

KS. STANISŁAW CHŁAD

CHARYZMATY I ICH DAWCA

według 1 Kor 12—14

Przeglądając bardzo już liczną literaturę o charyzmatach zauważa czytelnik dwa fakty. Pierwszym jest brak zgody co do podstawowego problemu: czym są charyzmaty i jaka jest ich natura. Drugi ma zakres bardziej szczegółowy: zwykle charyzmaty zostają przypisane Duchowi Świętemu, tymczasem wystarczy zajrzeć do konkordancji, żeby stwierdzić, że pochodzą nie tylko od Niego.

Co do pierwszego faktu: słuszną metodę zaproponował A. Vanhoye¹ analizując poszczególne teksty w ich kontekstach. Wykazał on, że w różnych tekstach słowo „charyzmat” zostało użyte w różnych znaczeniach. Na użytek polskich czytelników zostanie przedstawiona jego opinia o charyzmatach w 1Kor 12—14, ale głównym celem i dorobkiem niniejszego artykułu jest rozwiązanie drugiej trudności: od kogo pochodzą charyzmaty, dla kogo są przeznaczone, w jaki sposób są „dawane”.

Pole poszukiwań zostało ograniczone do tekstu 1Kor 12—14, będącego reprezentatywnym, wyczerpującym i jednorodnym. Jest reprezentatywnym i wyczerpującym w tym sensie, że św. Paweł zajmuje się w nim charyzmatami w sposób wyraźny, tematyczny i poświęca im tutaj właśnie najwięcej uwagi. Jednorodność strukturalna i tematyczna zostanie przedstawiona w trakcie analizy tekstu.

¹ Por. I carismi nella comunità di Corinto, w: Carisma e istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi, Roma 1983, 11—40; I carismi nel Nuovo Testamento, Roma (Tip. P.U.G.) 1983.

1. UŻYCIE SŁOWA CHARISMA POZA NT

Słowo **charisma** nie występuje w pismach klasycznej greki. W literaturze świeckiej pojawia się dopiero na początku II w. po Chr., kilkakrotnie w późniejszych papirusach. W dwóch wariantach znajduje się u Syrycha. Syr 7,33 Sinaiticus: **charisma domatos enanti pantos zōntos kai epinekrō(i) mē apokōlusē(i)s charin**. Vaticanus i Alexandrinus zamiast **charisma** mają **charis**. Sens **charisma** jest tam bardzo ogólny: „hojny akt”, „łaskawy dar”. Bardziej rozpowszechniony wariant opisu pracy garnca-rza w Syr 38,30 ma: **kardian epidōsei suntelesai to chrisma**. Vaticanus zamiast **chrisma** („polewa”) użył **charisma** („przykłada serce, aby wykończyć podarunek”). Wersja Teodocjona ma **charismain** (Ps 30(31), 22) na oddanie hebrajskiego **hesed** (LXX: **eleos**): „Błogosławiony Pan, który cudowną dla mnie uczynił swą dobroć”.

Trzy razy spotykamy je u Filona: dwa razy w Legum Alleg. (3,78 **dōrea gar kai euergesia kai charisma Theou**; „dar i dobrodziejstwo i hojność Boga”), trzeci raz w jednym z fragmentów. Tekst Wyroczni Sybillańskich (2,54) ma wyrażenie **Theou charisma**: „każda dusza ludzka jest hojnym darem Boga”.

Kilka razy słowo **charisma** występuje w antycznych tekstach chrześcijańskich: w Didache 1,5, gdzie oznacza ziemskie dary udzielone przez Boga; w 1Clem 38,1 dary duchowe; w listach św. Ignacego: Sm (wstęp); Ef 17,2; Polic 2,2 jako dar Boga; częściej w patrystyce pod wpływem św. Pawła.

Z powyższego przedstawienia wynika, że studium znaczenia słowa **charisma** w czasach św. Pawła nie może być oparte na licznych tekstach. W każdym razie podstawowy sens był łatwo rozumiany przez Greków, ponieważ było to słowo utworzone od szeroko znanego rdzenia z powszechnie używanym przyrostkiem. Jest ono rzeczownikiem pochodzącym od czasownika **charizomai**, „mówić lub czynić rzecz przyjemną”, „okazać się uprzejmym lub hojnym”, coś „podać”. Przyrostek **-ma** wyraża rezultat działania. Przeciwstawia się przyrostkowi **-mos** lub **-sis**, wyrażających samo działanie. Od **charizomai** pochodzi nazwa działania **charismos**, „wyświadczenie uprzejmości”.

Słowo **charisma** należało do pewnej rodziny wyrazów. Było w ścisłym powiązaniu z **charizomai** i **charismos**; w relacji do **charis** („łaska”); do **chairein** („radować się”); **chara** („radość”), itd. Dla Greka oznaczało więc rzecz uprzejmie ofiarowaną, podarunek. Kontekst musiał dostarczać dokładniejszych danych.

2. STRUKTURA LITERACKA I MIEJSCE CHARISMATA W 1KOR 12—14²

1Kor 12—14 należy do dosyć jednorodnej sekcji Listu, w której św. Paweł odpowiada na pytania postawione mu przez Koryntian i udziela różnych instrukcji. Ta sekcja rozciąga się od 7,1 do 15,58. Nasza część zapowiada temat „duchowych”, a nie charyzmatów: **peri de tòn pneumatikôn** „Co zaś do duchowych...”. Forma słowa może być męska (osoby duchowe) lub nijaka (rzeczy duchowe). Rozległość naszej części, oznaczona formułą wprowadzającą następnej partii (15,1) zostaje potwierdzona analizą słownictwa. Trzy razy mamy **pneumatikos** (12,1; 14,1; 14,37) i 19 razy **pneuma** (12,3.3.4.7.8.8.9.9.10.11.13.13; 14,2.12.14.15.15.16.32). To słownictwo nie występuje ani wcześniej (w 10,5—11,34), ani później w (15,1—43). Do **pneuma** są dołączone w 12,10 prorocтво i języki. To słownictwo zostanie podjęte na nowo: 5 razy **prophêteia** (12,10; 13,2.8; 14,6.22), 6 razy **prophêtês** (12,28.29; 14,29.32.32.37); 9 razy **prophêteuein** (13,9; 14,1.3.4.5.5.24.31.39), 21 razy **glôssa** (12,10.10.28.30; 13,1.8; 14,2.4.5.5.6.9.13.14.18.19.22.23.26.27.39). Kompozycja wewnętrzna zostaje wskazana przez dwie elipsy tego słownictwa (12,14—27 i 13,3—13) i przez dalsze dwie cechy szczególne: 1) w 12,12—27 18 razy występuje **sôma**, 12 razy **melos**; 2) w 13,1—14,1 odnajdujemy 9 razy **agapê**. Co do słowa **charisma**, to zostało użyte w NT 17 razy, z czego 16 razy w Corpus Paulinum a raz w Prima Petri. Tekstem najbardziej pouczającym jest 1Kor 12, gdzie **charisma** występuje 5 razy, zawsze w liczbie mnogiej.

Podobnie jak 12,1, o **pneumatika** mówi również 14,1, wprowadzający ostatnią dużą część sekcji. Słowa pokrewne (**charis**, **charizomai**) nie występują w 1Kor 12—14, za to częste jest **pneuma**. Wynika z tego, że **charismata** znajdują się w pozycji podporządkowanej. Sam termin występuje na początku pierwszego podpodziału (12,4—11) i na końcu pierwszej części (12,1—31). W pozycji mniej ważnej, ponieważ w zastosowaniu szczególnym i wśród innych darów znajdują się **charismata iamatôn** (12,9.28.30) W niektórych tekstach **charismata** są traktowane za równoważne z **pneumatika**. W ten sposób 12,4 łączy **charismata** i **to pneuma**. W 12,9 zostaje na nowo i jeszcze wyraźniej wyrażony (**en tõi heni pneumatì**) związek między **charismata iamatôn** i **to pneuma**. Paralelizm łączy konkluzje — przejścia z 12,31 i 14,1:

12,31 zêloute de ta charismata ta meizona

14,1 zêloute de ta pneumatika, mallon de...

² Por. C. Senft, La première épître de saint-Paul aux Corinthiens, Neuchâtel, Paris 1979, 17—19; V. Scippa, La glossolalia nel Nuovo Testamento, Napoli 1982, 221—239.

Kontekst bliższy sugeruje przynajmniej częściową równowagę, ponieważ wskazuje na dwa punkty styczne: tak wśród **ta pneumatika** jak i wśród **ta charismata** znajdują się prorocтво (12,29; 14,1) i glosolalia (12,30; 14,2).

3. SITZ IM LEBEN 1KOR 12—14

Już początek sekcji wskazuje na cel pisania: „Co zaś do duchowych, bracia, nie chcę pozostawić was w niewiedzy”. Dokładniejsze wskazówki znajdują się w ostatniej części (r. 14), traktującej przede wszystkim o glosolalii i prorokowaniu. W 14,26 czytamy: „Co więc jest, bracia? Gdy się zbieracie, każdy ma psalm, ma nauczanie, ma objawienie, ma język, ma interpretację. Wszystko niech się dokonuje ku zbudowaniu”. Ostatni tryb rozkazujący, **ginesthō**, precyzuje wcześniej wymienioną trudność, wymagającą interwencji Apostoła. Współzawodnictwo groziło harmonii stosunków pomiędzy chrześcijanami, a zwłaszcza ładowi zebrań. Nie chodziło więc o prywatne życie Koryntian (por. 14,4n.12.19.23). Sam tekst informuje nas o rodzaju zebrań. Wiersz 14,23 mówi o **s ch o d z e n i u** się całej wspólnoty w jednym miejscu. Czasownik **synerchomai**, od którego pochodzi **synelthē(i)** występuje w tekście Pawła 7 razy, zawsze w 1Kor. Pięć razy w r. 11 (ww. 17.18.20.33.34) w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej. W r. zaś 14 w wierszach 23 i 26. Już sam ten fakt wskazuje, że również w r. 14 powinien mieć sens **liturgiczny**. Potwierdzają to inne terminy z sensem liturgicznym, znajdujące się w bezpośrednim kontekście (por. 14,25.26).

Silny akcent liturgiczny ma perykopa 14,13—18, gdzie zakłada się obecność zgromadzenia i gdzie mówi się o różnych sposobach modlitwy. Czasownik modlić się występuje w wierszach 13.14.15; śpiewać psalmy w w. 15; błogosławić w w. 16; czynić dzięki w w. 17. Liturgiczne jest zwłaszcza zdanie z w. 16: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje dziękczynienie odpowie „Amen” ktoś nie wtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz?” Tak **amên** jak **eucharistia** są terminami ściśle liturgicznymi.

4. TAKTYKA ŚW. PAWŁA

W całym dyskursie możemy wyróżnić trzy kolejne fazy: 1) szeroki ruch dla poszerzenia perspektywy (12,4—30); 2) pogłębienie (12,31—13,13); 3) objaśnienia i instrukcje odnośnie do palących problemów w Koryncie (14,1—40).

Koryntianie cenili nade wszystko dwa uzewnętrzniające się doświadczenia duchowe: glosolalię i prorocstwo. Wielu chciało mówić językami i prorokować, co wywoływało nieład na zebraniach i prawdopodobnie krępowało pragnących porządku. Co więcej, ci mniej „natchnieni” czuli się pogardzani. Taka sytuacja wywoływała napięcia i podziały we wspólnocie. Dla zaradzenia trudnościom św. Paweł poszerza perspektywę i zwraca uwagę na różnorodność darów duchowych i na związek tych darów z jednością Kościoła (12,4—30).

Dalej przechodzi Paweł od zewnętrznej organizacji Kościoła do jego wnętrza, do wewnętrznej zasady jego życia, do miłości — **agapê**. Dwa sensoryjne dary pojawiają się na początku (13,1.2), ale w kontekście krytyki: jeżeli mam tylko glosolalię, bez miłości, „stałem się brzęczącym brązem lub brzęczącym cymbałem”; jeżeli mam prorocstwo, bez miłości, jestem niczym”. Celem Apostoła jest nakłonienie Koryntian do drastycznego ograniczenia nadawanej dwóm charyzmatom doniosłości. W ten sposób hymn o miłości okazuje się ściśle związany z kwestią sensoryjnych charyzmatów. Paweł wylicza zalety chrześcijańskiej miłości, przeciwstawiając je implicite chełpliwym praktykom Koryntian. Oba dary zostają na nowo umieszczone w negatywnej perspektywie rzeczywistości przejściowych w 13,8. Druga część do pogłębienia dołącza ocenę.

W ostatniej części (14,1—40) oba dary pojawiają się natychmiast i jako jedyne zajmują naszą uwagę. Paweł nie wyklucza ich z poszukiwań przejawów Ducha, zachowuje pozytywną postawę zachęty (14,1), dodając jedynie pewną skalę wartości. Konfrontuje, i to mocno, jedynie oba te dary. Jako kryterium oceny przyjmuje użyteczność na zebraniach i stawia prorocstwo ponad glosolalię.

5. WPROWADZENIE (1KOR 12,1—3)

Pierwsze zdanie wprowadza temat: **peri de tôn pneumatikôn**. Dopełniacz mógłby być formą męską i oznaczać osoby duchowe, ale następujący po nim kontekst faworyzuje rodzaj nijaki: „rzeczy duchowe”. Chodzi o przejawy Ducha. O ich celowości mówi r. 12, o granicach r. 13, o użyteczności r. 14.

Zdanie 12,2 rozpoczyna się antytetycznym wobec poprzedzającego **agnoein** (nie wiedzieć) przejściem: „Wiecie...”. Koryntianie nie znają jednej rzeczy, ale wiedzą inną. Tekst nie mówi jasno o co chodzi³. W każdym

³ Por. dyskusję u A. Vanhoye w: *I carismi nel NT*, dz. cyt., 48; por. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1966⁵, 252/358; E.-B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, 321; H. Lietzmann, *An die Korinther I. II*, Tübingen 1969⁵, 60n.

razie nie widać żadnego wspólnego elementu między 12,2 i 12,3. Kontrast między kwalifikatorem „niemi” w 12,2 i mówieniem w 12,3 nie wydaje się ani oczywisty ani znaczący, ponieważ paralelizm powinien by istnieć między Koryntianami w w.2 i mówiącym w w.3, nie zaś między niemymi idolami i mówiącym człowiekiem.

Nie wchodząc w dyskusję nad tym, jak uzupełnić myśl Pawłową⁴, można stwierdzić w zgodzie z tekstem (12,3: **dio**, „dlatego”), że Paweł chce przestrzec swoich czytelników przed powrotem do pogańskiego zachowania się. W tym celu wyraża dwie granice prawdziwego „pneumatyzmu”. Pierwsza jest negatywna, jest wykluczeniem: kto mówi pod natchnieniem Ducha Bożego, nie bluźni Jezusowi. Sam termin wyraża przekleństwo lub separację. Sens dosłowny jest „ofiara wytywna”, „rzecz umieszczona wysoko”, a w LXX zastępuje **herem** (por. Joz 6,17), ofiarę przeznaczoną ślubem na zniszczenie. Paweł ustala pewnego rodzaju kryterium rozróżniania, wykreślające zasięg prawdziwego natchnienia. Druga granica jest natomiast pozytywna: każde wyznanie wiary w Pana Jezusa zakłada działanie Ducha Świętego. Forma gramatyczna **Kyrios Iêsous** (mianownik) dowodzi, że chodzi tu o antyczną formułę wyznania wiary (por. Rz 10,9). Bez przyjęcia Ducha Świętego nie można wypowiedzieć nawet najkrótszej formuły wiary.

6. CHARYZMATY W 1 KOR 12,4—11

A. POTRÓJNY PARALELIZM (12,4—6)

Po zapowiedzeniu tematu **pneumatika** (12,1), św. Paweł zaczyna wprowadzać w 12,4 inną terminologię. Z punktu widzenia formalnego jest do zaobserwowania w tych trzech wersetach dziwna symetria (nawet w ilości liter: 41,42,41), która odkrywa troskliwość, z jaką te wersety zostały skonstruowane. Ich drugie człony są pozbawione czasowników, co wzmacnia opozycję poszczególnych ich części. Opozycja istnieje tak na poziomie gramatycznym, jak i logicznym: **diareseis** została przeciwstawiona **to/ho auto/autos**; wielość została przeciwstawiona jedności.

⁴ Np. E.-B. Allo, dz. cyt., 320 pisze: „Apostoł przypomina swoim czytelnikom... fenomeny patologiczne lub sataniczne... tajemnych kultów”. C.K. Barret (A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, London 1968, 280) uważa, że czasownik **apagethai** „sugeruje chwile ekstazy doświadczanej w religii pogańskiej”. Podobnie piszą T. Holtz (Das Kennzeichen des Geistes (1 Kor. XII. 1—3), NTS 18(1972)373—375) i C. Senft (dz. cyt., 157). H. Conzelmann natomiast dopatruje się tu nie tyle odcinania się od pogaństwa, co pewnej analogii: „wiecie dobrze z własnego doświadczenia jak człowiek jest bezwolnym, gdy znajduje się pod władzą jakiegoś **pneuma**”. Według niego „cały problem obraca się wokół ekstazy, nie zaś wokół ludzi o stanie normalnym” (Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969⁴¹, 243).

Każde zdanie umieszcza na końcu imię jednej z Osób boskich; kolejno: **Pneuma, Kyrios, Theos**. Jaka jest relacja pomiędzy wielością charyzmatów, posługiwania i działań z jednej strony, a jednością, identycznością poszczególnych Osób boskich? Z pewnością logiczna, a dokładniej, ilościowa: charyzmaty, posługiwania i działania są liczne, Osoby boskie są jedyne. Relacja jakościowa nie wchodzi w grę. Ale to, co nas interesuje, to ewentualna relacja „pochodzeniowa”: czy charyzmaty, posługiwania i działania są złączone z poszczególnymi Osobami boskimi jako z ich początkami i jaka byłaby natura tych związków. Zostało powiedziane, że poszczególne człony zdań są sobie przeciwstawione gramatycznie i logicznie (na poziomie ilościowym). Ale to nie znaczy, że charyzmaty, posługiwania i działania są przeciwstawione poszczególnym Osobom boskim. Przeciwstawiona zostaje ich specyfikacja ilościowa, co nie wyklucza związków na innym poziomie. Sam tekst nie mówi, czy takie związki istnieją, czy nie. Wytlumaczenia szukać należy w kontekście następującym (12,7—11), który stanowi rodzaj objaśnienia problemów zawartych w 12,4. Wcześniej jednak należy przeanalizować treść i stosunki pomiędzy **pneumatika**, zapowiedzianymi w 12,1, a nowymi terminami wprowadzonymi w 12,4—6, pomiędzy którymi figurują **charismata**.

Istnieją na ten temat różne opinie. Dla niektórych te terminy są synonimami⁵. Natomiast E. Käsemann, porwany swoją własną ideą struktury Kościoła, akcentuje ich różnicę i twierdzi, że św. Paweł zastąpił **pneumatika** przez **charismata**⁶. Tyle że **pneumatika** występują jeszcze w 14,1, po ostatnim użyciu **charismata** (12,31) i wprowadzają całą część końcową (14,1—40). Wniosek Käsemanna jest więc w niezgodzie z tekstem. Według M.-A. Chevalliera np. **pneumatika** był terminem technicznym i w 1Kor określał jedynie prorocstwo i glosolalię, natomiast **charismata** mają zawsze sens ogólny „daru łaski”⁷.

Natomiast zwykła obserwacja tekstu wykazuje, że Paweł nie mówi, jakoby **charismata** i **pneumatika** miały być równoznaczne. Nie wskazuje również na kontrast między nimi. Wydaje się więc, że należy szukać pomocy w analizie używania terminu **pneuma** w tych rozdziałach. Po zapowiedzi tematu (12,1) Paweł mówi o **Pneuma Theou** i **Pneuma Hagion** (12,3). Wyraża więc związek między faktami duchowymi (lub osobami duchowymi) i „Duchem Bożym”, „Duchem Świętym”. W ten sposób **ta pneumatika** zostają przedstawione w świetle bardzo pozytywnym. Z drugiej strony przykład działania „w Duchu Świętym” (12,3b) i aklamacja

⁵ M.-A. Chevallier (*Esprit de Dieu, paroles d'Hommes*, Neuchâtel 1966, 148n) dokonuje ich oceny i konkluduje, że większość komentatorów, kierując się swoim ogólnym pojęciem charyzmatów, ustala ekwiwalencję między **pneumatika** i **charismata**.

⁶ Por. *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen 1960², 111—113.

⁷ Por. Dz. cyt., 161—163.

„Jezus jest Panem” nie odpowiada ani zjawisku glosolalii, ani prorocstwa, ponieważ jest zrozumiała i polega na „zwykłym” wyznaniu wiary. Wiersze 7—11 zachowują tę perspektywę pozytywną i otwartą. W 12,7 mowa jest o „przejawie Ducha”. Rodzajnik przed **pneuma** informuje, że idzie o wspomnianego wcześniej Ducha Świętego (12,3). W wykazie różnych „przejawów Ducha” Apostoł akcentuje ich związek z tymże samym Duchem. Związek pomiędzy **charismata** i **pneumatika** zostaje w 12,4—6 wyrażony jedynie pośrednio poprzez słowo **Pneuma** i chodzi o stosunek pozytywny (**charismatôn** zostaje zestawione razem z **Pneuma** tak, jak **diakonión** z **Kyrios** i **energêmatôn** z **Theos**). Potwierdzenie tego związku następuje w wierszach 7—11, gdzie Paweł łączy mocno **charismata** i **to Pneuma**. Natomiast inny sposób pojmowania **pneumatika** spotykamy w r.14. O ile pierwsze użycie (14,2) pozostawia możliwość dyskusowania („kto mówi językiem... duchem mówi rzeczy tajemne”), to pozostałe sześć miejsc nie są dwuznaczne i nie mówią o Duchu Świętym. Drugie (14,2) i ostatnie użycie (14,32) umieszczają **pneuma** w liczbie mnogiej. W liczbie pojedynczej występuje **pneuma** 4 razy, ale zawsze oznacza ducha ludzkiego (12,14.15.15.16). Kontekst pozwala na uściślenie sensu tego słowa. Z jednej strony ustanawia paralelizm między duchem i językiem: „Jeżeli modłę się językiem, mój duch się modli” (14,14); z drugiej wskazuje na pewne przeciwstawienie ducha (**pneuma**) i umysłu (**nous**): „mój duch się modli, ale mój umysł pozbawiony jest owocu”. Zrozumienia tych stwierdzeń należy szukać w Pawłowym pojmowaniu terminu **pneuma**.

Fundamentalna bowiem idea wyrażona tym terminem nie odnosi się do zdolności intelektualnej, ale do pewnego rodzaju i m p u l s u, dającego się porównać z podmuchem wiatru. Pierwszą funkcją ducha w Biblii nie jest dać zrozumienie, lecz wprowadzić w ruch; nie jest oświecać, lecz przekazywać dynamizm. Właśnie słowo **dynamis**, „siła”, zostaje często zestawiane ze słowem **pneuma** (por. Łk 4,14; Dz 1,8; 1Kor 2,4; 1Tes 1,5; Rz 15,19; Ga 3,5; Ef 3,16). Kultura grecka знаła napięcie między światłem rozumu, symbolizowanym przez Apollina, a impulsem irracjonalnego dynamizmu, symbolizowanego przez Dionizosa. Korynccy chrześcijanie musieli być silnie pociągani przez ten rodzaj doświadczenia religijnego. Byli „żądni duchów” (14,12) i utrzymywali, że najoczywistszym przejawem aktywnej obecności w nich Ducha Bożego było mówienie językami, które polegało na zdaniu się na działanie tajemniczej siły kierującej językiem w sposób nie do przewidzenia. Ale istnieją inne aspekty **pneuma**, które przygotowują późniejszą ewolucję pojęcia, przede wszystkim aspekt wewnętrzności (podmucha wchodzi we wnętrze człowieka), a stąd aspekt wiedzy (por. Mdr 1,7). Przede wszystkim św. Jan akcentuje wewnętrzne działanie Ducha (J 14,17.26; 15,26; 16,13) i nie używa słownictwa „siły”. Sam Paweł wyraża różne aspekty pojęcia **pneuma**. Np. aspekt wewnętrzności

i wiedzy zostaje objaśniony w 1Kor 2,10—12. Cytując w 2,16 tekst Izajasz (40,13), gdzie **ruah** zostało przetłumaczone przez **nous** (jedyne przy-padek w LXX), sugeruje równoważność między **pneuma** i **nous**. Dodaje: „My mamy umysł Chrystusowy (**noun Christou echomen**)”, wyrażenie jedyne w NT. Pouczająca pod tym względem będzie analiza aspektów pneumatycznych glosolalii⁸.

W 1Kor 14 „modlenie się językiem” zostało scharakteryzowane przeciwstawieniem **pneuma** i **nous**. Modlitwa językiem nie jest zrozumiała. Tłumaczy to 14,2: „Kto mówi językiem, nie ludziom mówi, lecz Bogu; nikt go bowiem nie pojmuje (**akouei** w sensie „rozumieć”; por. Aesch. Prom. 448; Ga 4,21)”. Wiersz 14,16 jest jeszcze jaśniejszy: „nie wie (**oiden**), co mówisz”. Również sam modlący się w ten sposób nie wie, co mówi; jego umysł jest „bez owocu” (14,14). Ten werset może być rozumiany, jeżeli się pamięta podstawowe znaczenie **pneuma**. „Modlenie się językiem” jest faktem „duchowym” w tym sensie, że pochodzi z wewnętrznego impulsu, że ma źródło w tajemniczym dynamizmie. „Mój duch się modli” znaczy, że jakaś impulsywna siła zwraca się w głębi istoty ludzkiej ku Bogu. „Umysł jednak jest bez owocu”, ponieważ modlący się nie formułuje żadnej myśli, nic nie rozumie, nie rozwija żadnej aktywności na poziomie intelektualnym. W tej perspektywie kwalifikator **pneumatika** przyjmuje pozycję różną od sugerowanej w 12,1—11, gdzie wyrażony jest związek z Duchem Świętym. Należy jednak natychmiast dodać, że oba znaczenia nie wykluczają się wzajemnie. Jakieś doświadczenie może być „duchowym” w obu sensach: 1) z impulsu danego przez Ducha Świętego; 2) z impulsu pozbawionego połączeń z aktywnością umysłową. Dla glosolalii pierwszy aspekt odnajdujemy w 12,8—10, drugi w 14,14. Glosolalia jest faktem „duchowym”, w którym myśl nie ma udziału. Z drugiej strony wyrażenie „modlić się językiem” poświadcza, że Duch Święty tam działa (por. Ga 4,6; Rz 8,15). Sam Apostoł mówi: „Dziękuję Bogu, że mówię językami więcej niż wy wszyscy” (14,18). Umieszcza w ten sposób glosolalię w pozytywnym świetle. Co zaś do napięcia pomiędzy **pneuma** i **nous** to Paweł nie umieszcza ich w opozycji nie dającej się pogodzić. Przeciwnie, wskazuje, że porozumienie jest wręcz pożądane: „Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem...” (14,15). Związek obu aspektów daje się też zaobserwować w przypadku prorocтва. Z jednej strony istnieje wewnętrzny impuls niezależny od rozumu (skąd **pneumata prophêtôn** w 14,32), z drugiej strony mowa prorocka jest

⁸ Por. teksty Orygenes, np. Cels. 6,70n w: PG 11,1, 1403—1407; Comm. in Io 13,21—25 w: PG 14,4, 432—444; również Filona, por. L. Cohn, I. Heinemann, Philonis Alexandrini opera quae supersunt 7, Breslau 1926, 660n; por. W.F. Orr, J.A. Walther, I Corinthians, Garden City, New York 1976, 277—283; A. Bittlinger, Im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienstordnungen im Neuen Testament, Marburg an der Lahn 1966³, 32—39.

rozumiała. Zdaniem 14,5: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi językami” daje Paweł preferencję doświadczeniu duchowemu, łączącemu się z aktywnością myślową. Nie szuka motywu teoretycznego, lecz praktycznego. Nie rozważa doświadczeń duchowych jako takich, ale bada ich użyteczność: „Kto mówi językiem, buduje siebie samego, kto zaś prorokuje, buduje Kościół” (14,4). Paweł bierze pod uwagę tak użyteczność osobistą, jak i wspólnotową.

Na zakończenie: jeżeli przez **pneumatika** rozumiemy fakty „duchowe”, to te mają dwa aspekty: 1) związek z Duchem Świętym; 2) przedstawiają się jako wywierające duże wrażenie zjawiska, pochodzące od tajemniczego impulsu. Wg 1Kor 12,4,7—11 wszystkie **charismata** są „duchowe” w sensie związku z Duchem Świętym, ale niekoniecznie w drugim sensie. Ekwiwalencja nie jest kompletna. Jak **pneumatika**, tak i **charismata** mogą być związane z umysłem (**nous**) lub nie (np. glosolalia). Jeżeli natomiast przez **pneumatika** rozumiemy osoby duchowe, to wg 1Kor 12,3b wszyscy wierzący są **pneumatikoi**, jako że wszyscy mówią: „Jezus jest Panem”.

Trzykrotne powtórzenie **diareseis** („podziały”, „rozdziały”, „rozdzielenia”) w kontraście z „tym samym” podkreśla podobieństwo wewnętrznego związku trzech kolejnych par rzeczywistości, związku między różnością i identycznością. Ten związek zachodzi tak między **charismata** i **Pneuma**, jak między **diakoniami** i **Kyrios**, jak i między **energêmata** i **Theos**. Paralelizm nie mówi sam przez się niczego więcej i pozwala się domyślać istnienia związków innych rodzajów.

W wierszu 3 wyrażenie **Pneuma Theou** wskazuje na rozróżnienie pomiędzy **Pneuma** i **Theos**, podczas gdy aklamacja **Kyrios Iêsous** wskazuje, kto jest Panem. Nie ma więc kompletnej jednoznaczności, ale istnieje ściśle powiązanie. Duch jest „Duchem Bożym” (12,3) i ma intymny związek z Panem Jezusem Chrystusem (por. 1Kor 6,11; 12,12n)⁹.

W poszukiwaniach za odkryciem „mechanizmu” tego związku niektórzy idą bardzo daleko¹⁰. Dobrze ugruntowana na analizie tekstu wydaje się być propozycja A. Vanhoye¹¹. Bada on najpierw powiązania 12,4—6 z kontekstem uprzednim (12,1—3). W 12,3 występuje **Pneuma**, **Theos**, **Kyrios**, ale nie ma innych terminów z 12,4—6. Dlatego proponuje następujący sposób rozumienia tych powiązań: zdanie 12,3b rozciągnęło pojęcie **pneumatikoi** na wszystkich wierzących. Z tego punktu widzenia wszyscy są równi. Paweł musi jednak uznać, że to nie wystarcza dla

⁹ Por. M.-A. Chevallier, dz. cyt., 150—157; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961, 71—76.

¹⁰ Por. np. I. Hermann, dz. cyt., 72—75 i krytyka u F. Martin w artykule *Pauline Trinitarian Formules and Church Unity*, CBQ 30(1968)202.

¹¹ *I carismi nel NT*, dz. cyt., 55—57.

rozwiązania problemu. Istnieją również różnice. On je nawet úwypukla, bo jest to inny sposób na poszerzenie horyzontów myślenia Koryntian, zbyt mocno ukierunkowanego na dwa tylko dary. Sposób traktowania dwóch podziwianych darów we wspólnocie był dla niej niebezpieczny. Było koniecznym wskazać na istnienie innych darów i że różnice nie mogą szkodzić jedności.

Paweł nie ma tutaj zamiaru definiować związków między **charismata**, **diakonia** i **energêmata**, lecz potwierdzić zasadę jedności w wielości. Wskazuje na to potrójne powtórzenie **diãreseis** i **ho autos**. Kontekst następujący (12,7—11) daje do zrozumienia, że Pawła interesuje bezpośrednio pierwsze zdanie (12,4) o jedności Ducha przy różności darów. Dlatego Bóg i Pan, wymienieni w 12,5n, nie pojawiają się już w 12,7—11. Co zaś do wymienionych rzeczywistości, to **diakoniai** znikają już na dobre z całej sekcji (rr. 12—14), natomiast **energêmata** pojawiają się jeszcze w 12,10, zaś forma czasownika, odniesiona do **Pneuma**, w 12,11. To nie znaczy, że istnieje równoznaczność między **energêmata** Boga i **charismata** Ducha, lecz że Paweł nie używa terminu **energêmata** w sensie teologicznym precyzyjnym i wyłącznym. Pouczającym pod tym względem, bo poszerzającym niezmiernie perspektywę, okazuje się końcowe wyrażenie z 12,6. Bóg „sprawia wszystko we wszystkich”. To stwierdzenie przypomina inne formuły, umieszczające Boga u początku wszystkich bytów bez wyjątku (por. np. 1Kor 8,6; Rz 11,36; Hbr 2,10). W 1Kor 12,6 uniwersalna przyczynność Boga zostaje sprecyzowana jako „działanie”, „sprawianie”. Według A. Vanhoye nie wydaje się możliwym ograniczanie tego wyrażenia z 12,6, ani słusznym zacieśnianie pojęciowego zakresu słowa **energêmata** usytuowanego w tym samym zdaniu mówiąc, że posługując się nim myślał Paweł jedynie o charyzmatach w ich aspekcie boskich dzieł. Zgadza się na to, że dary Ducha mogą mieć aspekt „działań” Boga, neguje jednak tezę, jakoby Paweł miał zacieśnić sens **diãreseis energêmátôn** do różności samych tylko charyzmatów. Pawłowy sposób argumentowania wskazuje, że ma on na uwadze całą różnorodność boskich działań. Pisząc o tym, chce lepiej potwierdzić zasadę jedności pomiędzy różnorodnością i identycznością. A. Vanhoye konkluduje, iż nie ma kompletnej równoznaczności pomiędzy **charismata** i **energêmata**. Nie wszystkie działania Boga są duchowymi darami sprawianymi dla ludzi.

Na potwierdzenie współistnienia wielości z jednością, stwierdzonego w 12,4, daje Paweł dwa dalsze przykłady. Pierwszy dotyczy różności ministeriów na usługach tego samego Pana. Drugi odnosi się do niezmiernej różnorodności działań tego samego Boga. Tekst 12,4—6 nie pozwala na stwierdzenie, jakoby Paweł myślał o całkowitej równoznaczności pomiędzy **charismata** i **diakoniai**. Nie wszystkie **charismata** są **diakoniai**. W każdym razie ścisły związek pomiędzy **Pneuma**, **Kyrios** i **Theos** sugeruje

podobną sytuację pomiędzy trzema rzeczywistościami przypisanymi tym trzem Osobom. Dla sprecyzowania stosunków pomiędzy tymi trzema rzeczywistościami należy przebadać kontekst następujący, tzn. 12,7—11 i 12,12—31.

B. LISTA DARÓW (12,7—11)

Zdanie z 12,7 podaje dwie wskazówki umożliwiające zrozumienie, jaką treść nadał św. Paweł ogólnemu terminowi **charismata**. Pierwsza z nich precyzuje naturę daru: „przejaw Ducha”. Druga zaś jego cel: „dla pożytku”.

phanerôsis tou Pneumatou (objawienie, przejaw, odsłonięcie Ducha). Pierwszym problemem jest, czy dopełniacz jest subiektywny czy też obiektywny. Kryteria jego rozwiązania są dosyć płynne: w dalszych wersach Duch jest bez wątpienia działającym podmiotem, ale działając wytwarza efekty, które Go manifestują. Samo słowo **phanerôsis** jest rzadkie, ale oczywiste. Pochodzi od **phaneroô**, „objaśniać”. Nie chodzi o wewnętrzne dary Ducha, lecz o zewnętrzne znaki Jego obecności i działania. Dary wewnętrzne i znaki zewnętrzne, mimo że nie pozbawione wzajemnych związków, zostają wyraźnie rozróżnione. Odpowiadają dwom różnym aspektom tegoż **Pneuma**: z jednej strony wewnętrzność (por. Rz 5,5; 8,11.15; Ga 4,6), z drugiej ekspansywna siła Wiatru Bożego, która przejawia się na zewnątrz przez znaki stwarzające silne wrażenie. Te znaki zostają rozdzielone na różne sposoby¹².

hekastô(i) (każdemu). Sens **hekastos** z 12,7 zostaje objaśniony w następujących zdaniach: „jednemu... drugiemu... innemu...”. Paweł nie ma zamiaru twierdzić, że każdy chrześcijanin jest charyzmatykiem. Wyrażenie „każdemu” przedstawia przede wszystkim ideę dystrybucji, a nie uniwersalności (por. 1,12; 7,2.8; 14,26). Inny sposób przyjmowania Ducha Świętego zostaje przedstawiony w 12,13: **hêmeis pantes**, „my wszyscy” zostaliśmy ochrzczeni w jednym Duchu. Natomiast „przejaw zewnętrzny” Ducha (12,7) zostaje dany na sposób dystrybucyjny (por. 12, 29n). Nikt nie jest wykluczony z możliwości otrzymywania charyzmatów (aspekt dystrybucyjny **hekastos** implikuje pewną uniwersalność), ale nie jest też powiedziane, że absolutnie wszyscy (nawet sami Koryntianie) je otrzymują.

pros to sympheron (dla pożytku). To wyrażenie określa bliżej cel, dla którego charyzmaty zostają dane. Jeżeli Paweł mówiłby, że charyzmaty zostają dane „dla pożytku” Kościoła, to wtedy miałyby one ścisły związek z „posługą” Kościoła, z ministerium. Taka jest perspektywa wie-

¹² Por. A. Bittlinger, dz. cyt., 41—43.

lu tekstów soborowych, np. KK 7: „Jest jeden Duch, który rozmaite swe dary rozdziela stosownie do bogactwa swego i do potrzeb posługiwania, ku pożytkowi Kościoła (por. 1Kor 12,1—11)”, lub KK 12: „Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uswięca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale „udzielając każdemu jak chce” (1Kor 12,11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: „Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku” (1Kor 12,7)”¹³. W tym kierunku idą liczne tłumaczenia, np. BT pisze: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla (wspólnego) dobra”. W rzeczywistości 1Kor mówi jedynie: „dla pożytku”. Samo to greckie wyrażenie nie mówi nic o „wspólnym pożytku” i może doskonale wyrażać ideę pożytku indywidualnego (por. Mt 5,29n; Hbr 12,10). Jedynie kontekst może wskazać, o jaki pożytek chodziło Apostołowi. Dary wymienione w 12,8—11 mają zwykle pożytek dla innych i dla Kościoła, ale kto otrzymuje taki dar, ma też z niego normalnie jakiś pożytek osobisty. W przypadku zaś glosolalii (12,10) dalsze objaśnienia Pawłowe nadają jej orientację osobistą, a nie wspólnotową („kto mówi językami, nie mówi ludziom, lecz Bogu”; 14,2). Paweł kontrastuje indywidualną użyteczność glosolalii ze wspólnotową użytecznością prorocstwa: „Kto mówi językiem, buduje siebie samego, kto prorokuje, buduje Kościół” (14,4). Użyteczność charyzmatów może więc być (najczęściej) wspólnotowa, ale też (a czasem wyłącznie) indywidualna osoby otrzymującej dany charyzmat. Stąd wniosek, że w umyśle Pawła nie istnieje konieczny związek między **charismata** i **diakonia**. **Diakonia** jest zawsze przeznaczona bezpośrednio na użytek innych, **charisma** zaś nie.

didotai (zostaje dany). Pozostaje teraz do wyjaśnienia podstawowy problem: przez kogo zostaje dany zewnętrzny przejaw Ducha dla pożytku. Wydaje się, że podwójne **didotai** (ww. 7 i 8) powinno być *passivum theologicum*, a dawcą charyzmatów Bóg, Ten, który „działa wszystko we wszystkich” (12,6). Kontekst odkrywa niektóre aspekty dawania charyzmatów.

W 12,8—10 znajdujemy listę darów (**didotai**), które są „przejawami Ducha” i które mogą być nazywane **charismata** z powodu powiązania ze zdaniem z 12,4. Wymienionych jest dziewięć darów. Cztery pierwsze zostają przy pomocy różnych wyrażenń wyraźnie przyporządkowane Du-

¹³ Podobnie: H. Schürmann, *I doni spirituali della grazia*, w: G. Barauna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 561—588.

chowi. Nieobecność Ducha przy pięciu ostatnich wydaje się być, ze względu na strukturę zdania, jedynie zabiegiem stylistycznym. Potwierdza to 12,11, ponieważ przypisuje „wszystkie te rzeczy” temu samemu Duchowi.

logos sophias, logos gnôseôs (słowo mądrości, słowo znajomości; 12,8). Wszystkie dary wymienione w 12,8—10 są bez rodzajników. Przeciwnie więc niż myśli się dzisiaj¹⁴, nie chodzi wcale; przynajmniej tutaj, o charzmaty jako dary dane na stałe. Paweł mówi „pewne słowo mądrości”, „jakieś słowo wiedzy”. Chodzi mu o dary Ducha okazjonalne i ograniczone. Słowo **charisma** doskonale harmonizuje z Pawłowym sposobem mówienia, ponieważ oznacza pewien konkretny fakt, a nie stałą zdolność do czegoś. Druga uwaga: Paweł nie mówi „**sophia**”, „**gnôsis**”, bo te są darami wewnętrznymi (por. 2,10—13). Wylicza dary zewnętrzne, „przejawy”. Dlatego pisze **logos sophias, logos gnôseôs**¹⁵. Jego wyrażenia łączą aspekt wewnętrzny i zewnętrzny działania Ducha. Liczne są znaczenia słowa **logos**. Naszemu tekstowi odpowiada lepiej sens konkretny słowa lub dyskursu niż abstrakcyjny sens umysłowego logosu.

Nie ma zgody co do różnicy między **sophia** i **gnôsis** w pismach św. Pawła. Prawdą jest, że uważa on **sophia** za drogę ku poznaniu, ale żaden tekst nie myli jej z **gnôsis**. Niektóre teksty prezentują tę ostatnią w krytycznym świetle (1Kor 8,1.11; 13,2), natomiast nie ma tekstów traktujących podobnie chrześcijańską **sophia**. Chrystus nigdy nie jest nazwany **gnôsis**, jest natomiast nazwany **sophia** (1,24.30). W naszym zaś tekście różnica w sposobie wprowadzania obu zdań: **hō(i) men — allō(i)** sugeruje dodatkowo istnienie różnicy między **logos sophias** i **logos gnôseôs**.

pistis (wiara; 12,9a). Ponieważ **pistis** jest tutaj darem zarezerwowanym dla tego czy innego chrześcijanina nie chodzi o wiarę w Chrystusa, pieczętowaną w chrzcie, fundament całego życia chrześcijańskiego. Według kontekstu idzie o specjalny, zewnętrzny przejaw wiary. W tym sensie wyraża się 13,2: „I gdybym miał... pełnię wiary, tak iżbym góry przenosił”. Chodzi o dar zaufania Bogu pozwalający na czynienie cudów¹⁶.

charismata iamatôn (12,9b). Interpretacja **pistis** jako daru okazjonalnego i zewnętrznego idzie w parze z przedstawieniem daru uzdrowienia. Paweł mówi o **charismata** uzdrowień w sensie konkretnych faktów, a nie w sensie stałej zdolności uzdrawiania. **Iama** nie jest czynnością uzdrawiania, bo ta nazywa się **iasis** (w Łk 13,32 Jezus mówi: „dokonuję uzdro-

¹⁴ Por. np. R. Laurentin, *Les charismes: précisions de vocabulaire*, Conc 129 (1977) 22.

¹⁵ Fakt, którego nie zauważył np. B.N. Wambacq (*Le mot „charisme”, NRTh 97(1975)345—355*).

¹⁶ Por. C. Senft, dz. cyt., 158; H. Conzelmann, dz. cyt., 246n.

wień” — **iaseis**; por. Dz 4,22.30), lecz efektem czynności, otrzymanym uzdrowieniem. Związek liczby mnogiej uzdrowień z liczbą pojedynczą osoby („innemu”) wskazuje, iż nie chodzi o osobę otrzymującą uzdrowienie dla niej samej, lecz o tego, kto otrzymuje uzdrowienia dla innych.

energêmata dynamêôn (12,10a). Formą słowną i treścią wyrażenie to upodabnia się do poprzedniego. Samo przez się **dynamis** ma sens abstrakcyjny, „siła”, „moc”, ale jest też używane w liczbie mnogiej w sensie konkretnym „czynów mocy”, tzn. cudów; użycie częste w ewangeliach. W tym ostatnim znaczeniu nie musi być precyzowane przez **energêmata**, „czyny” (jak to jest w 1Kor 12,28.29). Tak zaś sformułowane wyrażenie jest mocniejsze.

prophêteia (proroctwo; 12,10b). Według znaczenia samego terminu przez proroctwo rozumie się publiczne wypowiedanie słowa Bożego. Za jego pośrednictwem zostaje przeważnie objawione „to co jest ukryte”. Paweł nie używa nigdy czasownika „prorokować” w sensie przepowiedania przyszłości. Chodzi natomiast o znajomość wnętrza człowieka, o „ujawnianie tajemnic serca” (14,25), zachętę, umocnienie i pociechę duchową (14,3)¹⁷.

diakriseis pneumatôn (rozpoznawanie duchów; 12,10c). Jest to jedyne tego rodzaju wyrażenie w Piśmie św. Podobny tekst z 1J 4,1 używa innego czasownika na oznaczenie tej samej czynności: **dokimazete ta pneumatata**, „badajcie duchy”. Chodzi w nim o natchnienia. Trzeba je weryfikować, żeby wiedzieć „czy są od Boga”. W obu tekstach chodzi o proroctwo, o stwierdzanie czy natchnienia są prawdziwe lub nie. 1J 4,1 stwierdza bowiem: „wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie”. Już w 1Tes 5,19—21 mówiąc o „duchu” i „proroctwie” pisał Apostoł: **panta dokimazete**, „wszystko badajcie”. W 1Kor 14,29 podjął czasownik pokrewny temu z 12,10c: „Prorocy niech przemawiają po dwóch, albo po trzech, a inni niech to roztrząsają (**diakrinetôsân**)”.

genê glôssôn (12,10d). Identyczne wyrażenie znajduje się na innej liście, w 12,28h. Są to wyrażenia eliptyczne. Wyraz **glôssôn** znajduje wyjaśnienie w **lalein glôssais** (mówić językami). Paweł nie ma technicznego rzeczownika dla glosolalii.

hermência glôssôn (12,10e). Jak rozróżnianie następuje po darze proroctwa, tak interpretacja uzupełnia dar glosolalii. Połączenie glosolalii z interpretacją mamy też w innych tekstach, np. w 12,30: „Wszyscy mówią językami? Wszyscy je tłumaczą?”, por. 14,5.13.26. To wzajemne po-

¹⁷ Por. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, 122—305; G. Hasenhüttl, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973, 202—208.

łączenie zakłada zawsze uprzedniość glosolalii i od pojęcia tej ostatniej zależy odpowiedź, na czym polega dar interpretacji. Jeżeli glosolalia jest niezrozumiałym mówieniem, to tłumaczenie polega na udostępnieniu zrozumienia treści glosolalicznego mówienia, „aby to wyszło na zbudowanie Kościołowi” (14,5). Ale, inaczej niż proroctwo, glosolalia może też mieć charakter prywatny. Paweł sam wprowadza to rozróżnienie i nazywa glosolalię „mówieniem Bogu” (14,2), które jest „budowaniem siebie samego” (14,4). Tłumaczenie wymagane jest przede wszystkim wtedy, gdy glosolalik ma „przemawiać” do zgromadzenia (14,19.26n). W takim przypadku św. Paweł przewiduje i nakazuje obecność tłumacza (14,27), nie wykluczając, iż mógłby nim być sam glosolalik (14,5.13), który miałby wówczas oba charyzmaty. W ten sposób glosolalia przejawia się w dwóch formach: 1) jako modlitwa językami; 2) jako orędzie w językach¹⁸.

Jak widać, lista charyzmatów nie jest spekulatywnym traktatem, mającym być logicznym i wyczerpującym. Kolejność charyzmatów uwarunkowana jest okolicznościami i pedagogiczną intencją Apostoła. Ponieważ w Koryncie pożądaną głównie glosolalii i proroctwa, Paweł poszerza pole widzenia i ukazuje inne jeszcze dary, które zostaną wymienione na pierwszym miejscu. Gdzie indziej da inne wykazy z innymi orientacjami. Tutaj akcentuje różność tych **charismata** i jednocześnie jedność, pochodzącą z ich powiązania z Duchem. Nie wymienił przy tym żadnej strukturalizującej funkcji charyzmatów w Kościele; nie został wyrażony ich związek z ministeriami.

W 12,11 Paweł podsumowuje i uzupełnia wcześniejsze dane. 1) Podsumowanie: **panta tauta**, „wszystko to”, odnosi się do wszystkich wymienionych darów; **to hen kai to auto Pneuma**, „jeden i ten sam Duch”, podejmuje dwa określenia dane Duchowi; **hekastô(i)**, „każdemu”, podejmuje serię odbiorców darów; **diairoun**, „udzielając”, przypomina aspekt dystrybucyjny. 2) Uzupełnienie po raz pierwszy mówi Paweł w sposób wyraźny, że Duch działa (**energei, diairoun**) i decyduje (**bouletai**, „chce”); w ten sposób Duch zostaje przedstawiony jako Osoba, zamiast pozostawać bezosobową siłą. Element nowy i ostatni: „jak chce” jest równoległym do ostatniego elementu z 12,7: „dla pożytku”. Jest to paralelizm uzupełniający. Wiersz 12,7 wyraża obiektywne kryterium dystrybucji darów: użyteczność. Wiersz 12,11 przedstawia kryterium subiektywne: wolna decyzja Ducha. W taki sposób zostaje wykluczona możliwość dyskusowania nad tym, dla kogo jaki charyzmat byłby użyteczniejszy. Jedyną drogą jest uległość wolnej decyzji Ducha (por. Hbr 2,4; J 3,8).

¹⁸ Por. V. Scippa, dz. cyt., 61n.

C. EWOLUCJA SEMANTYCZNA CHARISMATA W 12,4—11

W 12,4—11' mamy zastosowanie szczegółowe (**charismata** jako przejawy Ducha) ogólniejszego pojęcia (**charismata** jako hojne dary), ale jeszcze bez nadania mu sensu precyzyjnego, technicznego. W każdym razie możemy uściślić, że o ile **charismata** jako przejawy Ducha są zawsze hojnymi darami, to nie wszystkie **charismata** będące hojnymi darami są przejawami Ducha.

Przeciwstawiając pojęciu darów wewnętrznych Ducha pojęcie przejawów zewnętrznych Jego obecności i działania, wiersz 12,7 ukazuje odpowiedniość tych dwóch aspektów darów Ducha do dwóch różnych aspektów działania samego **Pneuma**: wewnętrznego i zewnętrznego. Rezultatem wewnętrznego działania Ducha są dary wewnętrzne (te zaś są dla wszystkich, np. łaski chrztu), Jego aktywności wychodzącej na zewnątrz odpowiadają zewnętrzne znaki Jego obecności i działania. Te ostatnie zaś są dawane „każdemu” (praktycznie: każdemu z tych, którzy je otrzymują) w inny sposób.

Jeżeli chodzi o użyteczność charyzmatów, to normalnie służą tak szczególnie chrześcijaninowi, jak i całej wspólnotie jednocześnie. Mogą jednak zaistnieć sytuacje, mimo że nie chciane przez Boga, w których charyzmat służy wspólnotie, ale jest nieużytecznym dla samego charyzmatyka (np. J 11,49—52: prorocтво Kajfasza; por. Mt 7,22n; 1Kor 13,3). Mogą też istnieć charyzmaty, np. glosolalia (por. 1Kor 14,4), służące wyłącznie charyzmatykom.

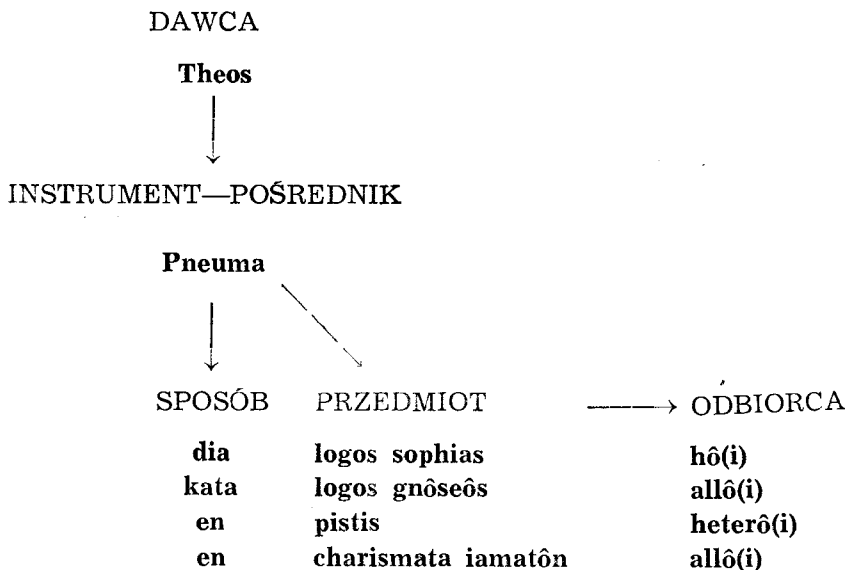
D. PODMIOTY I OKOLICZNOŚCI DAWANIA CHARYZMATÓW

Przykładowemu „jednemu” (12,8) spośród innych (12,7) zostaje dane słowo (lub: dyskurs) mądrości, jeden spośród innych przejawów Ducha (12,7). Ale mamy pewną nowość. Zostaje sprecyzowane jak, w jaki sposób ten charyzmat zostaje dany: **dia tou Pneumatos** (12,8).

Przyimek **dia** w połączeniu z formą bierną czasownika nie wskazuje sam przez się na autora działania. Tę funkcję sprawuje przyimek **hypo**; por. 2,12: **ta hypo tou Theou charisthenta**, „rzeczy dane przez Boga”, użycie częste w 1Kor: 1,11; 2,12.15; 4,3; 6,12 itd. Połączenie **dia** z dopełniaczem wskazuje na środek, narzędzie. Ale rozróżnienie nie zawsze jest obserwowane, por. 1Kor 1,9: **ho Theos di'hou eklêthête** (wariant: **hyph'hou**, D*FG). Tutaj (12,8a) sens instrumentalny jest sugerowany przez paralelne wyrażenia z **en** (12,9a.b). W tym zaś przypadku podmiotem **didômi** (dawania) jest Bóg: jakieś słowo zostaje dane przez Boga, poprzez Ducha (por. sekwencję **hypo... dia...** w Mt 1,22).

Jeżeli ta propozycja jest słuszna, to funkcja instrumentalna Ducha została przedstawiona również w wersetach następnych (12,8b—10), za-

leżących od tego samego czasownika z 12,8a. Różne przyimki (**kata**, **en**, **en**) służą prawdopodobnie do wyrażania różnorodności interwencji Ducha i Jego darów. Różność przyimków odpowiada kilkakrotnemu **diareseis** z 12,4—6. Kwalifikatory **to auto**, **to hen** podejmują antytetyczną ideę, podobnie jak w 12,4—6. Paralelizm jest „synonimiczny”, co nie oznacza nieobecności drobnych różnic. Przyimek **en** może mieć odcień instrumentalny (semityzm) lub lokalny, bądź też oba jednocześnie. Duch jest pojęty jako ogromny podmuch, w którym wierzący żyją (sens lokalny) i przez który zostają poruszeni (sens instrumentalny).



Porządek listy nie jest systematyczny, ponieważ miesza dary natchnionego słowa (8a.b.10b) z darami cudownych czynów (9b.10a), zamiast zakończyć jedną serię przed rozpoczęciem następnej. Nie widać też stopniowania zstępującego, ponieważ nie można uznać proroctwa, umieszczonego na szóstej pozycji, za niższe od „jakiegoś dyskursu mądrości” (drugie miejsce), czy cudów (czwarte i piąte). Kiedy Paweł ustala wyraźnie gradację (12,28), umieszcza proroctwo na drugim miejscu (**deuteron**), przed „nauczycielami” i „cudami”.

O ile działanie Boga, tak jak zostało przedstawione w 12,6, nie ogranicza się do charyzmatów, ale obejmuje wszystkie Jego dzieła, to działanie Ducha, opisane w 12,11, zostaje ograniczone do charyzmatów wliczonych w 12,8—10. Bez ryzyka i — wydaje się — zgodnie z myślą Pawłową możemy uważać to działanie Ducha za dotyczące wszystkich charyzmatów. **Energiein** (działać) Ducha nie ma więc tego zasięgu, co **energein** Boga. Działanie Ducha zostaje następnie sprecyzowane przez

czasownik **diarein** (rozdzielać), który może się odnosić do **energein** dla wyjaśnienia, na czym polega Jego działanie („działa, tzn. rozdziela”), ale równie dobrze może wyrażać „ciągłość” działania: charyzmaty „zdziałane” zostają następnie rozdzielone („działa i rozdziela”). Możliwe są więc dwa schematy:

1) DZIAŁAJĄCY, tzn. ROZDAWCA → PRZEDMIOT → ODBIORCA
Pneuma **panta tauta** **hekastos**

2) DZIAŁAJĄCY
Pneuma

⇕

ROZDAWCA →PRZEDMIOT →ODBIORCA

Pneuma **panta tauta** **hekastos**

Którykolwiek z tych schematów jest właściwy, zostaje sprecyzowany przez przysłówek **idia(i)** i wyrażenie **kathôs bouletai**: Duch rozdziela charyzmaty „każdemu odrębnie, jak chce”. Te sprecyzowania mają swoją nośność teologiczną, ale nie zmieniają schematu, który przedstawia się bardzo dynamicznie (trzy czasowniki, z których dwa „ruchowe”). Duch, po raz pierwszy przedstawiony jako osoba (działa i decyduje), zachowuje swoje oblicze ogromnego Podmuchu, zdolnego do najrozmaitszych aktualizacji, wszędzie penetrującego i pozwalającego stworzeniom komunikować się pomiędzy nimi i z Bogiem.

Pozostaje do zaobserwowania, że przydział poszczególnych czasowników boskim Osobom (na których to czasownikach zostaje oparta prawie cała argumentacja) nie jest całkowicie rozłączny wewnątrz samej perykopy. **Diarein** z 12,11 ma swój odpowiednik w **diareseis**, terminie złączonym nie tylko z Duchem, ale z wszystkimi trzema Osobami boskimi (12,4—6). Jeżeli wyjdziemy poza naszą perykopę, widzimy, że Paweł łączy z Bogiem również „przydzielanie” (**merizein**), por. Rz 12,3; 1Kor 7,17; 2Kor 10,13, i zachęca do respektowania tak ustalonej normy. Więcej, wyrażenie **kathôs êthlêsen**, „jak chciał”, zostaje w 12,18 złączone z Bogiem (por. Mk 3,13, gdzie ten sam czasownik zostaje użyty w odniesieniu do Jezusa przy wyborze Dwunastu). Należy ponadto liczyć się z wolą św. Pawła. Tekst 1Kor 12—14 powstał z przyczyn natury raczej moralnej niż teologicznej. Dla zaradzenia im wystarczyło wskazać, że charyzmaty pochodzą ze sfery boskiej, darmo, w obfitości i według woli Bożej, bez wchodzenia w dalsze szczegóły.

Dwuznaczność słownictwa zdradza pewną obojętność Pawła, który nie rozróżnia precyzyjnie dzieł Boga i Ducha. To, co zostaje przypisane Duchowi, nie jest Mu przypisane w sposób wyłączny. Bóg zaś, mimo że działa wszystko we wszystkich (12,6), działa za pośrednictwem Ducha (12,8n).

Duch natomiast spełnia działania Boga, postępując według własnej woli. Nie można więc powiedzieć, jak to czyni wielu egzegetów, że według 1Kor 12, 4—11 charyzmaty są wyłącznie darem Ducha Świętego. Przeciwnie, Duch zostaje tu przedstawiony jako narzędzie Boga w Jego sprawianiu, dawaniu i rozdzielaniu wszystkich charyzmatów. Jest jednak narzędziem wolnym i nie przeciwstawia się Bogu. Na koniec: wszystkie szczegóły wskazują, z jaką troską i różnorodnością działania boskie Osoby wyposażają chrześcijan w różne dary dla ich pożytku, tak osobistego jak i wspólnego. Bóg nie jest dalekim wobec ludzi. Nie istnieją w tekście inne kategorie „przestrzenne” boskiego działania niż sami ludzie. Jeżeli wzmiankowany jest „ruch” między Osobami boskimi i ludźmi, to chodzi jedynie o czasowniki „dawać” i „rozdzielać”. Boski Podmucha ogarnia wszystkich ludzi i wyposaża ich w swoje dary; w tym Podmuchu Bóg działa na korzyść ludzi i daje im na różne sposoby swoje charyzmaty. W ten sposób, bez używania samego terminu, ukazuje Apostoł atmosferę intymności łączącą Boga z człowiekiem, w której Bóg działa na korzyść tego ostatniego.

7. CIAŁO CHRYSYTA A CHARYZMATY

W 1Kor 12,12—27 św. Paweł nie mówi wyraźnie o darach Ducha. W w. 12 wprowadza nowy temat, temat ciała i członków. Stosunek między ciałem i duchem sam z siebie jest raczej kontrastem, ale Apostoł chce tu wyrazić relację pozytywną. Ten zamiar zostaje wskazany przez spójnik **gar**, „bowiem”. Podobieństwo między **kathaper**, „tak jak” (12,12) i **kathôs**, „jak” (12,11) wzmacnia powiązanie. Apostoł sugeruje, że rozdawanie przez Ducha odpowiada wymaganiu różnicowania w ciele kościelnym. W 12,12—27 istnieje więc podobne przeciwstawienie jak w 12,4—11, tzn. między wielością (różnorodnością) i jednością. Wyrażeniom **diareseis**, **diaroun** z 12,4—11 odpowiada **polla** z 12,12—20 (4 razy); **to auto**, **to hen** z 12,4—11 mają odpowiednik w **hen** z 12,12—27 (10 razy) Istnieje jednak doniosła różnica: w 12,4—11 jedność znajdowała się jedynie u początku darów, co pozwalało na ogromny rozrzut na poziomie odbiorców; natomiast w 12,12—27 istnieje jedność również w punkcie docelowym (**eis hen sôma**, „w jedno ciało”; 12,13), tak że unika się podziału na poziomie odbiorców. Ten moment ma dużą doniosłość dla doktryny o **charismata** i definiuje perspektywę określającą ich rozumienie i praktykowanie¹⁹.

¹⁹ Por. W.F. Orr, J.A. Walther, dz. cyt. 284—287; C. Senft, dz. cyt. 160—164; C.K. Barret, dz. cyt., 287—293; P.A. Harlé, *Le Saint-Esprit et l'Eglise chez saint Paul*, *Verbum Caro* 74(1965) 18—22.

8. STANOWISKA W KOŚCIELE (12,28—30)

W tym tekście św. Paweł używa trzeciej osoby. Przestaje używać słownictwa „ciało i członki” mimo zachowania tej samej perspektywy różności w jedności. Jedność zostaje wyrażona we wzmiance o Kościele, różność w liście rozmaitych stanowisk i innych darów. Cały fragment dzieli się na dwie równoległe części: pierwsza oznajmująca (11,28), druga pytająca (11,29n), zapraszająca równocześnie do uznania różności.

28 Kai hous men etheto ho Theos en tê(i) ekklesia(i)

prôton	apostolous
deuteron	prophêtas
triton	didaskalous
epeita	dynameis
epeita	charismata iamatôn
	antilêmpseis
	kybernêseis
	genê glôssôn
29 mê pantēs	apostoloi
mê pantēs	prophêtai
mê pantēs	didaskaloi
mê pantēs	dynameis
30 mê pantēs	charismata echousin iamatôn
mê pantēs	glôssais lalousin
mê pantēs	diermêneuousin

Zdanie z w. 28 jest hybrydą, a sama lista heterogenna. Po trzech tytułach osób, przystających dobrze do **hous men etheto** („tak więc ustanowił sobie”), następują nazwy działań do tego zwrotu nie przystających. W porównaniu z wykazem z 12,8—10 lista ta przejawia podobieństwa i różnice. Zamiast dziewięciu darów zawiera osiem stanowisk. Dwa wyrażenia są identyczne: **charismata iamatôn** i **genê glôssôn**. Dwa są podobne: **prophêtas** (12,10 **prophêteia**) i **dynameis** (12,10 **energêmata dynameôn**). Cztery są nowe: **apostolous**, **didaskalous**, **antilêmpseis**, **kybernêseis**. Dwa ostatnie są hapax w NT: **antilêmpsis** (klasyczne **antilêpsis**) od **antilambanomai**, „przychodzę na pomoc” (Łk 1,54; Dz 20,35), oznacza akcję pomagania; **kybernêsis** (Prz 11,14) jest akcją kierowania okrętem (**kybernaô**), następnie kierowania jakimś przedsięwzięciem.

Główne różnice: 1) Duch nie jest wspominany, wszystko zostaje przypisane Bogu; 2) nie mówi się o darach, ale o stanowiskach (**etheto**, „ustanowił sobie”; strona zwrotna akcentuje Bożą autonomię, por. Dz 1,7); 3) pewien porządek hierarchiczny zostaje wyrażony dla trzech pierwszych stanowisk; 4) trzy pierwsze terminy są tytułami osób, nie zaś naz-

wami działań lub darów. Wszystkie te różnice nadają tekstowi inną orientację. Pozostają w związku z wykładem o stosunkach między ciałem i członkami. W perspektywie biblijnej tym, który określa strukturę ciała ludzkiego jest Bóg (por. Rdz 2,7a; Ps 139,13—15; Mdr 15,11a); później Bóg posyła Ducha dla ożywienia ciała (Rdz 2,7b; Ps 104,30; Hi 33,4). Wyrażenie z 12,28 podejmuje zwrot z 12,18, odnoszący się do ciała. Paweł interesuje się tutaj nie obfitością darów Ducha, lecz konstytucją Kościoła jako ciała strukturuwanego przez Boga. Dlatego używa czasownika **tithesthai**, Boga umieszcza jako podmiot, wyraża pewien porządek i używa tytułów osób.

Pytania z wierszy 29n, wprowadzane przez **mê**, domagają się odpowiedzi negatywnych. Cała seria odpowiada tej z w. 28, z wyjątkiem dwóch opuszczeń i jednego dodatku. Opuszcza Paweł aktywności pomagania i kierowania, dodaje natomiast interpretację, po mówieniu językami. Opuszczenia dotyczą dwóch aktywności zwykłej natury i wskazują, że Paweł jest ciągle świadomy zainteresowań Koryntian dla rzeczy wzbudzających sensację. Kładzie przy tym nacisk na konieczną różnorodność w Kościele, który jest ustrukturuwanym organizmem. Każdy członek Kościoła powinien zaakceptować własne miejsce we wspólnocie i przystać na to, że inni mają inne dary i inne funkcje. Paweł nie wyklucza, że ta sama osoba może posiadać wszystkie dary. Sam był w tej sytuacji; w tekstach brak jedynie poświadczenia dla daru interpretacji.

Pozostaje do zaobserwowania pewne rozróżnienie między ministeriami-stanowiskami wyliczonymi z odnośnymi liczebnikami porządkowymi i resztą listy zawierającą różne charyzmaty, nie ma jednak żadnej opozycji. Wszystkie ministeria, działania i dary są jednakowo „ustanowione” przez Boga „w Kościele”. Nie można więc przeciwstawiać ministeriów-urzędów i charyzmatów. Z drugiej strony ministeria, starannie wyliczone, są stanowiskami strukturalizującymi Kościół, charyzmaty natomiast nie. Nie można więc wnioskować, że Paweł miał czysto charyzmatyczne pojęcie ministeriów. Bóg ustanowił w Kościele jednakowo (według tego tekstu) tak ministeria, jak i charyzmaty. Zamiarem Pawła jest poszerzyć perspektywę i podporządkować charyzmaty ministeriom (por. 14,26—40). Dlatego akcentuje pierwszeństwo tych ostatnich i umieszcza apostołów na czele listy. Ta sytuacja wymaga, aby termin „apostołowie” był brany w znaczeniu ścisłym. Mimo że apostołowie jako tacy stanowią dla Pawła kategorię szerszą niż „Dwunastu”, to jednak nierozszerzalną (por. 15,8).

Miejsce przyznane prorokom wskazuje na doniosłość natchnienia prorockiego w początkowym Kościele. W każdym jednak razie nie jest to doniosłość pierwszego rzędu. Najpierw idzie nauczanie apostoelskie, umieszczające Chrystusa jako fundament, później przychodzi Duch.

Nauczyciele zostali umieszczeni na trzecim miejscu. Tytułowi nie brak znaczenia, ale ma związek z Chrystusem mniej bezpośredni niż apostołowie i stosunek z Duchem słabszy niż prorocy. Polega na metodycznym wykładaniu misterium Chrystusa; jest to katecheza (por. Ga 6,6) objaśniana w odniesieniu do ST (por. Mt 23,24; 13,52).

Po wyliczeniu ministeriów nie używa już Paweł liczebników, lecz mało określone „następnie”. Następują nazwy działań. Zostają wymieszane cudowne lub nadzwyczajne czyny z aktywnościami takimi jak pomaganie i kierowanie, zwykłymi w życiu wspólnoty chrześcijańskiej.

Schemat dynamiczny nie jest przejrzystszy niż w 12, 4—11. Zamiast „dać” mamy „ustanowić”, działającym jest jedynie Bóg, „przestrzenia”, w której działa, jest Kościół. Chodzi o Kościół uniwersalny, ponieważ dyskurs dotyczy dzieła Boga, które nie ogranicza się do lokalnej tylko wspólnoty (tak np. rozdz. 14). Pierwsze ministerium, apostołskie, ogarnia swoją odpowiedzialnością dużą liczbę kościołów lokalnych (por. 10,32, gdzie już wcześniej mówi Paweł „Kościół Boży” bez innych określeń, a kontekst dopuszcza sens ogólny). Nie ma wyszczególnionych odbiorców, ale nie jest to konieczne: są nimi ci, którzy stanowią Kościół.

USTANOWICIEL	—→PRZEDMIOT	—→„PRZESTRZEŃ”,
	⇕ ⇕	w którą są włączeni
		odbiorcy
ho Theos	ministeria charyzmaty	en tē(i) ekklēsia(i)

9. ZABIEGANIE O CHARISMATA (12,31) ²⁰

Pierwszy stych z 12,31 („Zabiegajcie więc o większe charyzmaty”), mający służyć za konkluzję, jest skonstruowany trochę dezorientująco, być może dlatego, że jednocześnie przygotowuje przejście znajdujące się w 12,31b. Kwalifikator nadany tym **charismata** jest niepewny: **meizona** („większe”) w najlepszych rękopisach (np. P⁴⁶, 01, ABC), **krei(tt)ona** („o większej wartości”) w większości. Czasownik może być w trybie rozkazującym lub oznajmującym. Sam termin **charismata** jest również dyskusyjny: sens techniczny, czy raczej ogólny? Dalej, jakie są jego związki z wcześniejszym wykazem i następującym w rozdz. 13 tematem? Według M.-A. Chevallier **charismata** mają tu ogólny sens darów łaski Bożej.

²⁰ Por. M.-A. Chevallier, dz. cyt., 158—162; S. Lyonnet, *Agapè et charismes selon 1Co 12,31*, w: Paul de Tarse apôtre de notre temps, FS Pape Paul VI, Roma 1979, 509—527; M. Theobald, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld*, Würzburg 1982, 325—327.

„A jeszcze na poziomie transcendentnym wskażę wam inną drogę”. Zamiast **eti** („jeszcze”), niektóre rękopisy (np. P⁴⁶, D*) mają **ei ti**, co można rozumieć z czasownikiem domyślnym: „a jeżeli (chcecie) coś na poziomie transcendentnym, wskażę wam pewną drogę”. **Hyperbolê**, „przerzucanie”, „przesada”, zgadza się dobrze z temperamentem Pawła. **Kath'hyperbolên**, „w sposób nadzwyczajny” idzie w parze raczej z **hodon** („droga”) niż z czasownikiem. Może mieć sens stopnia porównawczego lub najwyższego.

Co do stosunku **charismata** z urzędami Kościoła tekst wskazuje, że Paweł nie zajmuje się precyzyjnymi rozróżnieniami. Porządek tekstu umieszcza **charismata** w bezpośrednim stosunku (kontekst uprzedni) z darami (**dynameis** itp.), a samo to słowo zgadza się lepiej z nazwami darów niż z tytułami osób. W każdym razie zdanie jako takie nie sugeruje żadnego rozdziału. Odpowiedniość między „prorokami” z 12,28.29 i „proctwem” z 12,10, oraz „prorokowaniem” z 14,1.3—6 ustanawia pewien związek między urzędami i darami. Dla Pawła ministeria są również darami duchowymi, ale nie wszystkie dary duchowe są ministeriami²¹.

Natomiast co do **charismata** i **agapê** („miłość”), to kontekst następujący wyraża mocne rozróżnienie, a nawet pewne przeciwstawienie: **agapê** jest wyraźnie innego porządku. Bez niej glosolalia, prorocstwo i cuda nic nie znaczą. Dary przemijają, miłość pozostaje. Wypada więc również i w 12,31 zachowywać to rozróżnienie. Paweł nie mówi, że miłość jest najwyższym charyzmatem; nazywa ją **hodos**, a wyrażenie **kath'hyperbolên** oznacza jakościowy skok, a nie tylko zwykły postęp²².

Co do dylematu: albo **charismata** zostają brane w sensie technicznym, a wówczas miłość nie jest **charisma**; albo **charismata** zostają rozumiane w sensie ogólnym jakiegokolwiek daru Bożego, a wówczas miłość jest najdroższym z tych darów, A. Vanhoye pisze: „Moim zdaniem tekst Pawła sugeruje pierwszą pozycję: Paweł aplikuje tu termin **charismata** do darów specjalnych, jak w 12,4.8—11, pozwala rozumieć, że również ministeria hierarchiczne mają aspekt takiego **charisma**; wyraża natomiast różnicę jakościową pomiędzy **charismata** i **agapê**. W ten sposób Paweł uczynił decydujący krok w stronę specjalizacji terminu **charisma**. Naszkicowane pojęcie jest pojęciem daru Bożego (**phanerôsis**; 12,7), użytecznego dla danej osoby lub dla innych osób, daru odpowiadającego urozmaiceniu członków w Ciele Chrystusa, a stąd nie będącego w posiadaniu przez wszystkich chrześcijan. Te dary są różne od miłości, daru

²¹ Por. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Paris 1971, 61.

²² Por. także A. Gros, *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, Bruges 1961, 20n.

bardziej wewnętrznego i niezbędnego dla wszystkich; więcej, mogą istnieć bez miłości, ale tracą wówczas ich użyteczność dla danej osoby”²³.

10. CHARYZMATY I MIŁOŚĆ WEDŁUG 1KOR 13,1—13²⁴

Zamiarem Pawła w tej części wykładu *peri tôn pneumatikôn* (12,1) jest wykazać (**deiknymi**; 12,31) wyższość **agapê** nad **charismata**. Czyni to Apostoł w trzech kolejnych etapach: 1) miłość jest niezbędna każdemu chrześcijaninowi (ww. 1—3); 2) jest źródłem wielorakich aktywności (4—7); 3) trwa wiecznie (8—13). Kryterium oceny jest znowu praktyczne: użyteczność (por. 12,7) i zysk. Miłość jest oceniana w funkcji jej posiadacza. Paweł zastępuje pospolite **sympherein** („być pożytecznym”) technicznym **ôphelein** („być korzystnym”; 13,3).

W pierwszym zdaniu bierze się za glosolalię: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się miedzią brzęczącą albo brzęmiącym cymbałem”. Przez delikatność osłabia ironię użyciem pierwszej osoby liczby pojedynczej.

Dla proroctwa opis jest dłuższy. Paweł umieszcza razem dary wiedzy i postawę mocnych przekonań (**pistis**) sprawiającą cudowności: „I gdybym miał proroctwo i znał wszystkie tajemnice i całą wiedzę i gdybym miał całą wiarę, taką do przenoszenia gór, a miłości bym nie miał, jestem niczym” (13,2). Miłość zostaje przedstawiona jako zasada życia. W 1,30 Apostoł napisał: **eks autou de hymeis este en Christô(i) Iêsou**, „Przez Niego (tzn. przez Boga) bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie”. Podobnie chrześcijanin „istnieje” przez miłość: **en agapê(i) i en Christô(i)** są dwoma równoznacznymi wyrażeniami bycia chrześcijaninem. Pseudochrześcijanin bez miłości nie robi nic wartościowego (13,1), jest nic nie wart (13,2); żeby powiedzieć inaczej, jest nieistniejącym: **outhen eimi**. Podobnie wszystkie nadzwyczajne poczynania, które wydają się demonstrować największą wspaniałomyślność i heroiczną odwagę, upadają, gdy brak miłości (13,3).

W 13,4—7 przedstawia Paweł pochwałę miłości bez mówienia o sensacyjnych charyzmatkach. Łatwo można jednak dostrzec zawarte tam implicite przeciwstawienie tendencjom tych, którzy czynili dwuznacznymi wielkie przejawy Ducha. Wystarcza czytać tę serię krótkich opisów: „Miłość jest cierpliwa..., łaskawa..., nie chełpi się, nie nadyma...”.

²³ I carismi nel NT, dz. cyt., 90.

²⁴ Por. C. Spicq, L'agapê de I Cor., XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire, *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. II, Fasc. 47(1955)357—370; C. Senft, dz. cyt., 166—172.

W 13,8—13 powraca Paweł do wyraźnej rezerwy wobec charyzmatów najbardziej podziwianych. Najpierw podkreśla tymczasowość prococtwa i języków w kontraście z definitywnym charakterem miłości. Według aplikacji sugerowanej wobec glosolalii i prococtwa („Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko...”; w. 11) odpowiadają one niższemu etapowi egzystencji chrześcijańskiej. Inny aspekt tego tekstu polega na objawianiu wielkości chrześcijańskiej nadziei: „Teraz bowiem widzimy za pomocą zwierciadła, w zagadkach; wtedy zaś twarzą w twarz” (13,12). Na koniec mówi Paweł o rzeczywistościach istniejących obecnie i wymienia trzy cnoty teologalne. Wydaje się, iż w ten sposób daje do poznania, że te cnoty mają większą doniosłość od charyzmatów, nie będących niezbędnymi ani dla wszystkich, ani w sposób nieustanny. Ta opinia nie jest jednak wyrażona w sposób oczywisty, zostaje natomiast podkreślone pierwszeństwo miłości również nad pozostałymi cnotami.

1Kor 13 przeciwstawia więc **charismata** i **agapê**. **Agapê** jest wyraźnie innego porządku, a różnica jest jakościowa. **Charismata** mogą istnieć bez miłości. Wyższość **agapê** nad nimi przejawia się przede wszystkim w jej wiecznym trwaniu. Ale to przeciwstawienie nie oznacza braku powiązań. Porównanie z **charismata** upewnia, że **agapê** jest „darem łaski” (co do stosunku z Duchem Świętym por. Rz 5,5; 15,30). Więcej, miłość ludzka zależy zawsze od miłości boskiej; boska miłość jest zawsze uprzednia (1Tes 3,12; 2Tes 3,5; 1Kor8,3; 13,12). Miłość chrześcijańska nie pochodzi ani od ciała, ani od krwi, lecz jest **d a n a** przez Boga. Charyzmaty powinny służyć miłości.

11. APLIKACJE DO GLOSOLALII I PROROCTWA (1KOR 14,1—40)

Po pochwalę miłości, jako zasady życia chrześcijańskiego, powraca Paweł do problemu podniesionego w pierwszej części (rozdz. 12), aby dać dokładniejsze instrukcje, jednak z nieoczekiwaną perspektywą: „Starajcie się o miłość, z drugiej strony poszukujcie rzeczy duchowych, zwłaszcza zaś prorokowania” (14,1)²⁵. Utrzymuje więc pozytywną postawę zachęty wobec darów nadzwyczajnych. Nakazuje jedynie pamiętać o skali wartości. Przedkłada prococtwo nad glosolalię: „Kto prorokuje, większy jest od tego, kto mówi językami”. Dołącza też natychmiast kryterium wyboru: „chyba że tłumaczy, aby to wszystko Kościołowi na zbudowanie” (14,5). Kryterium budowania zostaje podjęte przynajmniej

²⁵ Gramatycznie możliwy jest również tryb oznajmujący, ale kontekst każe opowiedzieć się za rozkazującym (**mallon de hina...**).

siedem razy (14,3.4.4.5.12.17.26) i służy najpierw dla wykazania wyższości proroctwa nad glosolalią (14,2—5), później dla udowodnienia niewystarczalności tej ostatniej (14,6—19), a wreszcie stanowi podstawę dla reguł praktycznych (14,26). Ogólna zasada przedstawiona przez Pawła Koryntianom ma ukierunkować ich poszukiwania w stronę darów duchowych, będących użytecznymi dla Kościoła: „Tak więc i wy, skoro żądni jesteście duchów, szukajcie zbudowania Kościoła w waszym poszukiwaniu obfitości” (14,12)²⁶.

12. CHARISMATA A POJĘCIE ŁASKI

Termin **charis**, wyrażający najczęściej pojęcie łaski, jest nieobecny w 1Kor 12—14. Jego nieobecność w tekście, w którym św. Paweł objaśnia szeroko praktyczne aspekty **charismata**, nie pozwala na liczne konkluzje, pozwala jednak stwierdzić, iż można mówić o **pneumatika** i o **charismata**, nie używając słowa **charis**. Pozostaje jednak problemem, czy można o nich mówić bez pojęcia łaski. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wyjść poza 1Kor 12—14.

NT używa terminu **charis** 155 razy, z czego 100 razy w listach Pawłowych. Już statystyka wskazuje, że teologia łaski została wypracowana przede wszystkim przez św. Pawła (u św. Jana słowo to występuje 4 razy). Ogólnie biorąc termin **charis** może mieć trzy podstawowe sensy: 1) obiektywny: gracia zewnętrzna, czar; 2) subiektywny: uprzejmość, życzliwość, przychylność (zwł. dobroć dającego, ale też wdzięczność otrzymującego); 3) inny sens obiektywny: znak życzliwości, dar. U św. Pawła są poświadczane jedynie dwa ostatnie sensy. Sens subiektywny dobroci można spotkać głównie w tekstach Łukaszowych (Łk 2,40; Dz 14,26; 15,40). To użycie jest rzadkie u Pawła. W 2Kor 8,9 **charis** oznacza wolność Chrystusa w dziele zbawienia; w Rz 11,6 (i może też w 4,4.16) jest boskim atrybutem dobroci (boska „życzliwość”). Znaczącym jest, że „łaska” jako boski atrybut nigdy nie została przedstawiona w opozycji do boskiego „gniewu” (**orgê**). Zostaje natomiast używana dość często w subiektywnym sensie wdzięczności; u Pawła w formule „dzięki niech będą Bogu” (Rz 6,17; 7,25; 1Kor 15,57; 2Kor 2,14; 8,16; 9,15).

Ale na pierwszy plan wysuwa się w listach Pawłowych sens „daru”. Pochodzi to już z samej terminologii: słowo **charis** zostaje często zestawiane z terminami pochodzącymi od tematu **do-**, wyrażającego ideę dawania. O grzesznikach pisze Paweł np.: „(Są oni) darmo (**dôrean**) uspra-

²⁶ Por. C. Senft, dz. cyt., 173—184; V. Scippa, dz. cyt., 59—63.

wiedliwieni” (Rz 3,24). W Rz 5, 15.17 (por. Ef 2,8; 3,7) tworzy paralelizm z „łaski Bożej” i „daru (*dôrea*) udzielonego łaskawie przez jednego Człowieka”. Często *charis* jest łączona z czasownikiem *didonai* (1Kor 1,4; 2Kor 8,1; Ef 4,7).

Wraz z pytaniem, o jaki dar chodzi, pojawia się stwierdzenie, że *charis* używana jest w bardzo różnych znaczeniach. W 1Kor 16,3 oznacza dobra materialne zebrane przez Pawła dla świętych w Jerozolimie (por. 2Kor 8,1.7). Według 2Kor 1,5 wizyta Pawła jest *charis* dla Koryntian. W każdym razie prawie zawsze termin ten ma sens religijny: może oznaczać jakąś szczególną łaskę, np. gorliwość i hojność Kościoła korynckiego (2Kor 8,1), specjalną łaskę dla jakiegoś chrześcijanina (Ef 4,7), a przede wszystkim dar apostołatu udzielony Pawłowi (Rz 1,5; 12,3; 15,15; Ef 3,2.7.8 itd.). W pismach Pawłowych oznacza najczęściej dar usprawiedliwienia i zbawienia; jest dla niego terminem najlepiej wyrażającym całość zbawczego dzieła. Stała się terminem technicznym dla interpretacji zbawczej aktywności Boga. Wystarczy przejrzeć serię terminów towarzyszących regularnie *charis* i wykreślających jej pole semantyczne: „łaska” przeciwstawiana jest grzechowi i przestępstwu²⁷, zwykle zbliżona jest do słownictwa wyrażającego usprawiedliwienie²⁸, w innych tekstach występuje jednocześnie problem łaski i odkupienia (Rz 3,24; Ef 1,6n), zbawienia (2Kor 6,1—3; Tt 2,11), sprawiedliwości i życia. „Łaska” została nam dana przez śmierć Chrystusa na krzyżu (Ga 2,19—21), przez krew Syna Bożego (Ef 1,6n). Dzięki łasce chrześcijanin tryumfuje nad słabościami ciała (2Kor 12,7.9; Ga 2,20n). We wszystkich tych tekstach *charis* oznacza prawdziwy dar, podstawowy dar zbawienia. Termin ten należy do soteriologicznego słownictwa Apostoła²⁹.

Aby odkryć ewentualne związki *charismata* z pojęciem łaski, należy zbadać, jaką treść, zwykle przypisaną temu pojęciu, nadał św. Paweł terminowi *charismata*.

Łaska (w NT zawsze w liczbie poj.) i *charismata* pochodzą z tego samego źródła, ze sfery boskiej. Fundamentalną cechą boskiej łaski jest właśnie fakt, iż jest zawsze darem darmowym, otrzymanym bez żadnej zasługi. Podobnie *charismata*: 1Kor 12,11 mówi, że Duch rozdziela je „jak chce”. Koryntianie zostają zachęcani przez Pawła do starania się o charyzmaty (12,31; 14,1), ale możliwość i sposób ich udzielania zależy zawsze od Boga (12,12—30). W ten sposób *charismata* ukazują się w ści-

²⁷ Por. Rz 3,23n; 4,15n; 5,17.20n; 6,13n; Ef 1,6n.

²⁸ Por. Rz 3,24; 5,17.19.21; 6,13n; Ga 2,15n.21; 5,4.

²⁹ Por. L. Coenen, *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament* II,1, Wuppertal 1969, 590—596; I. de la Potterie, *Charis paulinienne et charis johannique*, w: *Jesus und Paulus*, FS W.G. Kümmel, Göttingen 1975, 267—269; D.J. Dougherty, *The Priority of charis*, NTS 19(1972—3)166—175.

słym związku z łaską, są w porządku łaski. Naturalne talenty i zwykłe ludzkie sytuacje (rasa, warunki społeczne itp.) nie są charyzmatami.

Zbawienie przez łaskę i porządek wiary odbierają człowiekowi wszelką podstawę do chełpienia się (por. 1Kor 1,31 itp.). Cały wysiłek św. Pawła w 1Kor 12—14 idzie w tym kierunku: nie ma powodu do chełpienia się (por. np. 12,21), jeżeli wszystkie charyzmaty pochodzą od Boga (por. 12,24), więcej, jeżeli mają wartość jedynie względną (por. 13,1).

Inną cechą łaski jest, że zostaje dana wszystkim chrześcijanom (np. 1Kor 1,4). Nie tak przedstawia się sprawa z **charismata**: „nie wszyscy” mają taki lub inny **charisma**. **Charismata** są darami specjalnymi w tym sensie, że nie należą do łask niezbędnych każdemu chrześcijaninowi.

Łaska zostaje czasem przedstawiona jako właściwość, jako „stan” (por. Rz 5,2). **Charismata** natomiast, przynajmniej te wyliczone w 12,8—10, przedstawiają się jako dary okazyjne i ograniczone. Ale rozróżnienie pod tym kątem nie może być dokonane w sposób rozłączny. Stan łaski nie jest jakimś **habitus**, to jest już zawarte w samym tym pojęciu: łaska jest darem, podarunkiem. Można być powołanym do łaski (Ga 1,6.15), ale można też z niej wypaść (Ga 5,4). W każdym razie łaską w sensie stanu jest dla Pawła jego apostołat (np. Rz 15,15n). Była to łaska stała.

Termin łaska należy do istoty soteriologicznego słownictwa Apostoła. Nie ma natomiast w 1Kor 12—14 niczego, co wyrażałoby bezpośredni związek **charismata** z soteriologią. Poza wyrażeniami bardzo ogólnymi (12,6.7; 14,4 itp.) jedynie 14,33 zawiera pewien element, w którym można dopatrywać się odniesienia do Pawłowej doktryny soteriologicznej. Chodzi o napomknienie o **eirênê**, „pokoju” („Bóg nie jest Bogiem bezładu, lecz pokoju”). W Rz 5,1 Paweł pisze: „Usprawiedliwieni więc przez wiarę, jesteśmy w pokoju z Bogiem za pośrednictwem Pana naszego Jezusa Chrystusa”. **Eirênê pros ton Theon**, „pokój z Bogiem”, jest w wierze prawdziwą więzią z Bogiem, który nas usprawiedliwia. Dlatego w adresach listów Pawłowych łaska pojawia się zawsze w towarzystwie pokoju. Pokój, dar łaski, wyraża nowe stworzenie jako całkowite odnowienie człowieka³⁰. Ale nie jest oczywistym, że tutaj właśnie chciał Paweł wskazać na pokój jako pojęcie soteriologiczne. Mógł się odnosić do pojęcia Boga Stworzyciela, który „wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11,20; por. Rz 15,33; 2Kor 13,11). Jest to tym prawdopodobiejsze, że w. 14,33 usprawiedliwia stwierdzenie z wiersza poprzedniego: „A duchy proroków są poddane prorokom”.

Potęga łaski przejawia się w jej efektach, w zwycięstwie nad grzechem (Rz 5,20n). Aktualizuje się zaś w Kościele historycznym (Flp 1,7),

³⁰ Por. G. Baumbach, Das Verständnis von **eirênê** im Neuen Testament, Theologische Versuche 5(1975)38.

np. w zbiorce pieniężnej (2Kor 8). Łaska umożliwia hojność (2Kor 8,1; por. 9,8), jej celem jest każdy dobry czyn (2Kor 9,8). Również pod tym kątem widzenia można znaleźć jej podobieństwa z **charismata**. One też aktualizują się w Kościele historycznym i przejawiają się w ich efektach, czasem zadziwiających. Umożliwiają dobre dzieła (modlitwy, uzdrowienia itp.), ich celem jest przede wszystkim użyteczność przejawiająca się w budowaniu poszczególnych chrześcijan i wspólnoty. Natomiast co do samej skuteczności, to łaska jest skuteczna we wszystkich mających wiarę (por. 1Kor 15,10; 2Kor 6,1)³¹, natomiast **charismata** mogą być używane przez pojedynczych chrześcijan dla wspólnego pożytku, ale bez osobistego zysku, np. kiedy ktoś działa bez miłości (może też, gdy działa bez wiary, przynajmniej bez wiary w Chrystusa).

Końcowym celem i sensem istnienia łaski jest chwała Ojca (Rz 11,33—36), jak miłość Ojca i Syna ku nam stoją u jej początku (por. Rz 8,31—39). Celem charyzmatów jest przede wszystkim użyteczność (12,7), budowanie chrześcijan (14,4). Ale nie tylko. Dar języków może być znakiem dla niewierzących (14,22), prorocтво może doprowadzić niewtajemniczonego lub niewierzącego do adoracji Boga i do uznania Jego obecności pomiędzy chrześcijanami zgromadzonymi na liturgicznym zebraniu (14, 24n). Nie ma tu podobnego sformułowania, jak w Rz 11,36 („Albowiem z Niego i przez Niego i dla Niego jest wszystko”), w którym jednak razie cel charyzmatów sięga znacznie dalej niż użyteczność dla samych chrześcijan. One mogą doprowadzić człowieka do adoracji Boga.

Ponieważ łaska została nam wysłużona przez Jezusa Chrystusa, dlatego jest dla nas praktycznie „łaską Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2Kor 8,9; por. Rz 5,15b). W całym NT łaska zostaje przedstawiona jako dana nam bądź przez Boga, bądź przez Chrystusa (jedeny wypadek, gdzie Duch zostaje zestawiony ze słowem **charis** to Hbr 10,29: **to Pneuma tês charitos**). W 1Kor 12—14 natomiast Chrystus wymieniony jest jedynie dwa razy: w 12,5 razem z ministeriami; w 12,12 w paroli o ciele. Nigdy nie zostaje złączony z charyzmatami. Dawcą charyzmatów jest Bóg, pośrednikiem i rozdawcą jest Duch. Poza tym tekstem związek Ducha z charyzmatami nie jest nigdzie wspomniany. Najczęściej wymienianym jest Bóg³². Czasem dawcą jest Chrystus, ale jedynie w tekstach nie używających słowa **charisma** (Ef 4,7; Mk 16,20). Dz 2,33 ma wyrażenie trynitarne. Według Rz 6,23 „darem (**charisma**) Boga jest życie wieczne w Chrystusie Jezusie naszym Panu”.

³¹ Por. J. Cambier, *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains. Exégèse et Théologie biblique* 1, Bruges 1967, 316.

³² Por. Rz 5,15; 6,23; 11,29; 12,6; 1Kor 7,7; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1P 4,10.

13. POSTAWA ŚW. PAWŁA WOBEC CHARYZMATÓW I CHARYZMATYKÓW

Pierwszą rzeczą do zaobserwowania jest autorytet apostołowski, z jakim św. Paweł reguluje wszystkie problemy. Jego władza pochodzi bezpośrednio od Pana Jezusa (5,4). Z taką świadomością rozpoczyna swój wykład, aby nie pozostawiać Koryntian w niewiedzy (12,1), a później (rozdz. 14) da swoje szczegółowe zalecenia. W ten sposób praktykuje hierarchiczny aspekt Kościoła, objaśniony w 12,28: Bóg ustanowił w Kościele na pierwszym miejscu apostołów. Najpierw reguluje problem glosolalii i nakłada przy okazji rygorystyczne ograniczenia (14,27n). Prorokom da instrukcje mniej wymagające, nakłada jednak ściśle ograniczenia i ustanawia pewnego rodzaju kontrolę, rozróżnianie (14,19n; por. 12,10). Z drugiej strony nigdy nie zapomina skąd pochodzi jego autorytet i nawet jeżeli używa twardych słów, to najpierw przedstawia racje: „Jeżeli komuś wydaje się, że jest prorokiem lub że posiada dary Ducha, niech zrozumie, że to, co wam piśzę, jest nakazem Pańskim. A gdyby ktoś tego nie uznał, sam nie będzie uznany” (14,37n).

Charyzmaty pochodzą od Boga poprzez Ducha Świętego i jako takie są dobre. Mimo że mają zasięg ograniczony (nie wszyscy i nie w jednokowej mierze je otrzymują) pozostają zawsze darami pochodzącymi z boskiej sfery. Najściślejzym ograniczeniem została poddana glosolalia, ale i ona zachowuje swoją wartość: „Kto mówi językiem... mówi... Bogu” (14,2; por. 14,4.5.14.22). Paweł sam mówił językami i dziękował za to Bogu (14,18). Na końcu napisał: „starajcie się o prorocstwo, a co do mówienia językami, nie zabraniajcie go” (14,39).

Jeżeli charyzmaty jako takie wymagają jedynie, żeby je właściwie oceniać, to inna sprawa z charyzmatykami, zwł. jeżeli uważają się za „posiadaczy” boskich darów. Cały dyskurs z 1Kor 12—14 może być uważany za korygowanie świadomości i postępowania Koryntian. Tony są różne. Paweł zaczyna jak starszy brat zaniepokojony o swoich bliskich: „braćcia, nie chcę was pozostawiać w niewiedzy” (12,1). Objasnia zaraz czego nie wiedzieli (12,3a), przestrzegając ich przed stałą nieufnością wobec **pneumatika**: „nikt nie może powiedzieć: Panem jest Jezus, jak tylko w Duchu Świętym”. Później (12,4—11) poszerza horyzont patrzenia Koryntian, zwracając im uwagę na istnienie innych darów. Pedagogiczny zamiar może być dostrzeżony w umieszczeniu obu podziwianych darów na końcu wykazu i w odwrotnym porządku ich rozgłosu (najpierw prorocstwo, później glosolalia), jak również w przedstawieniu dwóch pierwszych darów: „jakieś słowo mądrości... jakieś słowo wiedzy...”. Impli-cite już tu bierze się Paweł za glosolalię, która nie jest ani słowem mądrości, ani słowem wiedzy.

Po zachęcie pod adresem chrześcijan mniej obdarowanych (12,15—20) zajmuje się w 12,21—26 możliwym zerwaniem solidarności kościelnej przez ludzi z poczuciem wyższości. Tutaj nie argumentuje, lecz powtarza swoją tezę o niedopuszczalności takiego postępowania w słowach już mocniejszych („niezbędne” na miejsce „użyteczności”; 12,22).

Jeszcze bardziej poszerza perspektywę Koryntian w drugim wykazie: działanie Ducha nie ogranicza się do darów nadzwyczajnych, a jego efekty mają swoją hierarchię. Dlatego też nie można korzystać z darów w sposób autonomiczny, bez oglądania się na strukturę ciała kościelnego.

Apelem o zaakceptowanie różnic (12,9n) chce zaradzić kompleksowi niższości niektórych (jak w 12,15), ale przede wszystkim usunąć żale i zapobiec ambicjom i rywalizacjom grożącym wspólnocie (por. 3,3).

Cały rozdz. 13 może być uważany za interwencję w celu skorygowania zapatrywań Koryntian na dary duchowe. Ale nawet w najmocniejszym zdaniu (13,1) umie Paweł hamować pasję, aby nie ranić adresatów listu i tym łatwiej ich pozyskać.

Chcąc dać dokładne zarządzenia (rozd. 14) rozpoczyna od zachęty, która zostanie później zróżnicowana w 14,5 („wolę, żebyście prorokowali”). Długo, i jak dzieciom, wykląda swoją tezę w 12,6—13, a kończy znowu zachętą. Najtwardszego tonu używa w 14,20: „Bracia, nie postępujcie jak dzieci...”. Natomiast najgroźniej brzmi zdanie z 14,38: zostanie zignorowanym przez Pana ten, kto nie uznaje, że Jego przykazaniem jest wszystko to, co Paweł pisze. Cały dyskurs kończy się zachętą i zaproszeniem do porządku.

PODSUMOWANIE

Słowo **charisma/charismata** jest używane w różnych znaczeniach. Niektóre teksty używają go w sensie bardzo ogólnym (Rz 5,15; 6,23; 11,29), inne w kontekście bardzo ograniczonym (1Kor 12,9.28.30; 2Kor 1,11); jeszcze inne natomiast celują w sens techniczny (Rz 12,6; 1Kor 12,4.31; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1P 4,10)³³. W 1Kor 12—14 występują dwa ostatnie sensory: ograniczony, z powodu kontekstu (12,9.28.30), i techniczny lub prawie techniczny (12,4.31).

Główną właściwością sensu technicznego jest różnorodność charyzmatów. Są one ponadto darami specjalnymi w tym znaczeniu, że nie należą

³³ Por. A. Vanhoye, *I carismi nel NT*, dz. cyt., 124. Wydaje się, że z braku tego rozróżnienia pochodzą trudności tych, którzy chcą na siłę definiować charyzmaty jako takie. R. Laurentin np. pisze: „Charyzmaty są darami Ducha dla budowania Kościoła, Ciała Chrystusa” (dz. cyt., 20). Teksty same wiążą pochodzenie charyzmatów z Bogiem, a służą one również budowaniu poszczególnych chrześcijan.

do łask koniecznych każdemu chrześcijaninowi. Inną cechą, korelatywną, jest rozróżnienie pomiędzy charyzmatami a cnotami, zwł. pomiędzy charyzmatami i miłością, bez wykluczenia ich wzajemnych stosunków. W taki czy inny sposób istnieje ścisły związek pomiędzy charyzmatami i łaską.

Użyteczność charyzmatów nie jest wyłącznie altruistyczna. Pomiedzy charyzmatami znajdujemy dary budzące sensację (glosolalia, cuda), dary zwyczajne (nauczanie, posługiwanie), ministeria hierarchiczne (1Kor 12,28; por. Ef 4,11) i z ustanowienia przy współudziale człowieka (ale poza 1Kor 12—14; por. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6) oraz różne aktywności. Jeżeli wyłączyć proroctwo, to dary sensoryjne wspomniane są jedynie w 1Kor 12. Wszystkie teksty przedstawiają pozytywną ocenę charyzmatów.

Według 1Kor 12—14 dającym charyzmaty jest Bóg, który działa poprzez Ducha Świętego. Odbiorcami tych darów są Koryntianie, ale szeroka perspektywa kościelna pozwala rozumieć, że mogą nimi być też inni chrześcijanie, mimo że niekoniecznie wszyscy bez wyjątku. Celem charyzmatów jest różnorodna użyteczność: osobista, ale przede wszystkim wspólna. Sposoby „dawania” lub „ustanawiania” charyzmatów zostały przedstawione podczas analizy tekstów. Tu wystarczy i należy podkreślić troskę i dobroć, nie wyrażone jasno, ale obecne zawsze na drugim planie, z jakimi poszczególne Osoby Boskie wyposażają członków Kościoła nie tylko w dary intymne, fundamentalne (miłość, cnoty, łaska), ale także i w te może mniej donioślejsze (choć czasem bardziej widoczne), jednakże bardzo użyteczne.

Żeby nie poprzestać na badaniach teoretycznych i historycznych należy powiedzieć coś o aktualności problemu charyzmatów, mimo że nie jest to głównym celem niniejszego artykułu ³⁴.

W naszych czasach problem charyzmatów powrócił w formie praktycznej i konkretnej, zwł. za sprawą tych zjawisk, które najbardziej rzucają się w oczy (np. „glosolalia”). Sam problem jest obecny w tekstach soborowych i posoborowych ³⁵, ale zmienia się pojęcie charyzmatów i ich zasięg (np. charyzmat życia konsekrowanego).

W tej perspektywie głównym problemem jest, na ile zjawiska nazywane dzisiaj charyzmatami są identyczne z opisanymi w Nowym Testamencie. Problem identyczności, zwłaszcza terminologii, istniał już w czasach biblijnych. Nie jest oczywiste, czy zjawiska nazywane w poszczególnych Kościołach tymi samymi terminami były identyczne co do treści. Interesująca obserwacja na ten temat, mimo że chodzi o inną perspek-

³⁴ Dobrze orientującą w tej problematyce jest książka F.A. Sullivana, tłumaczona już na inne języki, *Charism and Charismatic Renewal. A Biblical and Theological Study*, Michigan 1982.

³⁵ Por. np. *Carisma e istituzioni. Lo Spirito interroga i religiosi* (praca zbiorowa), Roma 1983.

tywę, rodzi się z porównania tekstów Pawłowych i Łukaszkowych: glosologia, zepchnięta przez Pawła na ostatnie miejsce, zostaje przedstawiona przez Łukasza jako najbardziej przekonywający znak osobowości i działania Ducha Świętego (Dz 10,46n). Problem różnorodności nie jest trudny. Poszczególne wykazy charyzmatów w Nowym Testamencie nie są wyczerpujące i nie jest niemożliwe, żeby w nowych czasach nie mógł Bóg dawać innych charyzmatów.

Natomiast jeżeli w naszych czasach występują zjawiska mogące być nazywane charyzmatami w kategoriach biblijnych, to właśnie w tekstach biblijnych możemy odnaleźć niektóre bardzo użyteczne dla nas wskazówki teoretyczne i praktyczne.

Charyzmaty są zawsze boskimi darami o dokładnie określonym celu, którym jest użyteczność; osobista, ale przede wszystkim wspólnotowa. Fakt posiadania jakiegoś charyzmatu nie jest podstawą do przechwalania się i do wynoszenia się nad innych. Z drugiej strony, kto nie posiada żadnego charyzmatu, nie jest z tego powodu mniej ważnym członkiem Ciała Chrystusa.

Zwykły, chciany przez Boga sposób używania charyzmatów polega na stosowaniu ich z miłością. Niestety, możliwe jest nawet dla największych charyzmatyków wypadnięcie poza tę „przestrzeń”.

Z tym stwierdzeniem związana jest pewna norma: fakt posiadania czy używania jakiegoś charyzmatu nie jest koniecznym warunkiem życia w łączności nadprzyrodzonej z Bogiem i z Kościołem. Na tę łączność wskazują znaki etyczne (por. 1Kor 13). Tekstem pozwalającym lepiej zrozumieć to zagadnienie może być 1Kor 6,18—20. Św. Paweł nie mówi w nim, że świątynią Ducha Świętego jest **nous** (rozum, myśl, dusza) człowieka, lecz że jest nią jego **sôma** (ciało). Uświęcenie, rezultat działającego w nas zbawienia, musi być uświęceniem nie tylko ducha, ale i ciała. Istnieje stała konieczność weryfikowania, czy i jak działa w nas zbawienie, a może to być sprawdzane właśnie w naszym ciele, w zewnętrznych znakach, na poziomie zewnętrznego postępowania. Działanie moralne jest uprzywilejowanym miejscem manifestacji zbawienia. Jakże mogę mówić, że jestem zbawiony, że działa we mnie Duch Święty, jeżeli nie działam etycznie? Soteriologia i działanie moralne są związane istotowo. Niestety, zdarzają się nierzadkie przypadki, że ludzie żyjący w notorycznych grzechach (np. konkubinatu) dowodzą moralnej dobroci swego postępowania, powołując się np. na mówienie językami. Mimo że taka sytuacja jest paradoksalna i anormalna, jest możliwa, ponieważ charyzmaty służą dla pożytku przede wszystkim wspólnotowego i są zewnętrznymi znakami działania Ducha Świętego. Mówiąc językiem technicznym, są znakami profetycznymi, przeznaczonymi dla wspólnoty. Znaj-

dują się na innym poziomie niż dary wewnętrzne (w tym łaska Boża).

Charyzmaty są znakami Boskiej dobroci i tej troski, z jaką Bóg wyposażył w swoje dary już Kościół początkowy. Ich istnienie, tym bardziej zaś ich używanie, zasługują na żywą wdzięczność ze strony ludzi, ale przede wszystkim domagają się uległości Duchowi Świętemu, który rozdziela je według własnej woli.

LES CHARISMES ET LEUR DONATEUR

selon 1Co 12—14

C'est Dieu qui confère les charismes, c.-à-d. les manifestations de l'Esprit (12,7), par, selon, et dans (**dia, kata, en, en**; 12,8.8.9.9) l'Esprit en vue du bien (commun, mais aussi privé; cf. 14,4). Les charismes, donnés par Dieu, sont ensuite distribués (12,11) par l'Esprit qui est montré comme une personne: il opère „en particulier comme il veut” (12,11).

On découvre le sens technique ou presque technique du terme **charisma** dans 12,4.31, tandis que le sens limité à cause du contexte dans 12,9.28.30. Le trait principale du sens technique est la diversité des charismes. Ce sont des dons spéciaux qui n'appartiennent pas aux grâces nécessaires à chaque chrétien. Un autre trait, corrélatif, est une distinction entre les charismes et les vertus, notamment entre les charismes et la charité (nommée **hodos**, la voie; 12,31) sans exclure leurs rapports réciproques. Dans un sens, ou dans un autre, il existe un rapport étroit entre les charismes et la grâce.

Si nous comprenons par le terme **pneumatika** (12,1; 14,1) les faits „spirituels”, ils ont deux aspects: 1) un rapport avec l'Esprit Saint; 2) ils se manifestent comme les phénomènes provenant d'une impulsion mystérieuse et ils produisent une grande impression. Selon 12,4.7—11 tous les charismes son „spirituels” dans le sens d'un rapport avec l'Esprit Saint, mais pas nécessairement dans le second sens. L'équivalence n'y est pas complète. Les **charismata** aussi bien que les **pneumatika** peuvent être liés avec l'esprit (**nous**) ou non (p. ex. la glossolie). Par contre, si nous comprenons par le terme **pneumatika** les personnes spirituelles, alors selon 12,3b tous les croyants sont **pneumatikoi**, parce que tous disent „Jésus est Seigneur”.

L'extension de la signification du terme „charisme” est moins vaste non seulement que celle des „spirituels”, mais aussi que celle des ministères et des opérations (12,4—6).

Les ministères — positions („Dieu a posé dans l'Eglise...”) énumérés au début de la liste de 12,28 structurent l'Eglise, qui est le corp structuré par Dieu (12,12—27), tandis que les charismes ne le font pas. Paul n'avait donc pas une idée purement „charismatique” des ministères. D'autre part, même s'ils sont différents d'autres positions (de celles énumérées sans adjectifs numériques ordinaux), il n'y aucune opposition. Tous les ministères, opérations et dons son également „posés” par Dieu „dans l'Eglise”. On ne peut pas opposer les ministères — offices aux charismes.