź zniszczeniu³². Przemoc fizyczna podobnie jak przemoc emocjonalna pozostawia ślady nie tylko na ciele osoby, która jej doświadcza, ale również w jej psychice. Przemoc fizyczna najczęściej idzie w parze z przemocą psychiczną.

Specyficzną formą przemocy fizycznej jest przemoc seksualna. Jest ona często traktowana jako temat tabu, ukrywana jako wstydlivy sekret rodziny, co w konsekwencji utrudnia jej wykrycie organom ścigania oraz nawet bliskiej rodzinie. Dzieci czy dorośli, ujawniający informacje, że są lub byli w przeszłości wykorzystywani do zaspokojenia seksualnych potrzeb osób dorosłych, często są traktowani jako kłamcy albo przypisuje się im konfabulacje³³. W niektórych definicjach nadużycie seksualne względem dzieci definiuje się jako wciągnięcie dziecka w strefę aktywności seksualnej, nieadekwatnej do jego etapu rozwojowego, w strefę działań, których dziecko nie rozumie i nie jest w stanie zaakceptować, a które naruszają jednocześnie normy prawne i społeczne³⁴.

Seksualne wykorzystywanie dziecka przez rodzinę to nie tylko okrutne zachowanie wynikające z niskiej samooceny sprawcy, która w relacji z dzieckiem czuje się „panem sytuacji”. To także perwersja

³¹ I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, dz. cyt., s. 94.

³² R. Grochocińska, *Przemoc wobec dziecka w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym*, Gdańsk 1999, dz. cyt., s. 38-39.

³³ D. Iwaniec, J. Szmagałski, *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjonalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, dz. cyt., s. 165.

³⁴ Zob. Problemy definicyjne zjawiska nadużycia seksualnego opisane są w artykule: M. Beisert, A. Izdebska, *Wykorzystanie seksualne dzieci*, „Dziecko krzywdzone”, 2 (39)2012, s. 48-66.

kazirodczych stosunków seksualnych z dziećmi. Taka sytuacja jest utrzymywana w tajemnicy przed rodziną, lokalną społecznością, ponieważ ofiara boi się sprawcy oraz tego, co się z nim później stanie³⁵.

Przemoc seksualna wobec dzieci, dzielona na trzy klasy zachowań zgodnie z aktami prawnymi, to:

- akty pozbawione kontaktu fizycznego – ekshibicjonizm (np. obnażanie się przed dzieckiem, pokazywanie filmów, zdjęć pornograficznych, dotykanie dziecka, ale jedynie powierzchowne, np. majtek), podglądanie dziecka, fetyszyzm, ekspozowanie ciała dziecka osobom dorosłym w celu zaspokojenia ich własnych pragnień seksualnych;
- akty skupione na fizycznym kontakcie osoby dorosłej z dzieckiem – petting, masturbacja;
- akty stanowiące znamiona gwałtu – stosunek płciowy z dzieckiem;
- w przypadku dwóch ostatnich aktów sprawcami często są rodzice, krewni lub znajomi dziecka³⁶.

Jakie są objawy przemocy seksualnej wobec dzieci w kontekście objawów bezpośrednich i tych oddalonych w czasie? Objawy są trudne do rozróżnienia od skutków innych form przemocy, gdyż przemoc seksualna często występuje wraz z przemocą fizyczną, emocjonalną oraz zaniedbywaniem. Dodatkowo skutki przemocy seksualnej nie są identyczne u wszystkich ofiar. Psychoterapeuci uważają, iż uraz jest mniejszy, jeśli dziecko szybciej ujawni informacje o akcie przemocy wobec niego i spotka się z pozytywną reakcją otoczenia, ze współczuciem, wiarą oraz przekonaniem, że nie ponosi winy za zaistniałą sytuację. W przypadku, kiedy to osoba bliska dokonuje czynu, dochodzi do komplikacji w relacji sprawca – ofiara, przez co uraz jest znacznie trudniejszy do pokonania³⁷.

³⁵ K. Marzec-Holka, *Nie będziesz bił dziecka swego*, Bydgoszcz 1996, s. 30.

³⁶ Tamże, s. 30-31.

³⁷ J. Brągiel, *Zrozumieć dziecko krzywdzone*, dz. cyt., s. 103.

3. Niepełna rodzina systemem niekompletnych wzorców wychowawczych

Rodzice i dziecko to niezbędne i podstawowe elementy potrzebne do istnienia rodziny. Brak któregośkolwiek z tych elementów stanowi zagrożenie, które deformuje zarówno biologiczną, psychologiczną, jak i społeczną wartość tej podstawowej dla człowieka grupy społecznej. Ostatnimi czasy obserwujemy w rodzinach coraz więcej rozbieżności w sferze indywidualnych potrzeb i dążeń, poglądów, upodobań, wzorów postępowania, zaspokajania ambicji oraz aspiracji małżonków. To one bardzo często utrudniają prawidłowe funkcjonowanie rodziny. Niewłaściwe stosunki między małżonkami rodzą konflikty i napięcia, burząc spokój i dobrostan rodziny. Wzajemna niechęć małżonków wobec siebie tworzy nerwową atmosferę i wpływa niekorzystnie na rozwój dziecka. Niepokojącym objawem kryzysu współczesnej rodziny polskiej jest jej nietrwałość. Brak stałości składu osobowego w rodzinie powoduje, że rodzina ta przestaje być rodziną pełną oraz nie daje dzieciom poczucia bezpieczeństwa, powodując zachwianie stabilności środowiska rodzinnego³⁸.

Najczęstszą przyczyną rozbitcia rodziny jest rozwód. W przypadku rozwodu rodziców głównym pokrzywdzonym jest dziecko. Kiedy jego rodzice rozwodzą się, to sąd wyznacza, które z nich ma sprawować opiekę nad potomkiem. W 2013 roku opiekę nad dziećmi sąd przyznał w 60% przypadków matce, natomiast tylko około 5% przypadków dzieci trafiło pod opiekę ojca. W 34% rozwiedzionych małżeństw rodzice wspólnie wychowują dzieci³⁹. Temat samotnego rodzicielstwa został przebadany na wiele sposobów. Badania zawarte w niektórych publikacjach utrzymują, że dorastanie bez wzorca osobowościowego nie niesie negatywnych konsekwencji dla prawidłowego rozwoju człowieka. Jednakże przeważająca część prac przeczy tej tezie.

³⁸ H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2003, s. 7.

³⁹ GUS, *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce, statystyki GUS*, styczeń 2016, www.demografia.stat.gov.pl/bazademografia (dostęp: 13.01.2019).

Rozwód rodziców zawsze prowadzi do drastycznych zmian w funkcjonowaniu rodziny. Najpierw poprzez konflikt małżonków, następnie poprzez życie w rodzinie niepełnej. Obie z tych sytuacji są niezwykle traumatyczne dla dziecka. Kłótnie rodziców to coś, co dzieci przeżywają bardzo emocjonalnie. W ich wyobrażeniu zagraża istnieniu rodziny oraz poczuciu bezpieczeństwa i własnej wartości. Zniknięcie jednego z rodziców z życia dziecka uświadamia mu, iż nie posiada żadnej władzy nad swoim losem, podobnie jak jego rodzice. W przypadku walki o dziecko często dochodzi do sytuacji, w której dziecko musi wybrać między rodzicami, mimo iż często zdaje sobie sprawę z tego, że winę za rozwód ponoszą obydwoje⁴⁰. J. Conway opisuje historię chłopca, który w wyniku rozwodu rodziców i stoczonej przez nich batalii w sądzie odebrał sobie życie. Mimo iż kochał ojca, to chciał pozostać z matką. J. Conway przedstawia również wyniki ankiet przeprowadzonych w grupie dorosłych dzieci rozwodników w różnym wieku. Badania dotyczyły ewentualnych skutków rozwodu rodziców w życiu społecznym i emocjonalnym. Oto kilka przykładów:

- 58% stale poszukuje akceptacji;
- 53% zbyt surowo się ocenia;
- 50% czuje, że ich rozwój został zahamowany;
- 45% ciągle zastanawia się, czym jest normalna rodzina;
- 40% wciąż ma problemy w kontaktach z innymi ludźmi⁴¹.

Ludzie pochodzący z rodzin rozbitych utracili wiele, nie tylko bliskość obydwójga rodziców. Skutki decyzji rodziców wpływają na ich całe życie. Dzieci dotknięte taką tragedią, tracą:

- wzorce postaw rodzicielskich;
- możliwość pełnej samorealizacji w przyszłości;
- zdolność kochania, doceniania innych i życia w zgodzie z samym sobą;

⁴⁰ J. Brągiel, *Skutki rozwodu rodziców – z perspektywy dorosłego życia*, w: „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. 11 (1999), s. 175.

⁴¹ J. Conway, *Dorośle dzieci...*, dz. cyt., s. 35-38.

- zdolność do utrzymywania intymnych bądź bliskich kontaktów z innymi oraz ufania im⁴².

Dzieci dorastające w rozbitej rodzinie szybciej dorastają. Samotni rodzice wymagają od nich bardziej dojrzałego zachowania niż rodzice w rodzinach pełnych⁴³. Często to właśnie dzieci przejmują część obowiązków domowych, żeby ich rodzic „mógł mieć własne życie [...] i mieć czas na spotkania z mężczyznami”⁴⁴ bądź kobietami. Mimo tych wszystkich negatywnych przykładów są też rodziny, które mimo rozvodu starają się zapewnić swoim dzieciom dobry start w dorosłe życie i być przy nich, kiedy ich potrzebują. Nie każda rodzina rozbita musi być dysfunkcyjna. To zależy od chęci i możliwości radzenia sobie z zaistniałą sytuacją.

* * *

Przemoc wobec dzieci w rodzinie i w innych środowiskach wychowawczych jest ciągle poważnym problemem społecznym. Badanie *Ogólnopolska diagnoza problemu przemocy wobec dzieci*⁴⁵ dało wgląd w to, jak często ofiarami takiej przemocy padają obecnie w Polsce dzieci w wieku 11–17 lat. Ponad jedna piąta dzieci doświadczyła w swoim życiu przemocy fizycznej i psychicznej ze strony znajomych dorosłych głównie rodziców i opiekunów. Co ósme dziecko było świadkiem fizycznej przemocy między rodzicami, a 6% doświadczyło przynajmniej jednej formy poważnego zaniedbania. Skala wiktymizacji dzieci i młodzieży w polskiej rodzinie jest duża. Wydaje się, że szczególnie wysokie wyniki Polska „osiągnęła” w obszarze przemocy fizycznej wobec dzieci, odsetek jej ofiar jest w Polsce ponad trzykrotnie wyższy niż np. w Wielkiej Brytanii. Ważne jest także spojrzenie na wzajemne zależności różnych kategorii wiktymizacji. Są one ze

⁴² Tamże, s. 39.

⁴³ J. Brągiel, *Skutki rozvodu rodziców z perspektywy dorosłego życia*, dz. cyt., s. 177.

⁴⁴ J. Conway, *Doroste dzieci...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁴⁵ S. Wójcik, *Przemoc w rodzinie, zaniedbanie, wiktymizacja pośrednia. Wyniki Ogólnopolskiej diagnozy problemu przemocy wobec dzieci*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 12 (3)2013, 40-62.

sobą silnie powiązane. Dzieci, które doświadczają zaniedbania, są jednocześnie ofiarami i świadkami przemocy. Te, które były świadkami przemocy, w większości są także jej ofiarami. Widać wyraźnie, że w wielu polskich rodzinach dzieci narażone są na wiele form krzywdzenia jednocześnie, co stanowi wielkie wyzwanie dla wszystkich próbujących poprawić sytuację w tym obszarze⁴⁶.

Doświadczanie przemocy ze strony najbliższych ludzi, przede wszystkim własnych rodziców, zawsze jest dla dziecka traumą. Pozytywnym znakiem naszych czasów jest fakt, że coraz częściej ten rodzaj przemocy jest napiętnowany przez społeczeństwo. Problematyka przemocy w rodzinie jest dość złożona głównie ze względu na różnorakie przyczyny i skutki, które wywołuje. Szkody psychiczne, jakie wywołuje znęcanie się nad dziećmi, często są nie do naprawienia lub wymagają pomocy specjalistycznej. Niniejszy artykuł jest kolejną „cegiełką” mającą uświadomić czytelnikowi (może po raz kolejny) wagę problemu, jakim jest zjawisko przemocy względem dzieci.

Streszczenie

Problem przemocy w rodzinie jest tematem ciągle aktualnym. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym problem ten nie zniknął. Czasami można odnieść wrażenie, że kryzys rodziny, z którym mamy obecnie do czynienia, w pewien sposób implikuje przemoc wśród najbliższych sobie osób.

Przemoc w rodzinie i jej skutki są poważnym problemem psychologicznym i społecznym, który stanowi wyzwanie naszych czasów. Niniejszy artykuł ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi formy przemocy, których doświadczać może dziecko w rodzinie. Autor podejmuje także próbę naszkicowania związku wspomnianej przemocy i anomalii w rodzinie pochodzenia z negatywnymi skutkami w życiu młodego człowieka.

⁴⁶ D. Iwaniec, J. Szmagałski, *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjonalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, dz. cyt., s. 165.

Summary

Despite the enormous civilizational progress, the problem of domestic violence has not been solved and is still present in a number of families. Sometimes we may get the impression that the family crisis we are currently dealing with, in some way, implies violence among family members.

Domestic violence and its consequences are a serious psychological and social problem that is a challenge of our time. This article aims to discuss the forms of violence a child may experience in the family. The author also attempts to describe the relationship between domestic violence and deviations in the family of origin with negative effects in the life of a young person.

Słowa kluczowe: przemoc w rodzinie, rodzina, trauma, dziecko, przemoc psychiczna, emocjonalna krzywda, alkohol w rodzinie

Keywords: domestic violence, family, trauma, child, psychological violence, emotional harm, alcohol in the family

Bibliografia

- Badura-Madej W., Dobrzyńska-Masterhazy A., *Przemoc w rodzinie*, Kraków 2000.
- Beisert M., Izdebska A., *Wykorzystanie seksualne dzieci*, „Dziecko Krzywdzone”, 2 (39)2012, s. 48-66.
- Bradshaw J., *Zrozumieć rodzinę. Rewelacyjna droga odnalezienia samego siebie*, Warszawa 1998.
- Bągiel J., *Skutki rozvodu rodziców – z perspektywy dorosłego życia*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. 11 (1999), s. 175-182.
- Bągiel J., *Zaniedbanie dziecka w rodzinie*, „Roczniki Socjologii Rodziny” t. 10 (1998), s. 277-278.
- Bągiel J., *Zrozumieć dziecko skrzywdzone*, Opole 1996.
- Carson R.C., Butcher J. N., Mineka S., *Psychologia zaburzeń*, Gdańsk 2003.
- Conway J., *Dorosłe dzieci rozwiedzionych rodziców*, Warszawa 1997.
- Cudak H., *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” nr 1 (2)/2011, s.7-14.
- Cudak H., *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2003.
- Dymek M., *Patologie zachowań społecznych*, Radom 2000.
- Fontana V., *Somewhere a Child is Crying*, New York 1976.
- Forward S., Buck C., *Toksyczni Rodzice. Jak się uwolnić od bolesnej spuścizny i rozpocząć nowe życie*, Warszawa 2011.

- Grochocińska R., *Przemoc wobec dziecka w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym*, Gdańsk 1999.
- GUS, *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce, statystyki GUS*, styczeń 2016, www.demografia.stat.gov.pl/bazademografia (dostęp: 13.01.2019).
- Herman J.L., *Przemoc, uraz psychiczny i powrót do stanu równowagi*, Gdańsk 2007.
- Juczyński Z., Ogińska-Bulik N., *Pomiar zaburzeń po stresie traumatycznym – polska wersja Zrewidowanej Skali Wpływu Zdarzeń*, „Psychiatria”, t. 6, nr 1, 2009, s. 15-25.
- Iwaniec D., Szmagałski J., *Zaburzenia rozwojowe dzieci krzywdzonych emocjonalnie. Rozpoznanie i interwencja psychospołeczna w doświadczeniach brytyjskich i polskich*, Warszawa 2002.
- Jarosz E., *Zjawisko przemocy wobec dzieci jako problem społeczny*, w: *Chowanna*, t. 2, Katowice 1995, s. 15-24.
- Kawula S., *Rodzina o skumulowanych czynnikach patogennych*, w: red. S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 1998, s. 137-174.
- Kołodziej B., *Patologia życia rodzinnego i jej konsekwencje dla wzrostu i wychowania dziecka*, w: „Nauczyciel i Szkoła”, 3-4 (2003), s. 81-106.
- Kwitok A., *Przemoc w rodzinie jako źródło zachowań agresywnych młodzieży*, Katowice 2007.
- Marzec-Holka K., *Nie będziesz bił dziecka swego*, Bydgoszcz 1996.
- Ogińska-Bulik N., Juczyński Z., *Rozwój potraumatyczny – charakterystyka i pomiar*, „Psychiatria”, t. 7, nr 4, 2010, s. 129-142.
- Ogińska-Bulik N., *Pozytywne skutki doświadczeń traumatycznych, czyli kiedy łzy zamieniają się w perły*, Warszawa 2013.
- Polansky N., Hally C., Polansky N.A., *Profile of Neglect: A Survey of the State of Knowledge of Child Neglect*, Washington 1975.
- Pospiszyl I., *Przemoc w rodzinie*, Warszawa 1994.
- Rode D., *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*, Katowice 2010.
- Sztander W., *Poza kontrolą*, Warszawa 1993.
- Szymańczak J., *Przemoc w rodzinie. Zarys problematyki. Raport nr 181*, Warszawa 2000.
- Tarnowski J., *Kara cielesna w świetle Biblii*, w: red. J. Bińczycka, *Bici biją*, Warszawa 2001.

Wójcik S., *Przemoc w rodzinie, zaniedbanie, wiktyimizacja pośrednia. Wyniki Ogólnopolskiej diagnozy problemu przemocy wobec dzieci*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 12 (3) 2013, s. 40-62.

Biogram

Błażej Szostek – dr pastoralista, psycholog, psychoterapeuta; studia specjalistyczne ukończył na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, otrzymując tytuł magistra psychologii (2009) oraz stopień doktora teologii (2011); od 2011 roku zatrudniony na UKSW na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych; autor monografii *Depresję można wyleczyć. Kościół wobec zaburzeń depresyjnych* (2013); absolwent 4-letniego szkolenia rekomendowanego przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne w zakresie psychoterapii w Ośrodku Psychoterapii i Psychoedukacji Intra w Warszawie; prowadzi psychoterapię indywidualną i terapię par w nurcie humanistycznym; sekretarz redakcji pisma naukowego „Warszawskie Studia Pastoralne”. E-mail: blazejszostek@gmail.com.

MAGDALENA ŚWITALSKA

**WIZERUNEK ŚWIĘTEGO FRANCISZKA JAKO PATRONA
EKOLOGÓW NA PODSTWIE DZIECIĘCYCH PRAC
PLASTYCZNYCH I LITERACKICH**

*The image of Saint Francis as a patron of environmentalists based on
children's artistic and literary works.*

Celem podjętego tematu jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o (poziom) proces percepcji przez dzieci w wieku szkolnym informacji dotyczącej osoby i działalności Świętego Franciszka z Asyżu, zawartych w źródłach teologicznych. W związku z tym poddano analizie merytorycznej treść ukazaną w 97 pracach plastycznych, które powstały w ramach konkursu plastycznego i literackiego, zorganizowanego przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie we współpracy z Regionalną Dyrekcją Lasów Państwowych w Olsztynie i Kuratorem Oświaty. Konkurs, który przeprowadzono w okresie od 1 września 2019 r. do 15 stycznia 2020 r., nosił tytuł *Powietrze = dobro wspólne. Inspirowane encykliką Laudato si' z okazji 40. rocznicy ogłoszenia przez św. Jana Pawła II św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów*. Konkursowi towarzyszyły warsztaty ekologiczne, skierowane do dzieci klas I-III w Zespole Placówek Specjalnych w Olsztynie, działającym przy Wojewódzkim Specjalistycznym Szpitalu Dziecięcym oraz warsztaty i konferencja dla nauczycieli zorganizowane przez Wojewódzki Urząd Marszałkowski w Olsztynie. Relacja fotograficzna z opisanych wydarzeń i album prac dziecięcych dostępna jest online¹. Kwestia podstawowa zawarta

¹ *Prace konkursowe „Powietrze = dobro wspólne”, w: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie – Wydział Teologii [online], www.uwm.edu.pl/wt/fotogaleria/*

jest w pytaniu o to, jak dzieci postrzegają św. Franciszka jako patrona ekologów oraz jak wizualizują jego przesłanie włączone w treści edukacyjne o tematyce ekologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem problemu zanieczyszczenia powietrza.

Cel związany z analizą prac dziecięcych włącza się w proces badań hagiologicznych, prowadzonych na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie². Opracowanie kwestii franciszkowo-ekologicznej w źródłach, którymi są prace dziecięce, stanowi przyczynek do poszerzenia dotychczas eksplorowanych baz danych w badaniach nad świętymi i ich wpływem na ludzkie postawy społeczne i moralne. Realizacja zamierzonego celu jest realizowana poprzez: 1) Opis procesu przeprowadzonego konkursu i warsztatów oraz powstania bazy danych obejmującej prace dziecięce. 2) Wskazanie aspektów franciszkowo-ekologicznych zawartych w pracach, wyłonionych według kryterium ujętego w kwestii głównej. 3) Przedstawienie wizerunku Świętego Franciszka jako patrona ekologów w dziecięcych pracach.

1. Opis procesu przeprowadzonego konkursu i warsztatów oraz powstania bazy danych obejmującej prace

Papież Franciszek przypomina, iż: „wszelka przemiana wymaga motywacji oraz procesu edukacyjnego”³. Dlatego też jednym z motywów przewodnich podejmowanych działań jest budzenie chrześcijańskiej świadomości ekologii integralnej wśród dzieci, młodzieży i dorosłych⁴. Koreluje to nie tylko z edukacją ekologiczną, ale także stanowi

prace-konkursowe-powietrze-dobro-wspolne (dostęp:14.02.2020) [dalej: pp – praca plastyczna, pps – praca pisemna]; *Zespół Placówek Specjalnych*, w: *Facebook @szkolaszpitalna* (post:18.02.2020 godz. 14.04).

² *Seminaria hagiologiczne/Hagiological seminars*, w: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* [online], www.uwm.edu.pl/ztdif/index.php/seminaria-hagiologiczne, (dostęp:12.02.2020); K. Parzych-Blakiewicz, *Warmińska hagiologia* (2010-2019), „*Studia Elbląskie*” t. XX(2019), s. 285-300.

³ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan 2015, 15 [dalej LS].

⁴ A. Zellma, *Edukacja ekologiczna katechizowanej młodzieży w kontekście zmian programowych szkolnego nauczania religii*, „*Studia Elbląskie*” 5(2003), s. 255-267;

ważny element w integralnym wychowaniu⁵. Dzieci w przyszłości będą naprawiać szkody „wyrządzone naturze”. One też świadomie będą organizować i ingerować w działania mające utrzymać i ochraniać świat przed zanieczyszczeniem, użyciem i zużyciem, cierpieniem, zatruciem, degradacją⁶. Dorosłych natomiast papież Franciszek, słowami Patriarchy Bartłomieja, „zachęca do poszukiwania rozwiązań nie tylko w technice, ale także w przemianie duchowej (...) i akceptowaniu świata jako sakramentu komunii, jako sposobu współodczuwania z Bogiem i bliźnim w skali globalnej”⁷.

W przeddzień 40. rocznicy ogłoszenia św. Franciszka w 1989 r. patronem ekologów przez papieża Jana Pawła II w Zespole Placówek Specjalnych w Olsztynie przeprowadzono zajęcia dydaktyczno-plastyczne dla dzieci z klas I-III szkoły podstawowej pt. *Święty Franciszek patronem ekologów*. Celem ogólnym było: pobudzenie wrażliwości ekologicznej, poszerzenie wiedzy na temat ekologii, zdobycie wiedzy o św. Franciszku z Asyżu, poznanie nauczania papieża Franciszka na temat ekologii w encyklice *Laudato si'*. Metody i forma zajęć dostosowana była do potrzeb psychofizycznych dzieci przebywających w szpitalu. Po krótkim przywitaniu i wprowadzeniu uczestników zajęć dzieci obejrzały pięciominutowy animowany film o św. Franciszku z Asyżu⁸. Po projekcji o. Grzegorz Gutek – franciszkanin przeprowadził pogadankę na temat franciszkańskiej duchowości i posługi w świecie. Omówił motywy bezwarunkowej miłości św. Franciszka do stworzeń, które wypływały z wiary, nauczania Pisma Świętego, miłości do ludzi, szacunku i troski o naturę. W myśl nauczania ency-

tenże, *Korelacja nauki religii z biologią na podstawie nowych założeń programowych*, w: red. A. Kiciński, *Korelacja nauki religii katolickiej z edukacją szkolną*, Lublin 2011, s. 81-99.

⁵ A. Zellma, *Wychowanie ekologiczne i prozdrowotne w szkole podstawowej*, w: red. J. Stala, *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym, cz. I, Wychowanie ogólne*, Tarnów 2006, s. 111-148.

⁶ LS 7, 8.

⁷ LS 9.

⁸ Święty Franciszek z Asyżu patron ekologów, w: *Promyczek NS* [online], www.youtube.com/watch?v=rDWjqBONJic (dostęp: 12.06.2012).

kliki *Laudato si'* o. Grzegorz podkreślał słowami papieża Franciszka, iż św. Franciszek: „wszystkie stworzenia, choćby najmniejsze nazywał braćmi lub siostrami, ponieważ wiedział, że razem z nim pochodzą z tego jednego Źródła. (...) Kochał i był kochany ze względu na swoją radość, wielkoduszność, poświęcenie oraz otwarte serce na całe istnienie”⁹.

Kolejnym punktem spotkania było wysłuchanie fragmentu książki *Kwiatki świętego Franciszka*¹⁰. Po przeczytaniu historii, dzieci, szczególnie te młodsze, prosiły zaproszonego franciszkanina o kilka innych równie ciekawych historii z życia św. Franciszka. Wywołało to we wszystkich uczestnikach chęć podzielenia się własnymi lub zasłyszczonymi historiami o ludziach ratujących zwierzęta, o pomagających zwierzętom leśnym lub domowym, o akcjach „sprzątania” świata, w których dzieci brały udział. Rozmowy z młodymi i świadomymi „ekologami” wprowadziły do kolejnego punktu naszego spotkania, którym była pogadanka na temat bycia „eco” na co dzień. Dzieci oglądały i komentowały wyświetlane na tablicy multimedialnej zdjęcia, przedstawiające skutki katastrof ekologicznych, zaśmiecone oceany, zniszczone, wycięte lasy, skutki zanieczyszczeń środowiska przyrodniczego i zanieczyszczeń powietrza. Pokłosiem wspólnych rozmów było uzupełnienie *Kodeksu młodego ekologa*¹¹. Na zakończenie spotkania dzieci wykonały „ekologiczną” figurkę św. Franciszka, którą mogły zabrać ze sobą na oddziały szpitalne i do domów. Zaangażowanie we własnoręczne wykonanie figurki z materiałów wtórnych ukazały dzieciom ich własne, realne możliwości (nawet te najmniejsze) w byciu i stawianiu się odpowiedzialnym za środowisko. Celem podejmowanych tematów była zmiana przyzwyczajeń w codziennym funkcjonowaniu i nabywanie ekologicznych nawyków, takich jak: segregacja śmieci, troska o zdrowie własne i innych, używanie toreb wielorazowego użytku, właściwe zachowanie

⁹ LS 10, 11.

¹⁰ *Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu, O najświętszym cudzie, jaki uczyni święty Franciszek, nawracając okrutnego wilk z Gubbio*, Wrocław 2017, s. 65.

¹¹ J. Liszewska, *A kto to? Biedronka*, Warszawa 2007, s. 2.

się w lesie, parku, nad wodą. Umiejętność właściwego reagowania na potencjalne zagrożenia (np. tłący się ogień w lesie, znalezienie rannego zwierzęcia). Pobudziło to jednocześnie w dzieciach świadomość, iż ekologia i szeroko rozumiana troska o środowisko, zdrowie i życie swoje i innych stworzeń nie jest tylko wiedzą wypływającą z troski rodziców, lekarzy, nauczycieli. Nie pochodzi tylko z podręczników szkolnych, dzieł naukowych czy przekazów medialnych. Troska o dobro całego stworzonego świata pochodzi także (dla chrześcijanina jest jej źródłem) z Ewangelii i nauczania Kościoła¹². Po zakończonych zajęciach młodzi uczestnicy własnymi słowami wyjaśniali pojęcie „ekologia”, „ekologiczny”, „eko” oraz podawali przykłady działań ekologicznych w ich życiu codziennym. Dzieci potrafiły także wymienić najważniejsze wydarzenia z życia św. Franciszka. Konkretnie i precyzyjnie wskazywali potrzebę, słuszość i troskę w nauczaniu papieża Franciszka do dbania o nasz „wspólny dom” – Ziemię¹³. Dla chrześcijanina troska ta ma wpływać z nauczania Ewangelii i wiary. Słowa Pisma Świętego mają wpływać na nasze przekonania, postawy i czyny. „To, czego uczy nas Ewangelia, ma wpływ na nasz sposób myślenia, odczuwania i życia”¹⁴. Troska o „nasz dom”, jak podkreśla papież Franciszek, nie ma być mową o ideach, które przeobrażają się w ideologie, lecz ma to być motywacja wpływająca z duchowości, z „ekologicznego nawrócenia”¹⁵. Tylko taka będzie mogła utrzymać naszą pasję i zaangażowanie na rzecz troski o świat dla przyszłych pokoleń.

W dniu 8 października 2019 roku we współpracy Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Kuratora Oświaty i Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych w Olsztynie odbyły się warsztaty dla nauczycieli pt. *Las-Fabryka doskonała. Inspiracje encykliką Laudato si'* Zajęcia poprowadziły: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM Urszula Dyl-Nadolna z zespołem

¹² LS 14.

¹³ LS 13.

¹⁴ LS 216.

¹⁵ LS 216.

(Lasy Państwowe). W programie znalazł się wykład pt. „Idee przewodnie encyklik *Laudato si'* oraz ćwiczenia na temat: „Czym jest las?”, badania śladu ekologicznego, odpowiedzialności konsumenckiej oraz zasady „6xR”¹⁶.

Od 1 września 2019 r. do 15 grudnia 2019 r. trwał ogłoszony przez wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego konkurs pt. *Powietrze = dobro wspólne. Inspirowane encykliką Laudato si' z okazji 40. rocznicy ogłoszenia przez św. Jana Pawła II św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów*. Spłynęło 100 prac (w tym cztery literackie) z 8 szkół w województwie Warmińsko-Mazurskim i Podkarpaccim. Jedna praca plastyczna wykonana przez ucznia klasa III ze Szkoły Podstawowej im. 11 Listopada w Rusi z Filią w Bartągu. 43 prace plastyczne wykonali uczniowie z klas II-VII ze Szkoły Podstawowej im. Jana Pawła II w Zespole Przedszkolno-Szkolnym w Tyrowie. Trzy prace literackie napisane przez uczennice klas VII ze Szkoły Podstawowej im. Mjr. Henryka Dobrzańskiego „Hubala” z Gałdowa. Jedna praca literacka uczennicy klasy VI ze Szkoły Podstawowej im. Prof. Romana Kobendy w Łynie. Trzydzieści dwie prace wykonane przez uczniów klas II-VII ze Szkoły Podstawowej nr 1 w Kętrzynie. Siedemnaście prac, których autorami byli uczniowie klas I-VII z Zespołu Szkolno-Przedszkolnego Szkoły Podstawowej nr 4 im. Jana Pawła II w Lidzbarku Warmińskim, a także po jednej pracy plastycznej z klas VII, wykonanych przez uczniów ze Szkoły Podstawowej nr 2 w Biskupcu i Szkoły Podstawowej w Falejówce.

W dniu 8 stycznia 2020 r. odbyło się zebranie komisji oceniającej prace konkursowe dzieci i młodzieży. W składzie komisji zasiadali: Małgorzata Hochleitner, Urszula Dyl-Nadolna, Magdalena Świtalska, ks. Paweł Rabczyński, Ewelina M. Mączka. W kategorii I – przedszkola oraz klasy I-II szkoły podstawowej: praca plastyczna, przyznano: trzy pierwsze miejsca, jedno drugie, dwa trzecie miejsca

¹⁶ *Warsztaty dla nauczycieli – Las-Fabryka doskonała. Inspiracje encykliką Laudato si'*, w: *Kuratorium Oświaty w Olsztynie* [online], www.ko.olsztyn.pl/2019/10/01/warsztaty-dla-nauczycieli-las-fabryka-doskonala-inspiracje-encyklika-laudato-si (dostęp: 14.02.2020).

i trzy wyróżnienia. W kategorii II – szkoły podstawowe klas IV-VI: praca plastyczna, przyznano: trzy pierwsze miejsca, jedno drugie, trzy trzecie miejsca i trzy wyróżnienia. W kategorii – szkoły podstawowe klasy IV-VII: praca literacka, przyznano: jedno pierwsze miejsce i trzy drugie miejsca¹⁷.

2. Aspekt franciszkańsko-ekologiczny

Sztuka dziecięca jest swego rodzaju objawieniem duchowego bogactwa osoby ludzkiej. Troszcząc się o rozwój duchowy dziecka, nie należy konfrontować jego rysunku z własnymi – dorosłych – postawami, przekonaniami i przeżyciami estetycznymi¹⁸. „Zewnętrzny świat wciąż żyje wokół malującego dziecka, którego kontakty są o wiele głębsze i ściślejsze, niż wydaje się to przelotnemu spojrzeniu na obiekt, do zauważenia którego chce ono zmusić lub zachęcić dorosłych”¹⁹.

Prace przesłane na konkurs są wizualizacją dziecięcego odbioru, spostrzegania świata, Świętego Franciszka, edukacji przyrodniczo-ekologicznej przedstawionej i kształtowanej przez dorosłych. W kategorii I – przedszkola oraz klasy I-III szkoły podstawowej w większości przeważają prace wykonane następującymi technikami: rysowanie kredkami, pastelami suchymi, malowane farbami wodnymi, wydrapywanki. Prace są wykonane estetycznie, wypełnione szczegółami, wielobarwną kolorystyką. Przedstawiały konfrontację czterech aspektów swojego samodoświadczenia – odgraniczenia (ja i nie ja), światem wewnętrznym (dobro-zło, prawa-lewa, góra-dół, wyrazy życia), ekspansją (odkrywanie świata, orientacja w przestrzeni, ruch), strukturą (zabawa nowymi elementami, konstrukcje)²⁰. W pracach wybija wyrazistość przedstawianych przedmiotów. Występuje także antropomorfizacja, perspektywa symultaniczna i opowiadanie. Prace

¹⁷ Wyniki konkursu Powietrze=dobro wspólne, w: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie – Wydział Teologii [online], dostęp: www.uwm.edu.pl/wt/aktualnosci/wyniki-konkursu-powietrze-dobro-wspolne (dostęp: 14.02.2020).

¹⁸ R. Fleck-Bangert, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2002, s. 20-21.

¹⁹ Tamże, s. 21.

²⁰ *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne.*

przedstawiają piękno stworzonego świata²¹. Dziecięce dzieła ujawniają porządek natury, harmonię, przestrzeń, integrację, naturalny rozwój w czystym i uporządkowanym świecie²². Niezaprzeczalnie tematem przewodnim prac, w kategorii I, jest hymn św. Franciszka z Asyżu, wychwalający Boga we wszystkich stworzeniach²³. Rysunki przedstawiają fragmenty natury, środowiska naszej planety (las, łąka, plac zabaw), w którym – jako niczym niezanieczyszczonym środowisku – współegzystują wszystkie stworzenia Boże: dzieci beztroško bawiące się, spacerujące w lesie, po łące. Zwierzęta swobodnie żyjące w naturalnym środowisku oraz wielobarwne, bujne rośliny, które wzbogacają, ubarwiają i ochraniają świat. Niektóre rysunki ukazują tylko jedno stworzone przez Boga dzieło: słońce, księżyc, niebo. Ilustracje skłaniają do odśpiewania hymnu św. Franciszka znanego jako *Pieśń Słoneczna* lub *Pochwała Stworzenia*: „Najwyższy, wszechmocny, dobry Panie! (...) Pochwalony bądź (...) ze wszystkimi Twymi stworzeniami, szczególnie z panem bratem słońcem, (...) przez siostry nasze gwiazdy i księżyc (...) przez brata wiatr i przez powietrze, i chmury”²⁴. Uwagę przykuwa rysunek, na którym świat, dzięki nieustającej Bożej opatrności i dobroci „obsypywany” jest bożą miłością (serduszka wysypujące się z rąk Boga). Sam Bóg, niczym wyjęty ze sklepienia Kaplicy Sykstyńskiej, starzec stwarzający niebo i ziemię. Siedzący na obłoku, zadowolony nie tylko ze swojego dzieła – świata, lecz także ze św. Franciszka, wiernego naśladowcy Jego syna, Jezusa Chrystusa. Bóg Ojciec – Stworzyciel, podtrzymuje jednocześnie rozpalone przez św. Franciszka ognisko (symbol: ciepła, światła, bezpieczeństwa, oczyszczenia). Udzielając przez to swojego błogosławieństwa św. Franciszkowi i wszystkim jego naśladowcom²⁵. Ze wszystkich prac wybija: „uniwersalizm braterski” i autentyczność.

²¹ Tamże, pp 1,22; pp 1,45; pp 2,12; pp 2,21.

²² Tamże, pp 3,17; pp 3,18.

²³ Hymn ten jest motywem przewodnim encykliki *Laudato si'*, por. LS 87.

²⁴ Św. Franciszek z Asyżu, *Pieśń Słoneczna* albo *Pochwała stworzeń*, w: *Francesco. Wirtualny Czasopis Franciszkański* [online], www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_psl.html (dostęp: 10.06.2019); Por. pp 1,44; pp 2,29; pp 2,27; pp 4,5; pp 1,25.

²⁵ *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 3,15.

Uniwersalizm braterski, który, jak wskazuje papież Franciszek, polega na: „przewyciężaniu modelu dominacji i zarządzania. Święty Franciszek przyjmuje w relacjach ze stworzeniem model pokrewieństwa. Wszystkie stworzenia uznaje za swoje siostry, część siebie i dlatego czuje się za nie głęboko odpowiedzialny i od nich zależny”²⁶. Dziecięca autentyczność natomiast wyraża się w postrzeganiu świata jako miejsca bezpiecznego, naturalnie dobrego, gdzie jest „radość i wesele na zawsze z tego, co Bóg stworzył” (Iz 65, 18). Dziecięca wizja św. Franciszka ukazuje tego, „który ani nie dominuje nad stworzeniami, ani nie pozwala, aby stały się niewolnikami. To Bóg jest jego jedynym Panem; wszystko inne jest wyrazem Boskiej miłości i powinno być mu podporządkowane. (...) Mówiąc o stworzeniach, zawsze odnosi się do swego Stwórcy i zaprasza je, aby przyłączyły się do niego w jednej pieśni uwielbienia”²⁷.

Autorzy prac w drugiej kategorii wiekowej wykazali się większą (wraz z wiekiem i poziomem edukacyjnym) znajomością technik plastycznych. Prace były malowane farbami plakatowymi, wodnymi, rysowane kredkami, pastelami suchymi, wyklejane, lepione z masy solnej, gliny, odbijane wypukłościami, sypane przyprawami i ziarnami. Pracochłonne wykonane kolaże i prace przestrzenne, które wzbogacone były: zagadkami, rebusami, krzyżówkami, ciekawostkami. Kolorystyka wielobarwna adekwatnie do tematu przekazywała emocje autorów, które emanowały na odbiorców.

W części prac dominuje dualizm i kontrast, który przeciwstawia w sobie dwa światy, co jest świadectwem większej wiedzy i świadomości ekologicznej oraz konsekwencji zanieczyszczenia planety²⁸. Pierwszy świat jest: naturalny, czysty, pełen harmonii, ładu i zgody żyjących w nim stworzeń (ludzi, zwierząt, roślin). Świat pełen radości, zadowolenia, swobody życia, niczym niezatrutego środowiska i powietrza. Drugi świat zanieczyszczony spalinami, nawozami,

²⁶ M. Carbajo Núñez, *Siostra matka ziemia. Franciszkańskie korzenie Laudato si'*, tłum. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2019, s. 80.

²⁷ Tamże, s. 61.

²⁸ *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 2,10, pp 2,11.

przemysłem, śmieciami²⁹. Szaro-czarnym od zanieczyszczeń powietrzem, które zostaje nawet w dziecięcej wyobraźni odizolowane i zamknięte w „więzieniu”. Ta metafora odizolowanego „zła” ukazuje potrzebę czystego powietrza, bo tylko tam, gdzie jest czyste powietrze, ludzie są zdrowsi i szczęśliwsi. Ilustracje ukazują ludzi, którzy szanują wspólną przestrzeń, którzy rozwijają poczucie przynależności, zakorzenienia, poczucia wspólnoty i braterstwa³⁰. Ten uporządkowany (z czystym powietrzem) świat przeciwstawiają (drastycznie i prawdziwie) z wizją świata zniszczonego i zanieczyszczonego. Autorzy ukazują katastrofalne skutki zniszczonej planety. Pokazują ludzi egzystujących w zanieczyszczonym i zniszczonym środowisku, oddychających przez maski tlenowe. Brak w namalowanych pejzażach roślinności, zwierząt, czystej wody. Szaro-czarne i brunatne barwy na ilustracjach jednoznacznie oddają świadomość ekologiczną. Autorzy wskazują na konieczność zmian ludzkiego postępowania, nadmiernej produkcji i konsumpcji. Uświadomionym źródłem zanieczyszczeń, wyrządzających szkody odczuwane przez wszystkich, spowodowane są: transportem, spalinami przemysłowymi, zakwaszaniem gleby chemikaliami³¹. Ilustracje i prace pisemne są jednocześnie swoistym manifestem młodych ludzi o powstrzymanie tak destrukcyjnych działań. Kolektywnie, po bratersku razem z papieżem Franciszkiem proszą o powstrzymanie globalnego ocieplenia i wyeliminowania lub zmniejszenia przyczyn wynikających z ludzkiej działalności³². Wołają o: „Czyste powietrze to życie lepsze”. „Dbaj o powietrze, by Ziemi nie zagrażał smog”. „Czyste powietrze!”³³.

W pracach ukazane są także wskazówki, jak powstrzymać destrukcję Ziemi. Jak zmniejszać zanieczyszczenia wody, gleby i powietrza, proponując odnawialne źródła energii, takie jak: wiatraki czy energia

²⁹ Tamże, pp 2,12; pp 4,23.

³⁰ LS 151; *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 4,3.

³¹ LS 20; *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 6,61, pp 6,68, pp 6,74, pps 98-10.

³² LS 23.

³³ *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 7,80, pp 7,81.

słoneczna³⁴. Odczytać można także wezwania do wzajemnego międzyludzkiego szacunku. W „uniwersalnym braterstwie” człowiek nie tylko ma czuć się bratem wszystkich stworzeń, lecz nade wszystko wzorem św. Franciszka ma być bratem wszystkich ludzi. W spotkaniu z drugim człowiekiem ma wyrażać „radość (...) bez żadnych ograniczeń i uprzedzeń”³⁵.

3. Przedstawienie wizerunku Świętego Franciszka jako patrona ekologów w dziecięcych pracach

Na ilustracjach św. Franciszek pojawia się jako ten, który w sposób radosny, niczym nieskrępowany żyje w zgodzie ze wszystkimi stworzeniami. Ta rysowana przez dzieci postać ukazana jest w brązowym habicie i z rozłożonymi w geście pochwalnym lub zapraszającym rękami³⁶. Nie odbiega od wizerunku Świętego w ikonografii. Święty Franciszek przedstawiany jest z tonsurą, w brązowym habicie z kapturem, przepasany białym sznurem. Na wielu wizerunkach trzyma w ręku krucyfiks, a u jego stóp znajduje się czaszka – symbole pokuty i umartwienia. Artyści niejednokrotnie ukazują go ze stygmatami, które otrzymał: przebitym bokiem, rękami i stopami. Współcześni artyści często przedstawiają św. Franciszka w otoczeniu zwierząt³⁷. Tak też w pracach dzieci wizerunek Świętego nie odbiega od dzieł artystów. Jest przedstawiany w geście otwartości i chęci zjednoczenia z całym stworzeniem (wyciągnięte i uniesione ramiona, symbol otwartości, dziękczynienia i modlitwy, w towarzystwie zwierząt)³⁸.

W pracach dzieci młodszych św. Franciszek przyciąga uwagę swoją radością i autentycznością, która wypływa z życia w harmonii z Bogiem, naturą i samym sobą³⁹. Święty Franciszek, jak pisze papież

³⁴ Tamże, pp 6,53, pp7,28.

³⁵ M. Carbajo Núñez, *Siostra matka ziemia...*, s. 69.

³⁶ *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 3,14, pp 1,48, pp 3,15.

³⁷ Święty Franciszek, w: *Parafia Rzymskokatolicka pw. Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie* [online], www.zamosc.franciszkanie.pl/rewitalizacja/78-kategoria-glowna/101-swiety-franciszek (dostęp:11.02.2020).

³⁸ LS 11; *Wyniki konkursu Powietrze = dobro wspólne*, pp 3,15.

³⁹ LS 10, 11.

Franciszek, „wykracza poza język nauk ścisłych czy biologii i łączy z istotą tego co ludzkie”⁴⁰. Jest człowiekiem bezgranicznie zakochanym w Bogu i jego stworzeniach. To „średniowieczny inspirator”, nieustannie tłąca się „iskra”, która dociera do świata w XXI wieku. W dziecięcych ilustracjach myśl papieża Franciszka jest ilustracją, czystą i szczerą prezentacją papieskiej lekcji. Biedaczyna z Asyżu przypomina całym sobą współczesnemu człowiekowi o postawie wdzięczności wobec Boga. Obowiązku, dbałości i troski o wszystko, co istnieje. By ludzie: „ożywiali swoją pobożność, by stawiali ograniczenia swoim doraźnym interesom, by wyrzekali się czynienia z rzeczywistości jedynie podmiotu użytku i działania. Pragnie, by ludzie traktowali świat nie tylko jako problem do rozwiązania. Wszak świat jest radosną tajemnicą, którą możemy podziwiać w zachwycie, oddając tym samym chwałę Bogu, który jest jego Stworzycielem”⁴¹. Papież „kieruje nagłą wezwaniem, by ponowić dialog dotyczący sposobu, w jaki budujemy przyszłość naszej planety. Potrzebujemy konfrontacji, która nas wszystkich połączy, ponieważ wyzwanie ekologiczne i jego ludzkie korzenie dotyczą i dotykają nas wszystkich”⁴².

* * *

Celem analizy prac dziecięcych z konkursów o tematyce ekologicznej, zaczerpniętej z encykliki *Laudato si'*, było zbadanie procesu percepcji treści dotyczącej osoby św. Franciszka z Asyżu jako patrona ekologów. Nauczyciele mieli możliwość skorzystania z warsztatów przygotowujących do przekazania dzieciom odpowiednich informacji. Nie dysponujemy danymi umożliwiającymi stwierdzenie, na ile warsztaty zostały wykorzystane przez nauczycieli w pracy zawodowej. Niemniej należy zauważyć, że dzieci będące autorami prac konkursowych, zostały wystarczająco poinformowane o treści encykliki *Laudato si'* w tematyce dotyczącej troski o czyste powietrze, jak i dobro wspólne. Encyklika jest oparta na franciszkańskiej

⁴⁰ LS 10.

⁴¹ LS 11, 12.

⁴² LS 14.

koncepcji ekologii. Jest tam częste odniesienie do osoby i myśli św. Franciszka z Asyżu. Są wskazane zagrożenia wynikające z niestosowania konkretnych zasad chroniących środowisko (powietrze, woda, ziemia) przed zanieczyszczeniem, które powoduje zagrożenie dla zdrowia i życia obecnego i przyszłych pokoleń. W encyklice jest mowa o „grzechu ekologicznym”, który popełniany jest przez chrześcijan zaniedbujących działania na rzecz ochrony środowiska przed zanieczyszczeniami wynikającymi z niekontrolowanego nadużycia dóbr naturalnych. W pracach dziecięcych są bardzo wyraźnie ukazane te trzy elementy, wokół których osnuta jest narracja encykliki: św. Franciszek i jego duchowość przyczyniająca się do formowania postaw proekologicznych, działalność człowieka zanieczyszczająca powietrze, nadzieja na rozwój działalności człowieka prowadzącej do oczyszczenia powietrza. Święty Franciszek jest ukazany w pracach jako osoba-symbol, przypominający o możliwości zaprzyjaźnienia się ze środowiskiem i skutecznego dbania o nie. Dla chrześcijan jest też koniecznym wzorem do naśladowania. W odpowiedzi na pytanie o percepcję wiedzy o św. Franciszku podanej w encyklice *Laudato si'* należy stwierdzić, że wizerunek Świętego jest przedstawiony w pełni. Istnieją elementy obrazujące *Pieśń Słoneczną*, a także jest ukazany element chrześcijańskiej odpowiedzialności za czystość powietrza i innych obszarów środowiska życia ludzkiego. Ekologiczny patronat Świętego jest dzieciom dobrze znany.

Streszczenie

Opracowanie kwestii Franciszkowo-ekologicznej w źródłach, którymi są prace dziecięce, stanowi przyczynek do poszerzenia dotychczas eksplorowanych bez danych w badaniach nad świętymi i ich wpływem na ludzkie postawy społeczne i moralne. Analiza prac dziecięcych włącza się w proces badań hagiologicznych, prowadzonych na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W pracach plastycznych i literackich bardzo wyraźnie są ukazane trzy elementy, wokół których osnuta jest narracja encykliki *Laudato Si'*: postawy proekologiczne, działalność człowieka zanieczyszczająca powietrze, nadzieja na rozwój działalności człowieka prowadzącej do oczyszczenia powietrza. Dziecięce wizja świata i odbiór

ekologicznych treści w świetle nauki Kościoła katolickiego, ukazuje i proponuje duchowość franciszkańską jako wzór harmonijnej relacji człowieka z Bogiem, człowieka z człowiekiem i człowieka z naturą.

Summary

The elaboration of the Franciscan-ecological issue in the sources, which are children's works, is a contribution to the extension of previously explored without data in research on saints and their impact on human social and moral attitudes. The analysis of children's works is included in the process of hagiological research conducted at the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn. In the artistic and literary works three elements are very clearly shown around which the narrative of the encyclical *Laudato si'* is based: pro-ecological attitudes, human activities polluting the air, hope for the development of human activities leading to air purification. To show and propose Franciscan spirituality as a model for the harmonious relationship of man with God, man with man and man with nature. Based on an in-depth vision of faith.

Słowa kluczowe: powietrze, patron ekologów, ekologia integralna, ekologia, dobro wspólne, „6xR”

Key words: air, patron of environmentalists, patron of ecologists, ecology, integral ecology, common good, „6xR”

Bibliografia

- Carbajo N. M., *Siostra matka ziemia. Franciszkańskie korzenie Laudato si'*, Olsztyn 2019.
- Fleck-Bangert R., *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeżenie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2002.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'* Watykan 2015.
- Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu, *O najświętszym cudzie, jaki uczynił święty Franciszek, nawracając okrutnego wilk z Gubbio*, Wrocław 2017.
- Liszewska J., *A kto to? Biedronka*, Warszawa 2007.
- Parzych-Błakiewicz K., *Warmińska hagiologia (2010-2019)*, „Studia Elbląskie” t. XX (2019), s. 285-300.
- Zellma A., *Edukacja ekologiczna katechizowanej młodzieży w kontekście zmian programowych szkolnego nauczania religii*, „Studia Elbląskie” 5(2003), s. 255-267.

- Zellma A., *Korelacja nauki religii z biologią na podstawie nowych założeń programowych*, w: red. A. Kiciński, *Korelacja nauki religii katolickiej z edukacją szkolną*, Lublin 2011, s. 81-99.
- Zellma A., *Wychowanie ekologiczne i prozdrowotne w szkole podstawowej*, w: red. J. Stala, *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym, cz. I, Wychowanie ogólne*, Tarnów 2006, s. 111-148.

Strony internetowe

- Prace konkursowe „Powietrze = dobro wspólne”*, w: *Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie – Wydział Teologii* [online], www.uwm.edu.pl/wt/fotogaleria/prace-konkursowe-powietrze-dobro-wspolne (dostęp: 14.02.2020).
- Seminaria hagiologiczne/Hagiological seminars*, w: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* [online], www.uwm.edu.pl/ztdif/index.php/seminaria-hagiologiczne, (dostęp: 12.02.2020).
- Św. Franciszek z Asyżu, *Pieśń Słoneczna albo Pochwała stworzeń*, w: *Francesco. Wirtualny Czasopis Franciszkański* [online], www.francesco.katowice.opoka.org.pl/pf_psl.html (dostęp: 10.06.2019).
- Święty Franciszek z Asyżu patron ekologów, w: *Promyczek NS* [online], www.youtube.com/watch?v=rDWjqBONJic (dostęp: 12.06.2012).
- Święty Franciszek, w: *Parafia Rzymskokatolicka pw. Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie* [online], www.zamosc.franciszkanie.pl/rewitalizacja/78-kategoria-glowna/101-swiete-franciszek (dostęp: 11.02.2020).
- Warsztaty dla nauczycieli – Las-Fabryka doskonała. Inspiracje encykliką Laudato si'*, w: *Kuratorium Oświaty w Olsztynie* [online], <https://www.ko.olsztyn.pl/2019/10/01/warsztaty-dla-nauczycieli-las-fabryka-doskonala-inspiracje-encyklika-laudato-si> (dostęp: 14.02.2020).
- Wyniki konkursu Powietrze=dobro wspólne*, w: *Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie – Wydział Teologii* [online], dostęp: www.uwm.edu.pl/wt/aktualnosci/wyniki-konkursu-powietrze-dobro-wspolne (dostęp: 14.02.2020).
- Zespół Placówek Specjalnych*, w: *Facebook @szkolaszpitalna* (post: 18.02.2020 godz. 14.04).

Biogram

M. Świtalska – mgr teologii (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 2000); nauczyciel, pedagog specjalny; pedagogika terapeutyczna Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie 2002; surdopedagogika Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie 2007; w latach 2012-2015 koordynator olsztyńskiego oddziału Fundacji Mam Marzenie; 2014 nominowana na Szeryfa Praw Dziecka UNICEF oraz „Przyjaciela rodzin” w plebiscycie „Naszego olsztyniaka”; od 2015 współzałożycielka i członek Komisji Rewizyjnej Olsztyńskiego Stowarzyszenia ZPS+; od 1999 pracuje w Zespole Placówek Specjalnych w Olsztynie przy Wojewódzkim Specjalistycznym Szpitalu Dziecięcym w Olsztynie; autorka: książeczki dla dzieci adoptowanych *Najważniejszy z darów* (2019); *Chrześcijańska radość we współczesnym świecie* „Studia Ełckie” 2019; zainteresowania: literatura, kino, psychologia, pedagogika, gra w golfa. E-mail: magdalenaolsztyn@op.pl.