

# Bogdan Snela

---

## Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele

---

Collectanea Theologica 42/4, 53-74

---

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGDAN SNELA, LUBLIN

## WPROWADZENIE DO ZAGADNIENIA CHARYZMATÓW W KOŚCIELE

Sobór Watykański II w swojej nauce o Kościele wy dobył na światło dzienne problem charyzmatów i postawił go w centrum uwagi Kościoła. Podczas lektury dokumentów soborowych nasuwają się jednak pytania i wątpliwości, których nie da się rozstrzygnąć bez odwołania do biblijnych źródeł nauki o charyzmatach oraz historii problemu charyzmatów w teologii chrześcijańskiej. Niniejsze opracowanie ogranicza się właśnie do zarysowania biblijnego i historycznego tła soborowej nauki o charyzmatach w celu ukazania płaszczyzny, na której opiera się problem sformułowany na nowo przez sobór<sup>1</sup>. Chodzi nam przede wszystkim o odpowiedź na pytania: czy trzeba dzisiaj tworzyć nowe pojęcie charyzmatu, czy też wystarczy dokładna rekonstrukcja nauki Pawłowej, na którą powołuje się sobór? (I) oraz dlaczego trzeba było czekać aż kilkanaście wieków, żeby w teologii i w praktyce kościelnej przełamać milczenie na temat charyzmatów, ewidentne w pomnikach rozwoju teologii kościelnej? (II). Wprowadzenie takie pozwoli na końcu zestawić uwarunkowania, w jakich sobór formułował zawily problem charyzmatów (III).

### I. Wprowadzenie biblijne

Sobór powołuje się na Pawła niemal we wszystkich swoich wypowiedziach o charyzmatach. Jest to o tyle zrozumiałe, że Paweł jako jedyny autor NT sformułował całą naukę o charyzmatach i po-

<sup>1</sup> W polskiej literaturze teologicznej pojawiło się zaledwie kilka opracowań problemu charyzmatów, por. J. Stępień, *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2(1964) f. 1/2, 309—404 (bibliografia); S. Grabska, *Zaangażowanie — powołanie — charyzmaty*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejjego, t. I, Warszawa 1967, 297—310; B. Snela, *Charyzmat wiary kapłańskiej*, *Homo Dei* 39(1970), 166—173; H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, *Collectanea Theologica* 41(1971) z. 2, 43—52; tenże, *Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła*, tamże 41(1971) z. 3, 91—94.

dał jej strukturalne oraz teologiczne formy. Soborowej nauki o charyzmatkach nie sposób zrozumieć, jeśli nie odczyta się jej w świetle wypowiedzi Pawłowych<sup>2</sup>. Wykorzystanie tych wypowiedzi przez sobór nie jest pełne, niektórych tekstów, ważnych dla pełnego ukazania problemu charyzmatów sobór nie cytuje<sup>3</sup>, ale już z tekstów cytowanych można się zorientować, że rozwinięcia soborowego zarysu nauki o charyzmatkach trzeba szukać w wypowiedziach Pisma św., które zawierają konkretny obraz wzorczy tego, co tutaj omawia się ogólnie. Spośród 17 tekstów NT, mówiących wprost o charyzmatkach, sobór wykorzystuje zaledwie 6 urywków dla podbudowania swojej nauki, są to jednak teksty kluczowe dla Pawła<sup>4</sup>, a ponadto poprzez wykorzystanie przy nauce o charyzmatkach jeszcze innych tekstów NT, które nie zajmują się wprost charyzmatami, zwraca naszą uwagę na szeroki kontekst tej nauki<sup>5</sup>.

### 1. Idealny typ charyzmatu

Pojęcie charisma<sup>6</sup> jako pojęcie typologiczne obejmuje cały zespół charyzmatów<sup>7</sup> i w swoim typie idealnym jest najwłaściwsze dla ujęcia Pawłowego oraz pozwala najostrzej uchwycić treść pojęcia

<sup>2</sup> Jest rzeczą charakterystyczną, że komentatorzy soborowi ograniczają wyjaśnienie soborowej nauki o charyzmatkach niemal wyłącznie do omówienia nauki św. Pawła, por. H. Küng, *Die charismatische Struktur der Kirche*, Concilium 1(1965) 282—290; H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils*, pod red. G. Baraúna, Freiburg-Frankfurt 1966, t. I, 494—519; G. Hasenhüttl, *Charisma — Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969.

<sup>3</sup> Wypowiedzi o charyzmatkach pomijają następujące teksty Pawła o charyzmatkach: 1 Kor 1,7; 12,28.30—31; Rz 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 2 Kor 1,11. Są to w większości teksty związane z charyzmatami podstawowymi i charyzmatycznym charakterem miłości.

<sup>4</sup> Należą do nich: Rz 12,6 (DM 28); 1 Kor 7,7 (KK 11, 13, 42); 1 Kor 12,4—11 (DE 2); KK 4, 11, 12, 32; DA 3; DM 23); 1 Tm 4,14 (KK 21); 2 Tm 1,6 (KK 21) oraz 1 P 4,10 (KK 13c; DA 3); ponadto czterokrotnie powołuje się na Ef 4,11—12 (KK 4, 30; DE 2; DA 3).

<sup>5</sup> Z nauką o charyzmatkach wiążą się również cytowane teksty: 1 Tes 5,12.19—21 (KK 12) — o stosunku wiernych do charyzmatów innych; Gal 5,22 (KK 4) — o owocach Ducha, zbieżnych z działaniem charyzmatów; 1 Kor 3,10 (DM 28) — o wspólnym budowaniu Kościoła; 1 Kor 14 (KK 7) — o poddaniu charyzmatyków powadze apostołów.

<sup>6</sup> Etymologię por. J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, t. I, Graz<sup>2</sup> 1962, 159—160; F. Zorel, *Lexicon Graecum NT*, Parisiis<sup>3</sup> 1961, 1439—1440; G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 104—105.

<sup>7</sup> Por. I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu typologicznym w humanistyce*, w: *Logiczna teoria nauki*, pod red. T. Pawłowskiego, Warszawa 1966, 639—667; por. także C. G. Hempel, P. Openheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden 1936.

soborowego<sup>8</sup>. Tekstem koronnym, który najgłębiej ujmuje sens pojęcia charyzmatu jest bezsprzecznie 1 Kor 12,4—7, w którym Paweł podaje informację o trynitarnym pochodzeniu charyzmatów, o strukturalnym charakterze zespołu różnorodnych charyzmatów, o ich ścisłym związku z wszelkimi działaniami i służbami w Kościele, podtrzymywanym stałą obecnością Ducha: „Różne są dary łaski (*diareseis charismaton*), lecz ten sam Duch (*pneuma*), różne są posługiwania (*diareseis diakonion*), ale jeden Pan (*Kyrios*), różne są wreszcie działania (*diareseis energematon*), lecz ten sam Bóg (*Theos*) sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch (*fanerosis tu pneumatos*) dla wspólnego dobra”. Podobnie scharakteryzowany jest zespół charyzmatów w Ef 4,7—8.12—13, gdzie Paweł użył zamiast terminu *charisma* określeń zamiennych łaska — dar i gdzie znalazły się podstawowe formuły, określające zakres i kierunek działania charyzmatów. Przede wszystkim określony jest tutaj egzystencjalny związek charyzmatów z Chrystusem, oraz zasygnalizowana jest ich powszechność: „Każdemu zaś z nas została dana łaska (*charis*) według miary daru Chrystusa (*kata to metron tes doreas tu Christu*)”, który „rozdał ludziom dary (*domata*)” (Ef 4,7—8). Ponadto zostały tutaj określone trzy kierunki funkcjonowania charyzmatów: „dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi (*eis ergon diakonias*), celem budowania ciała Chrystusowego (*eis oikodomen tu somatos tu Christu*), aż dojdziemy wszyscy do jedności wiary... (*eis ten henoteta tes pisteos*)” (Ef 4,12—13). Trzeci tekst charakteryzujący idealny typ charyzmatu znajduje się w Rz 12,6, gdzie Paweł określił ścisły związek i współzależność charyzmatu z łaską: „Mamy zaś według udzielonej nam łaski (*kata ten charin*) różne dary (*charismata diafora*)”<sup>9</sup>.

Pozostałe teksty dotyczące idealnego typu charyzmatu u Pawła ujmują następujące jego aspekty: funkcjonalną kompletność zespołu charyzmatów w konkretnej wspólnotie kościelnej: „nie brak wam żadnego charyzmatu” (1 Kor 1,5—7); zwycięską siłę charyzmatu nad grzechem: „Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem (*parap toma*) jak z darami łaski (*charisma*). I nie tak samo ma się rzecz z tym darem (*charisma*) jak i ze skutkiem grzechu (*ek pollon parap-*

<sup>8</sup> Według M. Webera typy idealne „powstają przez wzmoczenie i wyjaskrawienie pewnych cech przysługujących przedmiotom rzeczywistym oraz przez połączenie w jednolity obraz myślowy pewnych cech rozproszonych wśród przedmiotów rzeczywistych”; por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Tübingen 1922, 191; por. u L a z a r i - P a w ł o w s k i e j, dz. cyt. 644—645.

<sup>9</sup> Szersze omówienie powyższych tekstów por. H. Küng, *art. cyt.*, 284—289; H. Schürmann, *dz. cyt.*, 496—500; G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 110—127; J. Ratzinger, *Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche*, w: *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier*, wyd. G. Bornkamm i K. Rahner, Freiburg 1970, 257—272.

tomaton), spowodowanym przez jednego grzeszącego" (Rz 5,15.16); i wreszcie sformułowany przez Piotra — zapewne pod wpływem teologii Pawłowej — obowiązek charyzmatycznej służby, obejmujący każdego wiernego: „Jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski Bożej (*oikonomoi poikiles charitos Theu*) służcie (*diakonuntes*) sobie nawzajem tym darem (*charisma*), jaki każdy otrzymał" (1 P 4,10)<sup>10</sup>.

Śród wymienionych tekstów sobór nie wykorzystał tylko 1 Kor 1,7 i Rz 5,15—16 (por. KK 4, 11, 12, 13, 30, 32, 42; DE 2; DA 3; DM 23, 28). Formułując swoje pojęcie charyzmatu potraktował Pawłowy idealny typ charyzmatu jako wzorzec, do którego odnosi wszelkie przykłady współczesnych urzeczywistnień charyzmatycznych i dlatego w zasadzie poprzestał na tym ogólnym pojęciu charyzmatu, pomijając w większości teksty o treści szczegółowej. Toteż współczesne określenia pojęcia charyzmatu odnoszą się w równej mierze do pojęcia Pawłowego, jak i soborowego. Najkrótszą a równocześnie obejmującą najszerszy sens definicję charyzmatu sformułował H. Küng: „Charyzmat w sensie najszerszym jest wezwaniem Bożym skierowanym do jednostki ludzkiej i zarazem uzdolniającym ją do określonej służby we wspólnocie”<sup>11</sup>. Podobnie definiuje charyzmat G. Hasenhüttl, według którego pojęcie to oznacza w swojej fenomenologicznej różnorodności „konkretne powołanie dane (człowiekowi przez Boga) wraz z całym, obejmującym czas i wieczność wydarzeniem zbawczym; powołanie, które urzeczywistnia się we wspólnocie (kościelnej), konstytuuje ją, trwając w czasie poprzez służbę w miłości dla bliźniego”<sup>12</sup>.

Powyższe definicje odnoszą się do Pawłowego i soborowego kontekstu nauki o charyzmatach. Klimat wypowiedzi Pawłowych w soborowej nauce został osiągnięty przede wszystkim przez powiązanie jej z nauką o Kościele. Na ten kontekst składa się nauka Pawłowa o ciele Chrystusa, o ludzie Bożym, o mesjańskiej mocy Chrystusa przekazanej Kościołowi do kontynuowania, o wspólnotowym kryterium charyzmatów określonym jako budowa Kościoła, o harmonijnym funkcjonowaniu charyzmatów w całościowej strukturze i wreszcie o podstawowym znaczeniu charyzmatów zwyczajnych oraz osądzie charyzmatów nadzwyczajnych przez przełożonych i samą wspólnotę kościelną<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Omówienie tekstów por. H. Urs von Balthasar, *Charis und Charisma*, w: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1961, 319—331; G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 132—133.

<sup>11</sup> H. Küng, *art. cyt.*, 288; tłum. pol. por. w: *Conclium* 1—10(1965—6)292.

<sup>12</sup> G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 238.

<sup>13</sup> Cały ten kontekst soborowej nauki o charyzmatach omawia szeroko H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 131—310; por. także P. V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg 1968 (obszerna bibliografia).

## 2. Problem klasyfikacji empirycznych typów charyzmatu

Mimo, że sobór nie zajmuje się całokształtem typów empirycznych<sup>14</sup> charyzmatu, uwzględnia jednak w swojej nauce drugi krąg wypowiedzi Pawłowych, który dotyczy konkretnych charyzmatów i obejmuje albo jednostkowe urzeczywistnienia charyzmatyczne (1 Kor 7,7; 1 Kor 12,9; 1 Kor 12,28; 1 Kor 12,30), albo jest prostym wyliczeniem tych urzeczywistnień w łączności z ogólnym pojęciem charyzmatu (1 Kor 12,4—11), albo też jest zestawem stanów charyzmatycznych, uprzedzonych ogólnym pojęciem charyzmatu (1 Kor 12,28—30; Rz 12,6—8; tu również przynależy wypowiedź Ef 4,7.11—12),

Poza Pawłowymi wykazami charyzmatów niewiele pojawiło się w historii teologii prób sklasyfikowania konkretnych przejawów charyzmatycznych.<sup>15</sup> Wydaje się, że w obecnym stanie wiedzy o charyzmatach, najdalej prowadzi klasyfikacja typologiczna, wychodząca od opisu zjawisk charyzmatycznych u Pawła. Tę drogę potwierdza fakt, że sobór całą swoją naukę o charyzmatach oparł na tekstach Pawłowych i umieścił ją w całokształcie swojej doktryny. Oczywiście podjęcie Pawłowej nauki o charyzmatach i postawienie jej w punkcie wyjścia klasyfikacji nie oznacza w żadnym wypadku możliwości jej skopiowania. Próby takiego kopiowania — jak każdy prymitywny historycyzm — mogą okazać się nierealne i naiwne. Trzeba przede wszystkim przejąć od Pawła ideę charyzmatycznej struktury Kościoła, a przedstawienie poszczególnych charyzmatów Pawłowych należy potraktować typologicznie. Paweł daje wyraźnie do zrozumienia, że nie konstruuje pełnej — obejmującej wszystkie czasy — nauki, która by wyczerpała wszystkie możliwości charyzmatyczne. Zdaniem H. Schürmanna Paweł dzisiaj mógłby ukazać zupełnie inny obraz charyzmatów niż w swoich czasach. Liczba charyzmatów w ramach nauki Pawłowej jest w zasadzie nieograniczona. Konkretnie granice charyzmatów — od zupełnego ich braku aż po wystarczającą pełnię — pojawiają się nie w teorii, ale w życiu konkretnej wspólnoty, w której te, a nie inne charyzmaty doszły do głosu<sup>16</sup>.

Dlatego też podział charyzmatów według jakiegoś apriorycznego

<sup>14</sup> Typy empiryczne są to przedmioty, z którymi „pojęcie typologiczne jest powiązane stosunkiem oznaczania”, por. M. Weber, *dz. cyt.*, 191, u Lazari-Pawłowskiej, *dz. cyt.*, 644—645; por. także St. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, 210—211.

<sup>15</sup> Jako pierwszy podjął taką próbę Tomasz z Akwinu, por. H. Urs von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, w: *Deutsche Thomas-Ausgabe*, t. 23 (komentarz), Graz 1954, 253—464.

<sup>16</sup> H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, Leipzig 1965, 45.

kryterium jest zawsze ryzykowny i w gruncie rzeczy dość dowolny. Tenże H. Schürmann, który sporządził tablicę biblijnych charyzmatów według Pawłowych wykazów, poprzestaje na prostym wyliczeniu zjawisk, które na podstawie analizy biblijnej należy rozumieć jako uznane przez Pawła za charyzmaty<sup>17</sup>. G. Hasenöhüttl porządkuje charyzmaty według następujących klas: charyzmaty podstawowe, przykłady charyzmatycznych urzeczywistnień we wspólnocie i stany charyzmatyczne<sup>18</sup>. Sobór podaje dwie przesłanki takiej klasyfikacji w KK 4, gdzie wymienia łącznie dary hierarchiczne i charyzmatyczne oraz w KK 10—12, gdzie charyzmaty zostają umieszczone w ramach trzech funkcji mesjańskich<sup>19</sup>. Propozycja klasyfikacji, którą zamieszczamy niżej, przyjmuje w zasadzie ogólne ramy klasyfikacji G. Hasenöhüttla, wprowadza jednak poprawki oparte na badaniach H. Schürmanna oraz uwzględnia soborową propozycję klasyfikacji według trzech funkcji mesjańskich. Oryginalnym uzupełnieniem dotychczasowych klasyfikacji jest wprowadzenie w strukturę charyzmatyczną trzech charyzmatów większych.

Nasz proponowany schemat klasyfikacji charyzmatów przedstawia się następująco:

I. CHARYZMATY PODSTAWOWE: charyzmat spotkania (Rz 1,11—12), charyzmat historiozbawczego powołania jednostki (2 Kor 1,11), charyzmat historiozbawczego powołania narodu (Rz 11,29) i charyzmat życia wiecznego (Rz 6,23)<sup>20</sup>.

II. CHARYZMATY WIĘKSZE, które wraz z podstawowymi stanowią ogólne ramy historiozbawcze dla funkcjonowania konkretnych ujednostkowionych charyzmatów. Są nimi wiara, nadzieja i miłość (1 Kor 12,31; 13,13; por. Rz 12,3.6; Rz 5,2—5)<sup>21</sup>.

III. CHARYZMATYCZNE URZECZYWIŚNIENIA we wspólnocie kościelnej — grupa najbardziej płynna o nieograniczonych wprost możliwościach, które porządkujemy według zasady trzech funkcji:

<sup>17</sup> Tamże, 46—65.

<sup>18</sup> G. Hasenöhüttl, dz. cyt., 129—232; por. omówienie tej klasyfikacji: H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, art. cyt., 45—52.

<sup>19</sup> Mimo, że tekst uchwalony KK 12 łączy charyzmaty z funkcją proroczą, przyjmujemy jako właściwsze wcześniejsze redakcje, wiążące charyzmaty z wszystkimi trzema funkcjami; por. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, 30—34.

<sup>20</sup> Szczegółowe omówienie por. G. Hasenöhüttl, dz. cyt., 131—136; por. także H. Küng, *Die charismatische Struktur der Kirche*, art. cyt., 289; P. V. Dias, dz. cyt., 325.

<sup>21</sup> Przy zaszeregowaniu wiary, nadziei i miłości jako charyzmatów większych kierujemy się przesłankami biblijnymi, zwłaszcza kontekstem rozdziału 1 Kor 13, jak i sugestiami soborowymi z KK 12, DK 9 i KK 50; por. także komentarz w *Schema Constitutionis De Ecclesia*, dz. cyt., 47; G. Hasenöhüttl, dz. cyt., 236—237; H. Küng, dz. cyt., 286, 289; H. Schürmann, dz. cyt., 43, 66, 70.

— charyzmaty kapłaństwa wspólnego, związane zwłaszcza z liturgią jak modlitwa (1 Tes 5,17), śpiewanie hymnów (1 Kor 14,14.26), organizowanie ofiary eucharystycznej (1 Kor 11,17—34), ofiara ze swego życia przez ukierunkowanie miłości w małżeństwie czy beżeństwie (1 Kor 7,7)<sup>22</sup>;

— charyzmaty proroczej epifanii Boga jak dary języków (1 Kor 14,26 i in.), mowa wiedzy (1 Kor 13,2 i in.), mowa mądrości (1 Kor 12,8), czynienie cudów (1 Kor 12,10), dar uzdrawiania (1 Kor 12,9.11.12), dar rozpoznawania duchów (1 Kor 12,10);

— charyzmaty królewskiej służby we wspólnocie jak miłosierdzie (Rz 12,8), rozdawanie majątku (Rz 12,8), pocieszające upomnienie (Rz 12,8) oraz wszelka postać służby czyli diakonii (Rz 12,7; Ef 4,11).

IV. STANY CHARYZMATYCZNE, obejmujące charyzmaty trwałe funkcjonujące we wspólnocie kościelnej: apostołat (1 Kor 12,28.29; Ef 4,11), prorocтво (1 Kor 12,28.29; Ef 4, 11), nauczanie (1 Kor 12,28.29; Ef 4,11), ewangelizacja (Ef 4,11), pasterzowanie (Ef 4, 11; por. 1 Kor 12,28; 1 Tes 5,12)<sup>23</sup>.

Sobór nie uwzględnia tak szerokiego wachlarza klasyfikacji charyzmatów w Kościele, ale przy głębszej analizie można odszukać w dokumentach roborowych wymienione zjawiska i w myśl założeń soboru zinterpretować je charyzmatycznie.

### 3. Biblijne punkty wyjścia do redukcji charyzmatów

Trzeci krąg wypowiedzi biblijnych o najwęższej treści obejmuje charyzmaty „przez nałożenie rąk”, czyli zredukowane do urzędu w listach pasterskich (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Obok czterech podstawowych zestawów charyzmatów (1 Kor 12,28—30; Rz 12,6—8 i Ef 4,11) oraz sześciu zestawów pomocniczych (1 Tes 5,12—22; 1 Kor 13,1—3; 1 Kor 13,8—10; 1 Kor 14, 1—5.27—33; 1 Kor 14,6—25 i 1 Kor 14,16), jakie spotykamy u Pawła, pojawiają się w przekazie biblijnym inne, nowe akcenty w odniesieniu do charyzmatów. Podczas gdy u Pawła charyzmaty pojawiają się zawsze siłą wolnego, niezależnego działania Ducha, to w Dziejach Apostolskich wiążą się

<sup>22</sup> Nauka soboru o kapłaństwie wspólnym (KK 10—11) inspirowane poszukiwanie w zestawach Pawłowych specyficznych charyzmatów, związanych z kapłaństwem; por. J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, 97—143; J. Lecuyer, *Zgromadzenie liturgiczne: jego fundamenty biblijne i patrystyczne*, Concilium 1—10(1965—6)121—131.

<sup>23</sup> Analizę wymienionych fenomenów charyzmatycznych por. G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 137—232; H. Küng, *Die Kirche*, 311—556; P. V. Diaz, *dz. cyt.*, 174—312; J. Stępień, *art. cyt.*, 309—394; H. Schürmann, *dz. cyt.*, 25—65.



one bardziej — np. w Samarii — z nałożeniem rąk przez apostołów (Dz 8,4—20; por. 2,41—47; 11,22.27; 13,1—3; 19,1—7). Ta pierwsza redukcja charyzmatów wiąże się zapewne z tym faktem, że wspólnota chrześcijańska powstawała w bardzo zróżnicowanej sytuacji (Palestyna — diaspora), a po śmierci apostołów w niezwykłe zróżnicowanych warunkach; że inaczej wygląda struktura nowozałożonej wspólnoty misyjnej, inaczej zaś utrwalonego już Kościoła. Można przyjąć, że sami apostołowie dokonali przemian struktury założonych przez siebie Kościołów na czasy poapostolskie, które — niezgodnie z ich zamierzeniem zwłaszcza pod narastającym naporem gnozy — prowadzić będą do stopniowej redukcji socjologicznej charyzmatów.

Rozmiar tej postępującej redukcji ilustrują wypowiedzi listów pasterskich o charyzmatach. Bez względu na to, jak się ujmuje ich autorstwo i czas powstania, trzeba stwierdzić, że Pawłowa nauka o powszechności charyzmatów została tutaj całkowicie zawężona do charyzmatu związanego z urzędem biskupa, a otrzymanego „przez nałożenie rąk apostoła czy kolegium prezbiterów (por. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6)<sup>24</sup>. Obok tej redukcji socjologicznej zaznacza się w pismach Janowych redukcja eschatologiczna, która wszystko to, co Paweł widział w charyzmatach jako darach Ducha, koncentruje w jednym największym Darze — samym Duchu Świętym. Duch, który daje wiele objawów swojej obecności (por. 1 Kor 12,7), sam staje się u Jana podstawowym Darem eschatologicznym, redukującym wszelkie obdarowania, należące do tego czasu (por. J 14,16—17.26; 15,26; 16,7.13)<sup>25</sup>.

## II. Wprowadzenie historyczne

Przechodząc do zarysu historii problemu charyzmatu trzeba sobie z miejsca uświadomić, że postawienie problemu charyzmatów przez II Sobór Watykański spełnia w historii rozwoju dogmatów rolę podobną do tej, jaką spełnił Sobór Nicejski dla nauki o Trójcy św., Efeski i Chalcedoński dla chrystologii, a Trydencki dla sakramentologii. Po raz pierwszy bowiem w historii soborów problem charyzmatów został podjęty w urzędowych wypowiedziach Kościoła w całej swej teologicznej, ściślej mówiąc eklezjologicznej treści, jaka zawiera się w przekazie biblijnym. Warto przy tym zaznaczyć, że sobór realistycznie uwzględnił i wciągnął do swojej nauki przekształcenia, jakie dokonały się w nauce Pawłowej już w ramach późniejszego przekazu biblijnego, a zwłaszcza w tradycji poapostolskiej.

<sup>24</sup> Por. G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 245—263. Autor przyjmuje tezę, że listy pasterskie należą do trzeciej generacji chrześcijaństwa i powstały prawdopodobnie w Małej Azji, nie są więc autorstwa Pawłowego.

<sup>25</sup> *Tamże*, 263—280.

## 1. Redukcja poapostolska charyzmatów

Tradycja poapostolska — jak to wykazały badania A. Harnacka, H. U. von Balthasara, a co na nowo udokumentował G. Hasenhüttl — próbowała godzić trzy wymienione ujęcia NT, dając jednak zdecydowane pierwszeństwo ujęciu listów pasterskich oraz Janowej koncepcji mistycznej struktury Kościoła, usuwając zaś w cień realistyczną i syntetyzującą koncepcję Pawłową charyzmatycznej struktury Kościoła. Potwierdzają to pierwsze świadectwa poapostolskie: list Klemensa Rzymskiego, *Pasterz Hermasa*, *Didaché* i listy Ignacego Antiocheńskiego<sup>26</sup>.

Pierwszy list Klemensa do Koryntian podjął Pawłową naukę o charyzmatach, ale nadał jej zupełnie nowe ukierunkowanie, które wyraża się w zdaniu: „każdy powinien odpowiednio podporządkować się swojemu bliźniemu na podstawie otrzymanego przez siebie charyzmatu (38,1b). Mimo podobnego kontekstu jak u Pawła, charyzmaty nie są tutaj potraktowane jako podstawowa struktura wspólnoty, lecz akcent zostaje przesunięty na podporządkowanie w ramach ogólnego porządku świata (wpływ stoicyzmu) i kultowego porządku ofiary wraz z urzędowym kapłaństwem (wpływ ST). W odróżnieniu od koncepcji Pawłowej charyzmaty są tutaj potraktowane jako wyposażenie etyczne na podstawie naturalnych uzdolnień<sup>27</sup>.

Bardziej mistyczny obraz porządku kościelnego daje *Pasterz Hermasa*, który opiera się na koncepcji Jana apostoła i przedstawia typ wczesnochrześcijańskiego proroka i charyzmatyka, a równocześnie prototyp chrześcijańskiego mistyka w późniejszym tego słowa znaczeniu. Mimo, że pojęcie charyzmatu nie pojawia się tutaj wcale, z treści wypowiedzi wynika jasno, że ich autor przedkłada charyzmatyczną strukturę Kościoła — moment entuzjastyczny nad ściśle uporządkowany hierarchicznie obraz Kościoła, którego jednak nie odrzuca. Zdumiewający demokratyzm porządku kościelnego (por. vis. III, 5,1) nie dopuszcza istotnych różnic podporządkowania wśród członków wspólnoty Kościelnej<sup>28</sup>.

*Didaché* używa tylko jeden raz pojęcia charyzmatu w opisie dwóch dróg życia i śmierci, przy czym rozdawanie (por. Rz 12,8), dobrowolne dzielenie tego, co się posiada za potrzebującym jest ukazane jako droga zbawienia, „ponieważ Ojciec chce, aby rozdawać wszystkim ze swojego charyzmatu” (1,5). Nikt nie jest posiadaczem i właścicielem charyzmatów, lecz zarządcą Bożego dobra (por. Mt 5,42; Łk 6,30). Widać stąd, że pojęcie charyzmat w *Didaché* nie odgrywa większej roli, lecz określa naturalne dobro, ziemską posiad-

<sup>26</sup> List Klemensa datuje się dziś powszechnie na 96—98 r., *Pasterz Hermasa* pomiędzy 130—150 r., *Didaché* ok. 90—110, listy Ignacego pomiędzy 98—117; por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., 283.

<sup>27</sup> *Tamże*, 284—290.

<sup>28</sup> *Tamże*, 290—291; por. H. U. von Balthasar, art. cyt., 264.

łość, jak również ogólną gotowość, by dzielić ją z drugimi. Charyzmaty zatem należą do porządku naturalnego; boski porządek wspólnoty kształtowany jest przez proroków i nauczycieli (11,3n; 13,3n; 15,1) oraz biskupów i diakonów, wybieranych podobnie jak w listach pasterskich według określonych przepisów (15,2). Mimo pewnych sugestii jakoby struktura charyzmatyczna była wypierana przez instytucjonalną, nie ma tutaj jeszcze przeciwstawienia pomiędzy wolnym charyzmatem proroka i urzędem biskupa czy diakona. Element prorocki odgrywa jeszcze poważną rolę w kształtowaniu eucharystii (15,3) i w tworzeniu porządku kościelnego<sup>29</sup>.

Dopiero Ignacy Antiocheński stworzył pretekst do kształtowania porządku kościelnego, w którym powstaną jakościowo różne władze wśród wierzących, co w dalszej konsekwencji doprowadzi w świadomości i w praktyce kościelnej do wchłonięcia struktury charyzmatycznej przez hierarchiczną. Sam Ignacy miał na tyle głęboką wizję całościowego Kościoła, że w swoich siedmiu listach przedśmiertnych nie proponował wyrugowania charyzmatu z życia kościelnego, lecz broniąc jedności Kościoła, widział dla niej oparcie w Jezusie Chrystusie, który jest głównym charyzmatem (Ef 17,2). Zarówno biskup, jak i cała wspólnota musi ustawicznie prosić Chrystusa o charyzmaty, które upodobniają wierzącego do Chrystusa (Pol 2,2) i przeznaczają do służby bliźniemu czyli odbudowy wspólnoty (Sm 6,1). Charyzmat nie jest stałą jakością, posiadaniem, lecz dialektycznym uczestnikiem we wspólnocie Chrystusa i równocześnie stałą prośbą o to uczestnictwo (Magn 9,1; 10,1; Ef 1,1; 10,3; Tr 1,2; Fd 7,2). Stałą reprezentacją Chrystusa-charyzmatu jest biskup, który jest mistycznym centrum wspólnoty i nie można mu przeciwstawić żadnego innego przez zbytne wynoszenie ascety czy charyzmatyka żyjącego w beżeństwie (Pol 5,2). Nie znaczy to jednak, że charyzmat u Ignacego jest jurydycznie podporządkowany urzędowi, ponieważ biskupstwo według niego nie jest elementem jurydycznie pojętej hierarchii, lecz „kluczem” do charyzmatycznej struktury wspólnoty jako centrum jej mistycznej jedności z rzeczywistością niebieską<sup>30</sup>.

Zastępowanie charyzmatu przez urząd zaczęło się wtedy, gdy środek, który w ujęciu Ignacego służył do otwierania drogi charyzmatom wiernych, został rozbudowany zewnętrznymi formami urzędu kościelnego przejmującego wiele z dotychczasowych funkcji spełnianych na podstawie charyzmatu. Charyzmat podporządkowany i zastępowany przez urząd nie zginął jednak nagle ze spontanicznego życia Kościoła, lecz pojawiał się w wybitnych jednostkach piastujących urzędy kościelne, a poza tym regulował się samorzutnie poza urzędem — zwłaszcza tam, gdzie obok urzędu dostrzegano

<sup>29</sup> G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 291—293.

<sup>30</sup> *Tamże*, 293—304.

istnienie darów charyzmatycznych w proroctwie, dziewictwie, życiu ascetycznym i męczeństwie (por. J u s t y n, *Dial.* 82,1). Wiele funkcji ściśle charyzmatycznych jak diakonia, miłosierdzie, administracja, leczenie chorych, egzorcyzmy itp. weszło do urzędu, jednak od biskupa żądało się przede wszystkim posiadania charyzmatu prawdy, który winien w sposób widzialny zespolić się z jego urzędem (I r e n e u s z, *Haer.* IV 26,2,5; C h r y z o s t o m, *Hom.* 3; PG 51,91n). Według H i p o l i t a prawo do urzędu mają przede wszystkim charyzmatycy, gdyż sam urząd jest najwyższym charyzmatem. W tym kontekście podjęto próbę uratowania zamierającego klasycznego charyzmatu prorocтва, przypominając związek proroków z Chrystusem (L i s t B a r n a b y 5,6), z wcieleniem (I r e n e u s z, IV 20,4). Dla I r e n e u s z a element profetyczny wiąże się z wcieleniem oraz istotą Kościoła, który jest Kościołem Chrystusa dzięki posiadaniu charyzmatów, ponieważ w proroctwie ujawnia się wypełnienie mesjańskich obietnic zesłania Ducha (III 11,9) <sup>31</sup>.

## 2. Kryzys montanistyczny i transpozycja mistyczna

Próba taka została udaremniiona na długie wieki z powodu gwałtownej rewolucji pseudocharyzmatycznej montanistów. M o n t a n (ok. 175 r.) jawnie przeciwstawił element charyzmatyczny hierarchicznemu w Kościele i doprowadził do ostatecznego ich rozbitcia w świadomości kościelnej. Ujawnił on ponownie gnostyckie tendencje, z którymi Paweł walczył w Koryncie (por. 1 Kor 12,1—3; 8,10; 10,23; 1 Tes 5,11), twierdząc, że charyzmaty dopiero w czasach poapostolskich otrzymują pełną samodzielność przez związanie z konkretnymi osobami, które jak on sam i jego „prorokinie” posiadają pełnię Ducha obiecanego przez Chrystusa. Znakiem ich wybraństwa jest zdolność do ekstazy, rygorizm ascetyczny, jako więc „pneumatycy” wyżsi są oni od całej reszty „psychików” (por. E u z e b i u s z, V 17,2). Wyjście z tego impasu utrudnił dodatkowo T e r t u l i a n, który bronił miana pneumatyków dla tych, co mają dar rozpoznawania charyzmatów (*De Monog.* 1), bo oni zwiastują nowy krok w procesie objawienia: epokę Ducha-Parakleta (*tamże* 2), która jest wiekiem dojrzałości chrześcijaństwa (*De Virg.* 2). Kto nie przyjmuje Ducha „we własnych prorokach”, a poprzestaje na Kościele „określonym liczbą biskupów”, ten traci go też w apostołach i rozmija się z Kościołem Ducha (*De Pud.* 12) <sup>32</sup>.

Odrzucenie tych błędnych tendencji przez Kościół było wprawdzie jednomyślne, ale w motywacji i argumentacji wątpliwe, a nawet

<sup>31</sup> H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 261—264, 279; por. K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, LThK II, 1028.

<sup>32</sup> H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 264; por. K. Rahner, *art. cyt.*

nie pozbawione sprzeczności. Twierdzono np., że udzielenie Ducha w Zielone Świąta było tak doskonale i pełne, iż niczego nowego w tym wzglądzie nie można już oczekiwać (por. Hieronim, *Ad Marc.* 1; Augustyn, *C. Faust.* 32; *De Haer.* 26—28), albo jeszcze ostrzej, że prorocтво sięgało tylko do Jana Chrzciciela, a w Chrystusie wypełniło się ostatecznie i osiągnęło swój kres (Filaster, *Lib. de Haer.* 78) i że przyobiecani przez Chrystusa prorocy to nikt więcej jak tylko sami apostołowie (Hipolit, *Philos.* 8,19; Didymus, *De Trin.* 3,14. Izidor z Pelusium, *Ep.* I 243; I 500). Albo też diametralnie różna argumentacja, że mianowicie prorocki charyzmat według nauki apostołów musi się zawierać w całym Kościele aż do paruzji, usiłuje umniejszyć znaczenie wystąpienia montanistów (Anonim u Euzebiusza 5,17).

Na tle kryzysu montanistycznego ujawnił się bardzo wyraźnie zanik świadomości charyzmatycznej w Kościele. Choć odzywają się głosy o ciągłym istnieniu charyzmatu (Epifaniusz 48,2; Euzebiusz 3,4; Hilary, *In Ps.* 64; PL 9,421n), ubolewa się równocześnie, że z apostołowskiej pełni charyzmatów pozostały tylko „ślady i resztki” (Orygenes, *C. Cels.* I,2; I,46; *In J.* 8,48), o których nawet Orygenes boi się wspominać, żeby istniejących darów prorockich nie narażać na wysmianie (*C. Cels.* I,46). W takiej atmosferze życia kościelnego występujący z rzadka charyzmatycy o darach nadzwyczajnych budzą nieufność wraz z narastającym zaostreniem dyscypliny kościelnej. Kościół napełniony Bożym Pneuma rozciąga swoją władzę hierarchiczną nad wszystkimi charyzmatykami (*Excerpta ex Theod.* 24; Augustyn, *De Unit. Eccl.* 19; *De catech. rud.* 6); owszem Kościół jako duchowy mówca wszelkich mów zastępuje w swojej widzialnej organizacji wszystkie początkowe znaki charyzmatyczne (Augustyn, *Serm.* 187n)<sup>33</sup>.

Transpozycja charyzmatu w pojęcia mistyki była nie tylko naturalną reakcją na procesy antycharyzmatyczne, ale też i nową próbą uratowania elementu spontanicznego w Kościele, ponieważ zdawano sobie sprawę, że Kościół tłumiąc pseudocharyzmatyczne wystąpienia montanistów nie miał intencji zakwestionowania wolnego działania Ducha. W sytuacji gdy zniknęła powszechna świadomość charyzmatyczna w Kościele, jest zasługą szkoły aleksandryjskiej i ojców kapadockich, że dokonało się przekształcenie biblijnego pojęciowania charyzmatycznego w nowe formy pojęciowe ascetyczno-mistyczne tzw. gnozy chrześcijańskiej. Następuje więc nowa redukcja charyzmatu i powstaje mistyka typu cnoty (por. Klemens Aleks., *Stromata* I 158,1; IV 88,4). Biblijny charyzmatyk — i to przede wszystkim ze ST (Abraham, Mojżesz, Dawid, Job) — przedstawiony jest jako „typ cnoty” tak alegorycznie, by mógł się stać wzorem cnoty, dostępnym dla wszystkich; przez to samo zaś odrzuca się tezę

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 264—265.

jakoby wraz z NT został zakończony orszak charyzmatyków (por. Grzegorz z Nyssy, *Vita Moysis*, PG 44,340 B-D)<sup>34</sup>. Taki „duchowy wykład” profetycznej charyzmatyki przeszedł u Grzegorza W. całkowicie w system chrześcijańskiej mistyki, która będzie normatywna dla całej mistyki średniowiecznej (Bonaventura, Tomasz, Gerson). W ten sposób aleksandryjskie pojęcie „świętego”, „gnostyka”, „doskonałego”, przepojone judaistyczno-hellenistyczną mistyką bez sprzeciwów i trudności wchłonęło całkowicie wczesnochrześcijańską charyzmatykę, zastępując na długie wieki biblijną naukę o charyzmatach<sup>35</sup>.

Pewne elementy przedmontanistycznej charyzmatyki zachował stary monachyzm, ale już w odniesieniu do indywidualistycznej mistyki. Teologia monastyczna znana jest ze zdrowej oceny charyzmatów: nie należy przeceniać zewnętrznych, widocznych czynów cudownych; daleko ważniejsze jest staranie o wewnętrzne i najwyższe charyzmaty, które utożsamiają się często z cnotami czy raczej z późniejszymi darami Ducha Świętego. Są one znakami i symptomami doskonałości, czasem nawet traktuje się je jako istotę doskonałości<sup>36</sup>. Dochodziło nawet do nowych deformacji, których typowym przykładem stał się hołdujący arystokratyzmowi ascetycznemu messalianizm. Zaniedbując życie sakramentalne messalianie usiłowali stworzyć system, który całą naukę doskonałości buduje na swoiście pojętych charyzmatach. Nie chrzest, ale zielonoświąteczne wylanie Ducha prowadzi do nowotestamentowej doskonałości. Powstały w ich kręgu *Liber graduum* (400 r.) przyjmując za podstawę tekst 1 Kor 12, uważa za największy charyzmat (*charisma maximum*) — otrzymany jako nagrodę za wysiłki w kierunku doskonałości — „Parakleta” i Ducha Świętego (*Serm.* 28,2n), z niego zaś wyprowadza konkretne stopnie doskonałości według wielkości charyzmatów szczegółowych (*Serm.* 9,13). Podobne tendencje zdradzało semipelagianie Kassa i Diadoch z Fotyki<sup>37</sup>.

Niedowartościowanie roli łaski w tej próbie przypomnienia charyz-

<sup>34</sup> *Tamże*; por. K. Rahner, *art. cyt.*, 1029.

<sup>35</sup> H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 266. Zarówno Klemens, jak i ojcowie kapadocy zależni są w swojej nauce od Filona; później olbrzymią rolę odgrywa neoplatonizm. Ostateczna systematyzacja niecharyzmatycznej mistyki jest pod silnym wpływem Plotyna i Proklusa.

<sup>36</sup> Wysoka ocena zjawisk cudownych wywodziła się z wielkiego szacunku wobec wizjonerów takich jak Grzegorz Cudotwórca, Marcin z Tours czy Benedykt, których charyzmatyczne czyny wykładano w mistycznej teorii; por. K. Rahner, *art. cyt.*, 1029.

<sup>37</sup> Grupa messalian czyli modlących się powstała ok. 350 r. w Syrii pod przewodnictwem Symeona z Mezopotamii; por. H. Rahner, *Messalianismus*, LThK VII, 319—320; por. także A. Kemmer, *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Löwen 1938; F. Dörr, *Diadoch von Photika und die Messalianer*, Freiburg 1937.

matów ułatwiło całkowite zwycięstwo antycharyzmatycznej mistyki Areopagity na Wschodzie, na Zachodzie zaś teologii miłości Augustyna i trzeźwej mistyki św. Benedykta w rozwoju duchowości monastycznej<sup>38</sup>.

### 3. Charyzmaty w syntezie Tomasza i w próbach reformy

Tomasz z Akwinu w swojej genialnej syntezie teologicznej przypomniał ponownie zagadnienie charyzmatów, uściślając średnio-wieczne pojęcie *gratia gratis data* i utożsamiając je z biblijnym pojęciem charyzmatu<sup>39</sup>. Łaska darmo dana czyli charyzmat jest to — zdaniem Tomasa — ta łaska, „przez którą człowiek współdziała z drugim człowiekiem, aby zwrócił się on na powrót do Boga. Dar taki nazywa się łaską darmo daną, ponieważ przewyższa on zdolność natury i bez względu na osobowe zasługi zwraca się ku współpracy w usprawiedliwieniu drugich” (I—II 111,1; por. 1 Kor 12,7)<sup>40</sup>. Tomasz odróżnia charyzmat od łaski uświęcającej (*gratia gratum faciens*), dając tej ostatniej prymat, jednakże i on, mimo tego abstrakcyjnego rozróżnienia, akcentuje ściśle łączność charyzmatów z łaską uświęcającą (I—II 68,5 ad 1; 111,4 ad 4; II—II 9,1 ad 2; 45,5). „Prorok, który nie posiadałby miłości, nie nadawałby się do swojego urzędu, ponieważ nie byłby *idoneus susceptor*”.

Podczas gdy u Pawła charyzmaty są podzielone pomiędzy poszczególne członki wspólnoty kościelnej, z których każdy wypełnia określone funkcje członkowskie, u Tomasza wszystkie charyzmaty są funkcją jednego zadania — „proroctwa”, które objawia się na dziewięć sposobów, obejmujących wielostronne Pawłowe wykazy charyzmatów<sup>41</sup>. Chrystus posiada w sobie jednorodnie

<sup>38</sup> Nie znaczy to oczywiście, że w okresie milczenia nie było charyzmatów w Kościele. Należy wyraźnie odróżnić zanik świadomości charyzmatycznej od faktycznego istnienia charyzmatów w Kościele, czyli stałej obecności Ducha Świętego.

<sup>39</sup> Niezbyt precyzyjnie używali tego pojęcia Aleksander z Hales (por. Pars I in q 1, tr 1 q 2 a 1), Bonawentura (por. Sent 2 d 28, a 2 q 1 concl.), Albert W. (por. S. Th. I 15 m 3 a 3 sol; II q 90 m 1) — H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 268—269.

<sup>40</sup> Por. *Der neue Bund und die Gnade, w: Deutsche Thomas-Ausgabe*, t. 14, Heidelberg-Graz 1955, 130.

<sup>41</sup> Tomasz, podporządkowując wszystkie charyzmaty proroctwu, podzielił je według następującego porządku: I. Poznanie = proroctwo, w skład którego wchodzi 1. wiara, 2. mądrość, 3. rozróżnianie duchów, 4. wiedza, 5. tłumaczenie języków; II. Świadectwo, w skład którego wchodzi 6. dary języków, 7. dary „mowy mądrości” i „mowy wiedzy”; III. Czyny poświadczające 8. dary uzdrawiania i 9. przejawy mocy — cuda; por. H. U. von Balthasar, *art. cyt.*, 274.

wszystkie charyzmaty, aby je rozwinąć w formie promieniowania w Kościele przez apostołów, proroków i doktorów (III 7,7—8; por. Rz 8,23; Dz 13,1). Nowotestamentowy charyzmatyk, przeciwstawiony starotestamentowemu i mahometańskiemu obrazowi proroka, wyposażony jest w pełne poznanie spraw Bożych, możliwość przedstawienia ich w pojęciach i słowach a w końcu udokumentowania ich przez znaki i czyny cudowne, aby wiarygodność nauki udowodnić wielkiej ilości ludzi (II—II 111,4; 95,3 ad 3; In Ef 4,11) <sup>42</sup>.

To ma s z pierwszy po Pawle i ostatni po wielu wiekach milczenia podjął próbę całościowego ujęcia wielostronnej rzeczywistości charyzmatu. Mimo, że jest to ujęcie polemiczne, uwarunkowane tezami mozaizmu oraz islamu, a więc z konieczności jednostronne i nie mieszczące całego bogactwa nowotestamentalnego pojęcia charyzmatu, stanowi jednak po dziesięciu wiekach pierwszy sygnał o ważności charyzmatów dla struktury Kościoła. Powodem przeakcentowania momentu nauczania i przekazywania prawdy oraz zawężenia roli charyzmatu do funkcji prorocstwa, a zatem i zubożenia charakteru wspólnototwórczego charyzmatu, była bezsprzecznie słabo rozwinięta eklezjologia i cały sposób myślenia oraz cel scholastyki, której chodziło bardziej o spreparowanie myślonych form, oddających zakresy istoty bytu niż o konkretne ich zastosowanie w wymiarze egzystencjalnym wspólnoty kościelnej <sup>43</sup>.

Świadczy o tym fakt, że spontaniczne ruchy reformatorskie średniowiecza i czasów nowożytnych nie wywodzą się z teologicznej refleksji o charyzmatach, lecz powstają niejako obok burzliwego rozwoju teologii, a więc jawią się raczej poza świadomością charyzmatyczną. Potężniejszy ruch monastyczny, a zwłaszcza odnowicielska siła duchowości franciszkańskiej, jest bez wątpienia zjawiskiem *ex professo* charyzmatycznym <sup>44</sup>, jednakże dwa nurty duchowości chrześcijańskiej dominujące w ruchach reformatorskich nie zdołały odnowić świadomości charyzmatycznej.

Nurt nieortodoksyjny nawiązał do tendencji wczesnego chrześcijaństwa, absolutyzując element spontaniczny. Tym nurtem już wcześniej poszedł Joachim z Fiore ze swoją nauką o nowej epoce Ducha Świętego <sup>45</sup>, później różnorodne ruchy społeczne albigensów, waldensów, katarów i in., Wikleff, występujący przeciwko bogactwu Kościoła, Hus z podobnym lecz bardziej gwałtownym

<sup>42</sup> Tamże, 271—293.

<sup>43</sup> Pewne ślady takiego zawężenia spostrzegamy nawet w wypowiedziach Vaticanum II, kiedy to w KK 12 opowiedziano się za połączeniem problemu charyzmatów wyłącznie z funkcjami proroczymi.

<sup>44</sup> Por. G. Basetti-Sani, *Św. Franciszek z Asyżu*, Concilium 1—10 (1968)358—368; S. Calsen, *Armutsbewegung*, LThK I 883—886.

<sup>45</sup> Por. J. Ratzinger, *Joachim von Fiore*, LThK V, 975—976.



sprzeciwem, przyplaconym śmiercią, i wreszcie ruch opierający się w całej swej istocie na spontanicznym proteście doktrynalnym i antyhierarchicznym Lutera, Kalwina i Zwingliego<sup>46</sup>. Postawienie przez ruch protestancki w centrum swej nauki zasady kierowania się samą wiarą i Pismem św., powszechnego kapłaństwa wiernych, subiektywizmu w rozpoznaniu Objawienia i w organizacji kościelnej, wywołał w kontrreformacji podobną reakcję jak przy wystąpieniu Montana, lecz daleko bardziej brzemienną w skutki. Negatywna ocena reformacji w Kościele katolickim rozbudziła do niebywałych granic nieufności do całej sfery spontaniczności w Kościele. Na Soborze Trydenckim nastąpiło ponowne usztywnienie władzy kościelnej oraz całkowite podporządkowanie elementu charyzmatycznego — działającego zresztą poza świadomością — instytucji hierarchicznej Kościoła<sup>47</sup>.

Nurt ascetyczno-mistyczny mimo charyzmatycznego entuzjazmu w punkcie wyjścia nawiązał raczej do pojęciowych form mistyki starochrześcijańskiej, która objęła nie tylko sferę modlitwy, ale całość kształtu życia duchowego: sztukę (budowa katedr, malarstwo, zwłaszcza ikony) twórczość literacka itp. Z biegiem czasu formują się nowe szkoły życia wewnętrznego, wychodzące z charyzmatycznej inspiracji założycieli i reformatorów zakonnych, rozwijają się kierunki życia wewnętrznego w kontekście wizji i prorocत्व poszczególnych osób aż po *devotio moderna* czy *humanisme devot*. Najbliższe problemu charyzmatu, (ponieważ opierają się na Pawłowym sformułowaniu, por. 1 Kor 12,10), znajdują się dzieła J. Gersona, I. Loyoli, E. Amorty i G. S. Scaramelli, traktujące o „rozróżnianiu duchów”. Szczególnie godna zainteresowania jest logika egzystencjalnego rozpoznawania podniet Bożych Ignacego Loyoli. Nauka Ignacego o *discretio spirituum*, naświetlająca spotkanie z Duchem Bożym, podobnie jak mistyka Teresy z Avilla i Jana od Krzyża przez swoje powiązanie z ożywioną działalnością reformatorską ma wyraźny związek z charyzmatem; jego obecność jednak w świadomości zredukowana jest przez mistykę<sup>48</sup>.

#### 4. Narodziny nowej świadomości charyzmatycznej

Mimo wcześniejszych prób złagodzenia napięć pomiędzy elementem spontanicznym i hierarchicznym w Kościele oraz pojawiania

<sup>46</sup> R. Sohm był zdania, że obok pierwotnego chrześcijaństwa pełnia charyzmatów ujawniła się po raz drugi w pierwotnym protestantyzmie (*Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig<sup>2</sup> 1912, 29).

<sup>47</sup> Por. G. Alberigo, *Nowe poglądy na Sobór Trydencki*, Concilium 1—10(1965/6) 531—542.

<sup>48</sup> K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, art. cyt., 1029; tenże, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, w: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, 74—148.

się entuzjastycznych nurtów duchowości chrześcijańskiej<sup>49</sup>, pojęcie charyzmatu pojawiło się na nowo w teologii dopiero w XIX w., kiedy to ukazały się pierwsze prace na temat charyzmatów F. A. Staudenmaiera<sup>50</sup>, M. Cremera<sup>51</sup>, F. Engelmana<sup>52</sup>, A. Ritschla<sup>53</sup>, J. J. I. Döllingera<sup>54</sup>. Ten ostatni mimowolnie przygotował sformułowania I Soboru Watykańskiego, sprowadzając problem charyzmatów do zjawisk nadzwyczajnych ześrodkowanych w hierarchicznej strukturze Kościoła. Wychodząc z założenia, że charyzmaty wiernych były przemijającym zjawiskiem w początkach Kościoła, dekrety Vaticanum I mogły sprowadzić cały problem charyzmatów do zagadnienia nieomyślności papieża jako *charisma veritatis et fidei numquam deficientis* (DS 3073n).

Zarówno w ujęciu protestanckim, jak i katolickim problemu charyzmatów zaznacza się wyraźnie typowa dla schyłku XIX w. absolutyzacja jednostki. Eklezjologia protestancka wyeksponowała rozdrobnienie, podział i indywidualizację charyzmatów; eklezjologia katolicka bliska już idei mistycznego ciała Chrystusa, jeszcze nie dostatecznie dojrzała do rozwinienia wspólnotowych implikacji, zawierających się w obrazie ciała Chrystusa<sup>55</sup>. Po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża zarówno u protestantów, jak i w teologii katolickiej ożywiły się badania, prowadzące do pełnej rekonstrukcji Pawłowej nauki i charyzmatów. Ponowne odkrycie charyzmatów dla życia Kościoła dokonało się w atmosferze końca XIX w. w ramach badań nad strukturą pierwotnego Kościoła. Choć eklezjologia tego czasu nie dorosła jeszcze do wyciągnięcia wszystkich wniosków, to jednak ten punkt wyjścia okazał się najważniejszy.

Niezaprzeczną zasługę w tym dziele mają teologowie protes-

---

<sup>49</sup> Po Tomaszu zajmuje się charyzmatami *ex professo* dopiero T. Pfanner, *Diatribes de charismatibus sive donis antiquae Ecclesiae*, Frankfurt-Gotha 1680. Ocenę historycznych zjawisk entuzjastycznych por. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg 1968; G. Rapp, *John Wesley-prorok chrześcijański*, Concilium 1—10(1968) 379—386; M. J. Le Guillou, *Krzyż lamennaisowski*, tamże 1—10(1966/7) 383—388; E. Behr-Sigel, *Starcy rosyjscy*, tamże 1—10(1968) 387—398; E. Czajko, *Ruch zielonościwotkowy*, Przyczynek do zagadnienia nurtu charyzmatycznego w Kościele, Rocznik Teologiczny 12(1970) z. 1, 31—57.

<sup>50</sup> *Pragmatismus der Geistesgaben oder Wirken des göttlichen Geistes in Menschen und in der Menschheit*, Tübingen 1835.

<sup>51</sup> *Die Fortdauer der Geistesgaben in der alten Kirche*, Gütersloh 1840.

<sup>52</sup> *Von den Charismen im Allgemeinen und von den Sprachcharismen im Besonderen*, Regensburg 1848.

<sup>53</sup> *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn<sup>2</sup> 1857.

<sup>54</sup> *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg 1860.

<sup>55</sup> Por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., 310—313; por. także H. Küng, *Unfehlbar?*, Einsiedeln 1970, 54—69.

tanczy przede wszystkim A. Harnack i R. Sohm, którzy przez swoją polemikę stworzyli płaszczyznę dla szerokiej międzywyznaniowej dyskusji na temat charyzmatów. A. Harnack przyjmował dwoistą organizację Kościoła: charyzmatyczną (bliską funkcji proroka), w której charyzmat spełniał funkcję siły i dającej formę zasady; oraz teokratyczną (bliską funkcji starszych, biskupów i diakonów), w której na podobieństwo judaizmu ukazywało się panowanie Boga, które rodzi prawo. Charyzmatyczna struktura wspólnoty — zdaniem Harnacka — nie przeciwstawia się prawu, lecz je stwarza; eschatologiczny cel ludu Boży nie wyklucza życia wspólnotowego, które mimo niedoskonałości funkcjonowania jest istotne dla Kościoła<sup>56</sup>.

Takiemu ujęciu przeciwstawił się R. Sohm, który w 1892 r. wysunął tezę, że Kościół był pierwotnie wyłącznie wspólnotą charyzmatyczną i w swojej istocie takim powinien pozostać. Wszelka administracja i jakiegokolwiek prawo sprzeciwiają się istocie Kościoła. Należy wykluczyć możliwość podwójnej organizacji Kościoła; wyłącznie charyzmaty stwarzają podstawę dla stałych funkcji w Kościele. Nie prawo, lecz miłość jest formułą porządku w Kościele, jak to wykazały struktura charyzmatyczna pierwotnego Kościoła i pierwotnej reformacji<sup>57</sup>.

W Kościele katolickim przełamanie milczenia dokonało się zarówno pod wpływem oddziaływania teologii protestanckiej, jak i dzięki rozszerzaniu się form aktywności świeckich w Kościele. Leon XIII, który w encyklice *Divinum illud munus* (AAS 29, 1896—97, 646n) sprowadził fakt istnienia charyzmatów do rangi cudownego dowodu na boskie pochodzenie Kościoła, w piśmie do biskupa Baltimore *Testem benevolentiae* (AAS 31, 1898—99, 471n) z całą ostrością potępił tzw. amerykańizm, powołujący się na powszechną i zwyczajną obecność charyzmatów w Kościele, oświadczając przy tym, że charyzmaty były nadzwyczajnymi darami dla przezwyciężenia nadzwyczajnych sytuacji Kościoła, zwyczajna zaś droga odbudowy Kościoła wiedzie wyłącznie przez urząd nauczycielski<sup>58</sup>. Do-

<sup>56</sup> Por. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig 1884; tenże, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1906; oraz *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; por. u G. Hasenhüttl, dz. cyt., 314—317.

<sup>57</sup> R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1892; por. W. Hentrich, *Sohms Theorie einer „charismatischen Organisation“ der Urkirche*, Wissen und Glauben 24(1927) 77—88. Kontynuację tego sporu por. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen<sup>3</sup> 1958, 446—463; J. Stępień, art. cyt., 381—394.

<sup>58</sup> Por. G. Hasenhüttl, dz. cyt., 321—322.

piero Pius XII w encyklice *Mystici corporis* z 1943 r. wraz z jej redaktorem S. Trompem<sup>59</sup> — mimo jurydycznych akcentów encykliki<sup>60</sup> — przyczynił się walcie do tego, że w katolicyzmie przełamano znowę milczenia i nieufność, jaką otaczano zagadnienie charyzmatów od siedemnastu wieków czyli od wystąpienia Montana.

Nauka o charyzmatach — bo tak już można nazwać wypowiedzi encykliki — wiąże się z jednoznacznym podkreśleniem jedności ciała Chrystusowego i wspólnotowego charakteru życia kościelnego. Choć Kościół ma w zasadzie strukturę hierarchiczną, to jednak nie można powiedzieć, że organiczna struktura Kościoła wyraża się tylko za pomocą stopni hierarchicznych i na nich się kończy, ale też nie polega ona wyłącznie na „charyzmatykach czyli osobach obdarzonych cudownymi zdolnościami, chociaż trzeba powiedzieć, że takich ludzi Kościołowi nigdy nie zabraknie” (AAS 35, 1943, 200n). Z dalszego wyliczenia charyzmatycznych możliwości wynika, że nie chodzi tutaj wyłącznie i przede wszystkim o nadzwyczajne dary, ale raczej o codzienne spełnianie służby w powszednim życiu rodziny i wspólnoty. Według encykliki wspólnota nigdy nie jest pozbawiona charyzmatów i dlatego należą one do istoty Kościoła, ponieważ udzielane są bezpośrednio przez Chrystusa i rozdzielane przez Ducha Świętego<sup>61</sup>.

Po encyklice teologowie katolicycy podjęli przede wszystkim problem dualizmu charyzmatu i urzędu. Trzeba było odpowiedzieć, czy charyzmaty są uzupełnieniem urzędu czy też są autonomicznie zakotwiczone w istocie Kościoła. Badania H. de Lubaca<sup>62</sup>, Y. Congara<sup>63</sup>, K. Rahnera<sup>64</sup> i H. U. von Balthasara<sup>65</sup> wykazały, że nie można przeciwstawiać charyzmatu i urzędu, ponieważ każdy urząd ma w sobie „coś z charyzmatu”, charyzmat zaś stanowi strukturę „międzyurzędową” i „międzysakramentalną”.

Idąc po tej linii II Sobór Watykański cały wysiłek skierował ku określeniu wartości nadrzędnej, która by ukazała wzajemne przenikanie charyzmatu i urzędu w ramach tej jednej rzeczywistości. Tą wartością okazała się prawda o ludzie Bożym, w której swe włas-

<sup>59</sup> Jest on autorem 3-tomowego dzieła: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1937—1960.

<sup>60</sup> Por. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi”*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln<sup>6</sup> 1962, 7—94.

<sup>61</sup> Por. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, 45—48; G. Hasenhüttl, *dz. cyt.*, 324—325.

<sup>62</sup> *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, 59—77.

<sup>63</sup> *Der Laie*, Stuttgart<sup>2</sup> 1957, 534—549.

<sup>64</sup> *Das Charismatische in der Kirche*, w: *Das Dynamische in der Kirche*, *dz. cyt.*, 38—73; tenże, *Amt und freies Charisma*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. I, 154—160.

<sup>65</sup> *Charis und Charisma*, w: *Sponsa Verbi*, *dz. cyt.*, 319—331.

ciwe miejsce znajduje urząd i charyzmaty. Zamiast więc zajmować się problemem dualizmu struktury Kościoła, można obecnie wypracowywać konkretną wizję charyzmatycznej struktury Kościoła<sup>66</sup>.

### III. Uwarunkowania soborowej nauki o charyzmatach

W świetle przedstawionych w zarysie ustaleń można zestawić kilka podstawowych uwarunkowań biblijnych i historycznych, które określały sposób ustawienia problemu charyzmatów na II Soborze Watykańskim.

1. Jedynym pewnym materiałem, na którym można było się oprzeć, okazała się nauka św. Pawła o charyzmatach i to w swej warstwie ogólnej — bez rozstrzygania trudnych zagadnień szczegółowych.

2. Klasyfikacja charyzmatów szczegółowych mogła dotyczyć wyłącznie ogólnych ram w postaci trzech funkcji mesjańskich; sobór natomiast nie dysponował wystarczającym materiałem empirycznym, by zaszeregować i uporządkować wielostronny zespół konkretnych urzeczywistnień charyzmatycznych, których można spodziewać się dzisiaj<sup>67</sup>.

3. Sobór uwzględnił również realistycznie zaistniałe redukcje świadomości charyzmatycznej i podjął się niezwykle trudnego zadania, by zharmonizować istniejącą strukturę hierarchiczną z postulowanym odnowieniem całokształtu struktury charyzmatycznej.

4. Szczególnie trudnym zadaniem było przełamanie niechęci i obaw, spowodowanych anarchicznymi wystąpieniami pseudocharyzmatycznymi, a zakorzenionych zwłaszcza u przedstawicieli hierarchii Kościoła, skłonnych do podkreślenia konieczności utrzymania porządku w Kościele nawet kosztem charyzmatycznej spontaniczności.

5. Wielowiekowa tradycja, by wiązać charyzmat przede wszystkim z prorocstwem nie pozwalała również podczas dyskusji soborowych ustalić jasno stosunku charyzmatu do całokształtu życia kościelnego, zwłaszcza do funkcji kapłańskiej i królewskiej.

6. W nauce o doskonałości chrześcijańskiej sobór musiał przezwyciężyć całą tradycję hellenizującej mistyki, która pochłonęła całokształt biblijnych pojęć charyzmatycznych, zwłaszcza zaś jej ary-

<sup>66</sup> Po cytowanym artykule H. Künga, *Die charismatische Struktur der Kirche*, który wydobyl podstawowe implikacje z nauki soborowej o charyzmatach, prace teologów idą właśnie w tym kierunku. Podsumowanie najnowszych badań problemu charyzmatu podaje G. Hasenhüttl w przytaczanej — najlepszej jak dotychczas — rozprawie na temat charyzmatów.

<sup>67</sup> Warto zaznaczyć, że postulowana powszechność charyzmatu w Kościele daleko odbiega od aktualnej świadomości charyzmatycznej i to zarówno wśród świeckich, zakonników, jak i hierarchii kościelnej.

stokratyzm, uniemożliwiający ukazanie powszechnych zobowiązań do charyzmatycznej świętości w Kościele.

7. Wyjątkową trudność stanowiło uzgodnienie nowszych prób przypomnienia charyzmatów — ograniczających ich funkcjonalność do urzędu kościelnego np. charyzmatu nieomyślności papieża czy charyzmatów związanych z innymi urządami kościelnymi — z tezą o całkowitej niezależności Ducha Świętego w udzielaniu charyzmatów<sup>68</sup>.

8. Trudność psychologiczną właściwego postawienia problemu charyzmatów stanowił bez wątpienia fakt, że w pełnym odkryciu i przypomnieniu charyzmatów główną zasługę mają protestanci, którzy biblijną naukę o charyzmatach kierowali niejednokrotnie przeciwko hierarchicznej strukturze Kościoła katolickiego. Trzeba było przełamać obawy przed zrelatywizowaniem urzędu kościelnego na rzecz funkcji charyzmatycznych, a równocześnie podać przekonującą formułę jedności obydwu struktur.

Odczytywanie soborowej nauki o charyzmatach i dalsza refleksja teologiczna na temat charyzmatów nie może pomijać powyższych uwarunkowań, w których problem charyzmatu jest uwikłany. Biorąc pod uwagę fakt, że uwarunkowania te zakorzenione są głęboko w historii i we współczesnej rzeczywistości trudno się dziwić, że nie wszystkie zostały przezwyciężone w soborowej nauce o charyzmatach. Siedemnaście wieków zapomnienia o charyzmatach, a równocześnie narastania faktów eklezjalnych poza świadomością charyzmatyczną, nie da się odrobić w jednym pokoleniu, choćby to było pokolenie inspirowane przez tak rewolucyjne wydarzenie, jakim dla problemu charyzmatów był II Sobór Watykański.

#### EINFÜHRUNG IN DIE FRAGE DER CHARISMEN IN DER KIRCHE

Der Artikel bildet einen Umriss der biblischen Problematik und Geschichte der Frage des Charismas in der Theologie. Man zeigt hier die Bedingungen, in denen das II. Vatikanische Konzil das Problem der Charismen stellen musste. Die biblische Einführung bespricht 1. den idealen Typus des Charismas, 2. die Frage der Klassifikation der empirischen Typen der Charismen und 3. biblische Ausgangspunkte für eine Reduktion der Charismen in der Kirche. Es wird ein Schema einer Klassifikation der Charismen, das auf die Untersuchungen von H. Schürmann, G. Hasenhüttl und konziliaren Prämissen gegründet wird, und dargestellt. Es wird auch ein Vorschlag gegeben dieses Schema durch Einschliessung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als der grösseren Charismen zu ergänzen. Ausserdem will man dieses Schema durch eine Teilung der charismatischen Vollzüge gemäss des Schemas der drei Funktionen: der priesterlichen, der prophetischen und der königlichen bereichern.

Die historische Einführung bespricht: 1. den anwachsenden Prozess der

<sup>68</sup> Temu zagadnieniu poświęcona jest kontrowersyjna książka H. K ü n g a, *Unfehlbar?*, Einsiedeln 1970, który już wcześniej poruszał ten problem w *Strukturen der Kirche*, Freiburg<sup>2</sup> 1962 i w *Die Kirche*, Freiburg 1967, 522—562.

nachapostolischen Reduktion der Charismen, die sich schon bei Klemens von Rom, im *Hermashirt*, in *Didaché* und vor allem bei Ignatius von Antiochien zeigt, 2. den Einfluss der montanistischen Krise auf die mystische Transposition der charismatischen Problematik, 3. den Versuch Thomas von Aquin in dieser Hinsicht mit dem Hinweis auf die anwachsenden — neben dem charismatischen Bewusstsein — reformatorischen Tendenzen des Mittelalters und der Reformation, und 4. die Geburt des neuen charismatischen Bewusstseins am Ende des XIX und Anfang des XX Jahrhunderts.

Zum Abschluss werden die Bedingungen dargestellt, innerhalb denen sich das Problem der Charismen auf dem Vaticanum II formuliert hat. Die schwierigste unter den Bedingungen war die Notwendigkeit die vielschichtige Wirklichkeit des biblischen Charismas in Einklang mit den in der Geschichte gewachsenen Strukturen der kirchlichen Gewalt zu bringen, so wie auch das Misstrauen, die Angst vor spontanen Elementen in der Kirche durchzubrechen, ein Misstrauen gesteigert dadurch, dass die Entdeckung der Rolle dieses Elementes für das Leben des Gottesvolkes ein Verdienst vor allem der Protestanten war. Vaticanum II war nicht im Stande alle diese Bedingungen zu überwinden, öffnete jedoch grosszügig den Weg für ihre Überwindung im heutigen, ökumenischen Christentum.