

Jolanta RZECZEWSKA, *Les Charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, Roma Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2016, Serie Diritto canonico nr 101, ss. 516.

Temat pracy doktorskiej s. dr J. Rzczewskiej zrodziło pytanie dotyczące „czynników, od których zależą i powinna zależeć jakaś forma eklezjalna i kanoniczna udzielona jakiemuś charyzmatowi” [zob. s. 7]. Analizowana problematyka pracy odnosi się do teologicznego zrozumienia relacji pomiędzy charyzmatem a instytucją. *Status quaestionis* wstępnego badania tej kwestii każe stwierdzić, że mamy do czynienia z „wykroczeniami praktyki [duszpasterskiej], jak również z pewnym pomieszaniem pojęć” [zob. s. 7]. Wyzwaniem jest właściwe zdefiniowanie tak charyzmatu, jak i samej instytucji w Kościele. Mylenie pojęć powoduje bowiem oddzielanie tych dwóch rzeczywistości, a nawet stawianie ich w opozycji.

Autorka pracy, biorąc pod uwagę ową zasadniczą trudność, postanawia w pierwszej części swojej pracy dokładnie przeanalizować pojęcie charyzmatu i instytucji. W celu pokonania generalnego pomieszania teologicznego rozumienia charyzmatu, autorka pierwsze trzy rozdziały swojej pracy poświęca najpierw analizie biblijnej tego pojęcia, później interpretacji Soboru Watykańskiego II i w końcu posoborowemu Magisterium pontyfikalnemu. Rozdział IV poświęcony zostaje wyjaśnieniu charyzmatu z perspektywy prawa kanonicznego i obranej ścieżki tworzenia Kodeksu z 1983 r. Brak pojęcia słowa „charyzmat” w tym ostatnim dokumencie może sugerować traktowanie go przez kanonistów jedynie w kategorii duchowości i na antypodach prawa. Proponowane rozwiązanie, zgodnie z głównym przekonaniem badawczym Jolanty Rzczewskiej, skupia się na przestudiowaniu dynamiki zawartej w samym charyzmacie. Zgodnie z główną tezą całego studium, brakujący łącznik pomiędzy charyzmatem a instytucją znajduje się w wymiarze relacji między nimi i w potrójnym połączeniu rzeczywistości: powołanie – charyzmat – ministerium. Trzy pierwsze, obszernie rozdziały pracy (każdy z nich ma ponad 100 stron), uwypuklają bezpośrednio albo

istotne relacje pomiędzy tymi rzeczywistościami. W wymiarze biblijnym – studium podjęte w rozdziale I w kontekście wspomnianej relacji – odnosi się do wyrażonego procesu krystalizowania się podmiotowości charyzmatów, tak w wymiarze personalnym, jak i wspólnotowym [por. s. 81]. Autorka ma świadomość, że doszukiwanie się używania u św. Pawła takich pojęć, jak „ministerium” „funkcja” czy „charyzmat” we współczesnym ich rozumieniu byłoby błędem metodologicznym. Jak wykazuje jednak jej analiza, intencją Apostoła narodów, który rozróżnia „pewną wewnętrzną dynamikę darów”, było „wyraźne pragnienie połączenia na jednej liście czy kategorii darów bardziej spontanicznych z tymi, które są bardziej stałe: Bóg je wszystkie ustanowił (por. 1 Kor 12, 29-30) [por. s. 87]. Analiza biblijna pokazuje również proces tworzenia się Ciała – Kościoła poprzez różne dary, role czy funkcje. Z jednej strony zachowano w nim tradycję uznania, że inicjatywa ustanowienia członków i ich funkcji należy do Boga, ale z drugiej strony nastąpiło przesunięcie zrozumienia owej inicjatywy z przynależności do Jezusa Chrystusa na przynależność do Ducha Świętego (por. Dz 20,28) [por. s. 89]. Analiza pokazuje ciekawe i bardzo szczegółowe dane biblijne, jak doszło do przejścia w doświadczeniu Ducha Świętego z pierwszego pokolenia założycielskiego Kościoła do pokolenia następnego, wyjaśniając, że udzielony został szerszy dostęp do różnych posług, a powstawanie wspólnoty (por. Dz 6,7) dokonywało się w obecności działania Boga, które wpisywało się w historię ludzi i ich różne modele życia [por. s. 91]. W konkluzjach pierwszego rozdziału autorka pracy postuluje o ustanowienie czynnika biblijnego jako bazy dla materii kanonicznej, dla lepszego przyjęcia w dzisiejszym Kościele fenomenów charyzmatycznych. Biblijna baza mogłaby stać się normatywnym wektorem i punktem odniesienia w dalszej pracy nad instytucjonalizacją charyzmatów [por. 108].

W wymiarze nauczania Soboru Watykańskiego II analiza podjęta w rozdziale II pracy doktorskiej wskazuje najpierw na ciągłość refleksji Magisterium Kościoła na temat charyzmatów. Rozpoczęto je już podczas obrad Soboru Watykańskiego I, a później kontynuowano w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis*. Sobór Watykański I, ustanawiając dogmat o nieomyślności papieża, wskazał na „charyzmat prawdy wiary” udzielony Piotrowi i jego następcom. Tymczasem encyklika z 1943 r. uwypukliła, że charyzmaty nie posiadają jedynie znaczenia zewnętrznego, ale „mają również połączenie intymne i upodabniające przez Ducha Świętego do Chrystusa” [zob. s. 118]. Dary Ducha Świętego należą w myśl tego ostatniego dokumentu do życia „normalnego” lub zwyczajnego w Kościele i są rzeczywistością, która

towarzyszy misji zwyczajnej Kościoła [por. s. 118]. Rzeczywiście analiza refleksji Soboru Watykańskiego II na temat darów charyzmatycznych finalizuje w wielu sprawach poszukiwanie właściwego usytuowania tego tematu w eklezjologii. Autorka pracy wskazuje jednak na oszczędne używanie tego pojęcia w samych tekstach. Pojęcie pojawia się w formie podmiotu jedenaście razy (Lg 12b; 25c; 30; 50a; Dv 8b; Po 4b; 9b; Aa 3d; 30f; Ag 23a; 28a) i trzy razy w formie przymiotnikowej (Lg 4a; 7c; AG 4) [por. s. 125]. Wokół charyzmatów ujawnia się silna polaryzacja opinii. Przelamana zostaje jednak opinia powściągliwości, która dążyła do całkowitego uniknięcia wyjaśniania tego terminu przez Sobór (opinia kard. Ruffiniego). Charyzmaty odniesione zostają do wszystkich chrześcijan [por. s. 129], a podstawą teologiczną jest powszechne kapłaństwo udzielone wszystkim wiernym (por. Lg 35a) [por. s. 142]. Centralne pytanie badawcze pracy doktorskiej, poszukujące więzi pojęcia powołania – charyzmatu – ministerium, odwołuje się do numeru 12 konstytucji *Lumen Gentium*. Ten centralny fragment Soboru o charyzmatkach pokazuje logiczną ciągłość pomiędzy „1. Łaską specjalną, darem Ducha (charyzmatem) udzielonym za darmo, a 2. dyspozycyjnością i pewną zdolnością stworzoną w ten sposób przez łaskę, w celu wypełnienia zadania, a 3. funkcją [munus] czy jakimś urzędem [officium], który następuje w Kościele”. [zob. s. 144] Autorka zauważa, że w dekreście o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* pod numerami 23-24 „znajduje się inny, nowy element, który pojawia się jako pierwszy: 1. Wezwanie, szczególnie wybór Boga, inicjatywa Chrystusa i inspiracja Ducha Świętego, 2. wobec odpowiedzialności [„munus”], wobec których (w stosunku do wezwania i odpowiedzialności) odpowiada 3. specyficzny charyzmat (Lg 12b, charyzmaty jako „łaski specjalne” są właściwie dostosowane do zadania do wypełnienia), 4. po czym następuje odpowiedź – decyzja ze strony człowieka, 5. odsunięcie dla dzieła misyjnego” [zob. s. 144]. W konkluzji rozdziału analizy treści Soboru Watykańskiego II na temat charyzmatów J. Rzczevska podkreśla biblijną, patrystyczną oraz przedsoborową ciągłość wykładu na temat charyzmatów. Ubolewa jednak nad brakiem bezpośredniej dyspozycyjności tekstów dla przeciętnego czytelnika, nad czytelnością nie do końca kompletną na temat opisu Kościoła w kontekście charyzmatów. Pozytywną ewaluację zapewnia jednak przeniesienie biblijnego sensu pojęcia charyzmatów. W ten sposób połączone zostały znaczenie charyzmatów z naturą i misją Kościoła. Charyzmaty wpisują się w „relację Kościoła do świata, ad intra i ad extra, co będzie miało następnie wpływ również na prawo kanoniczne” [zob. s. 194]. Sobór zaznacza rozumienie darów charyzmatycznych nie tylko w wymiarze

indywidualnym, ale również w stosunku do różnych „części ciała” Kościoła (Lg 13), takich jak instytuty zakonne, stowarzyszenia (por. Ag 23a, Pc 8a) [por. s. 196]. Konkluzja pracy zaznacza również jako walor ścisłą więź pomiędzy darami charyzmatycznymi a darami hierarchicznymi, podkreślając, że należą do tej samej kategorii darów Ducha Świętego, a relację pomiędzy nimi zapewnia rzeczywistość komunii w Kościele [por. s. 197-198]. Ciekawym wnioskiem jest również rozpoznanie znaczenia charyzmatów przez Sobór Watykański II jako „[instrumentu] we współpracy i w dialogu w dziele caritas, do wewnątrz, jak i na zewnątrz”, a także jako pomoc w rozwoju uniwersalnego braterstwa, idei jedności w różnorodności [por. s. 200].

Rozdział III o nauczaniu pontyfikalnym posoborowym Magisterium Kościoła skupia się najpierw na przedstawieniu nauczania w kwestii charyzmatów wszystkich papieży od czasu pontyfikatu Pawła VI. Bardzo szczegółowa i obszerna analiza wszystkich wypowiedzi (największy, bo posiadający 121 stron rozdział), pozwala na określenie z jednej strony różnego akcentowania tych spraw przez poszczególnych papieży, ale przede wszystkim na wyraźne zrozumienie eklezjalnego dojrzewania rozumienia charyzmatów – jak konkluduje autorka pracy [por. s. 319]. Ciekawym ujęciem analizy jest zauważenie szczególnego docenienia Odnowy w Duchu Świętym przez papieża Pawła VI, który jednocześnie na samym początku oficjalnej relacji związanej z tym ruchem (autorka wspomina III Międzynarodowy kongres Odnowy charyzmatycznej w Rzymie z 19 maja w 1975 r.) celowo nie używał pojęcia charyzmatyczny, mówiąc o „odnowie duchowej”, chociaż jednocześnie mówił o niej jako o „szansie dla Kościoła i świata” [por. s. 221]. Papież ten wyjątkowo często podkreślał potrzebę wciąż wertykalnego, a nie horyzontalnego odczytywania działania Ducha Świętego w Kościele. Wyrażał ostrożność w stosunku do Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, bojąc się, że może on rozwijać się w takim samym rejestrze, co istniejące ówczesnie różne ruchy kontestatorów czy wolne ruchy charyzmatyczne, które przyczyniały się do sekularyzacji Kościoła [por. s. 221]. Słuszną konkluzją jest określenie metodologii wyjaśniania charyzmatów przez tego papieża jako pragnienie połączenia jednocześnie „dwóch lub trzech różnych języków teologicznych na temat rzeczywistości darów Ducha Świętego: pochodzącego z katechizmu klasycznego, będącego dziedzictwem teologii scholastycznej, wraz z językiem bardziej współczesnym i pastoralnym Soboru Watykańskiego II, i tych dwóch ostatnich z językiem biblijnym i Ojców Kościoła” [zob. s. 231]. Największa część analizy zawiera przedstawienie nauczania Jana Pawła II. To właśnie tutaj szczególną wagę autorka pracy przykładła do

sprawy kolektywnego rozumienia charyzmatów. To, co jest jej zasadniczym zainteresowaniem badawczym, odnajduje się w potwierdzonym uznaniu przez tego papieża nie tylko samych charyzmatów, ale też ich rozumienia, to znaczy odczytywania ich jako Bożej inspiracji i działania charyzmatycznego Ducha Świętego, co dotyczy również różnych darów, wezwań (powołań) i różnych posług (ministeriów) w Ciele Kościoła [por. s. 283]. Cytując obszernie adhortację *Christifideles laici*, autorka zaznacza, że papież Jan Paweł II rozróżnia formy osobiste i formy kolektywne wyrażen specyficznych dla działania w celu głoszenia Ewangelii. Wnioskuje jednocześnie, że papież ten uznaje działanie Ducha Świętego w różnych stowarzyszeniach. Charyzmaty ruchów i nowych wspólnot wpisują się bowiem w linię istniejących już różnych form stowarzyszeń, grup, wspólnot czy ruchów. Jest to dla papieża dowód na aktualne działanie Pięćdziesiąticy [por. s. 251]. Zaistnienie obfitości powołań, różnych nowych warunków życia, różnych charyzmatów, posług, zadań i odpowiedzialności (etc.) w nowych stowarzyszeniach jest odczytywane przez tego papieża jako „nowa Pięćdziesiątnica”, której zakres wyraża proporcjonalność do potrzeby „nowej ewangelizacji” i pilnej potrzeby akcji misyjnej w Kościele w aktualnym kontekście, który przypomina początki Kościoła od strony różnych wyzwań [por. s. 252]. Ruchy i nowe wspólnoty w stosunku do tradycyjnych fundacji posiadają oryginalne cechy. Regrupują w sobie „kobiety i mężczyzn różnych stanów (duchowieństwo, laikat, osoby żyjące w małżeństwie, celibatariuszy) i wyrażają się w różnych formach życia ewangelicznego” [zob. s. 253]. Jak podkreśla analiza magisterium z okresu Jana Pawła II, Kościół wyraża wobec tych nowych doświadczeń zarazem „uznanie i potrzebę rozeznawania” [zob. s. 272]. Wezwanie to papież ten łączy z potrzebą utożsamienia się z duchowością komunii, będącą istotą tajemnicy Kościoła [por. s. 281n, 285n], ale także z połączeniem komunii z misją [por. s. 291]. Różne stany życia, powołania czy charyzmaty, jak i posługi w Kościele, papież Jan Paweł II przedstawia w połączeniu rozumienia Kościoła równocześnie jako „misterium – komunii – misja” [por. s. 294].

Rozdział IV, ostatni, autorka poświęca najważniejszej kwestii swojej pracy, a mianowicie analizie faktu niezastosowania terminu „charyzmat – charyzmaty” w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Obszerny rozdział (113s.) wychodzi ze słusznego założenia, że wspomniany nowy Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła rzymsko-katolickiego jest w jakimś sensie ostatnim dokumentem soborowym. Tymczasem nie pada w nim ani razu wyrażenie charyzmat, nawet w żadnej formie odrzeczownikowej czy

przymiotnikowej. Podwójne zdumienie budzi fakt, że pojęcie było obszernie używane najpierw w *Lex Fundamentalis*, a później w kolejnych wersjach przyszłego kodeksu, aż do jego ostatniego schematu *Schema novissimum* oddanego do dyspozycji papieża Jana Pawła II 22 kwietnia 1982 r. [por. s. 364]. W ostatecznej wersji przyszłego Kodeksu Prawa Kanonicznego zdecydowano o zamianie pojęcia „charyzmat” wyrażeniami zastępczymi, takimi jak „spirytus”, „natura”, „indoles”, „finis”, „vocation instituti propria”, „patrimonium” [por. s. 332-333]. Analiza J. Rzeczewskiej wyjaśnia wyraźne ograniczenie tych słów w stosunku do znaczenia słowa „charyzmat”. Studium, wskazując na ważne odpowiedzi w sprawie historycznych powodów owej zamiany, jednocześnie wyjaśnia, że ostateczna i zatwierdzona wersja Kodeksu zachowuje wolę legislatora, aby ukazać takie samo znaczenie charyzmatów, jakie określił Sobór Watykański II. Lektura całego rozdziału jest potrójnie ciekawa. Przedstawia bowiem analizę tematu charyzmatów najpierw w kontekście szczegółów procesu przygotowawczego nowego kodeksu po Soborze, pokazując w jaki sposób i w jakich kwestiach proponowano użycie pojęcia charyzmatu w prawie kanonicznym. Tekst wyjaśnia następnie etap krytyki terminu „charyzmat” przez wąskie grono trzech kardynałów i jednego biskupa oraz siedmiu wybranych przez Jana Pawła II ekspertów tworzących Pontyfikalną Komisję Uznanową Kodeksu Prawa Kanonicznego, stworzoną w celu udzielenia niezależnej i końcowej oceny całości dokumentu. Lektura zapewnia cenne, ponieważ oparte o źródłowe informacje, i bardzo dokładne przebadanie kuluarów tego ostatniego etapu redakcji [por. s. 340-362]. Dosłowne zniknięcie terminu „charyzmat” z prawa kanonicznego jest tutaj wyjaśnione w oparciu o analizę przedstawionych w ostatnim etapie prac nad KPK różnych powodów teologicznych i kanonicznych przedstawionych przez wspomnianą końcową komisję [zob. s. 363-364], a zwłaszcza na podstawie memorandum o Umberto Betti, OFM, jednego z jej członków. W oparciu o jego świadectwo zostaje lepiej naświetlona polemika, jaka zrodziła się pomiędzy ekspertami przynależącymi do dwóch wspomnianych komisji. Analizie poddane są użyte tam argumenty, a także fakt wyraźnej niechęci do pojęcia „charyzmat” m.in. samego U. Bettiego, dla którego użycie tego słowa w prawie kanonicznym mogłoby doprowadzić potencjalnie do jego nadinterpretacji, jego „uwolnienia spod wszelkiej kontroli hierarchii i jego funkcjonowania w odniesieniu do samego siebie, bez rozeznania charyzmatów przez wiernych” [zob. s. 368n]. Praca wyjaśnia, że jednocześnie pomimo podjętej negatywnej decyzji co do słowa „charyzmat” w stosunku do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., od

samego początku jego promulgacji legislator, papież Jan Paweł II, promuje pojęcie „charyzmatu”, używając go nawet dwa razy w konstytucji apostołskiej *Code, Sacrae disciplinae leges*, z 25 stycznia 1983 r., promulgującej nowy Kodeks Prawa Kanonicznego [zob. s. 374]. Dokument ten jest kluczem hermeneutycznym lektury całego Kodeksu – jak podkreśla autorka pracy. Ostatnia część analizy IV rozdziału wydaje się wypełnić takie rozumienie całej debaty wokół KPK z 1983 r. Refleksja autorki powraca do szczegółów charyzmatycznego i równocześnie hierarchicznego rozumienia Kościoła. Dotykamy tutaj bardzo ciekawego rozumienia Kościoła jako społeczności – instytucji, w której chodzi o „jedność relacji pomiędzy podmiotami regulowanymi przez normy zachowania w celu pełnienia praw i wypełnienia obowiązków, jakie zawierają się w samych relacjach” (por. G. Ghirlanda, s. 390). Jak podkreśla J. Rzczewska: „Ta instytucja jest dana już w pewien sposób z charyzmatami, nie jest wobec nich czymś zewnętrznym; ona rodzi w ten sposób charyzmaty, dary Boże” [zob. s. 390]. Jest jasne, że kwestii charyzmatów należy szukać u podstaw istoty prawa kanonicznego.

Praca doktorska Jolanty Rzczewskiej pokazuje aktualny wciąż brak pełnego przedstawienia rozumienia charyzmatu w ramach Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła rzymsko-katolickiego. Jak konkluduje autorka rozprawy: „Gdy prawo Kościoła podejmuje swoim zakresem ministeria, funkcje, urzędy, kolektywne jednostki kościelne, gdy określa je razem jako instytucje wyposażone w normy, ‘*tak jak*’ inne prawa, z narzędziami właściwymi dla każdego typu prawa, musi mieć też świadomość, że podejmuje się tak naprawdę tylko wystającej części ‘góry lodowej’ [«*iceberg*»], na podobieństwo sługi, który staje wobec rzeczywistości, która go przekracza, bo jest ‘ustanowiona’ [fr. *instituée*], ‘dana’ za darmo (por. Mt 10,8) zanim sam będzie on mógł się wypowiedzieć: a więc również ‘*nie tak jak*’ inne instytucje (por. Lg 8, GS 40 b, c)” [zob. s. 448]. Podkreślona w konkluzji pracy świadomość, że „pogłębione studium nad charyzmatami i ich instytucjonalizacją jest wciąż zadaniem do wykonania” [zob. s. 450] wynika nie tylko z analizy teologicznej. Konkluzja ta wypływa również z osobistego doświadczenia autorki. Jolanta Rzczewska, jako osoba konsekrowana, należy do francuskiej wspólnoty *Chemin neuf*, publicznego Stowarzyszenia Wiernych na prawach diecezji Lyonu. Wspólnota ta jest właściwym przykładem zrzeszenia odpowiadającego „nowemu sezonowi legislacyjnemu” (por. Jean-Paul II, *Discours à la Conférence Episcopale d’Italie*, 23 sept. 1983, n° 5c). Jest to wspólnota o charakterze ekumenicznym, której rozwiązania życia wspólnotowego wyprzedzają wciąż aktualną formę prawa kanonicznego,

tak jak w swojej epoce i w swoim rodzaju każda nowa forma życia konsekrowanego czy ewangelicznego, np. franciszkanie, jezuici, zgromadzenia zakonne, instytuty świeckie, itd. W przypadku tego ruchu chodzi o możliwość przynależności do tego stowarzyszenia osób innych denominacji chrześcijaństwa. Sprawa ich zaangażowania w *Chemin Neuf* od zawsze była regulowana w przejrzystości i komunii, nawet za zachętą odpowiedzialnych Kościoła katolickiego oraz Kościołów, których ona dotyczy na poziomie lokalnym lub uniwersalnym. Kwestia ta jest okazją do ciekawych, owocnych i stymulujących dyskusji dla doktryny kanonicznej i dialogu ekumenicznego (por. James M. Oliver, *The Ecumenical Associations: Their Canonical Status with Particular Reference to the United States of America*, Rzym 1999, praca doktorska z dziedziny prawa kanonicznego obroniona na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim). Podczas gdy ostatni papież zachęcał do współpracy między dykasteriami rzymskimi w poszukiwaniu odpowiednich form dla różnych nowych fundacji, jest rzeczą zmienną bardzo aktualna dzisiaj dyskusja nad tą kwestią. Nie sposób pominąć opublikowanego w 2016 r., czyli w tym samym roku co doktorat tutaj recenzowany, listu Kongregacji Nauki Wiary zatytułowanego *Iuvenescit Ecclesia*. Cel tego dokumentu, pragnąc jasniej ukazać relacje „pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi, [w aspekcie tych] elementów teologicznych i eklezjologicznych, których zrozumienie może sprzyjać płodnemu i uporządkowanemu udziałowi nowych zrzeszeń eklezjalnych w komunii i misji Kościoła” [zob. nr 1], w pewnym sensie odpowiada na postulaty tezy doktorskiej s. Rzczewskiej. Dokument ustanawia listę ośmiu kryteriów rozeznania autentyczności „eklezjalnego wymiaru charyzmatów”. Wspomina wyraźnie o kluczowych pojęciach paradygmatu jedności pomiędzy charyzmatem a instytucją, podkreślonych przez J. Rzczewską. Powołanie jest określone jako pierwsze kryterium autentyczności charyzmatu. Niestety, dokument watykański nie używa pojęcia ministerium, aczkolwiek zakłada kryterium drugie: „zaangażowanie w misyjne głoszenie Ewangelii” i czwarte: „Uznanie i szacunek dla wzajemnej komplementarności innych komponentów charyzmatycznych w Kościele”. Jak widzimy, debata wokół analizowanych kwestii przez doktorat s. Rzczewskiej wciąż trwa. Świadczy o niej również symposium zatytułowane „Charyzmat i Instytucja w Ruchach i Wspólnotach kościelnych”, które odbyło się 18 stycznia 2018 r. w watykańskim Palazzo della Cancelleria. Dzień studiów i komunii, w którym uczestniczyli zarówno przedstawiciele ruchów i instytutów kościelnych, jak i pasterze niektórych dykasterii oraz teolodzy i kanoniści, został poświęcony ograniczeniom,

jakie zawiera interpretacja wyrażenia *Stowarzyszenie wiernych*, jedynemu obecnie pojęciu w prawie kanonicznym. Odnosi się ono tymczasem równocześnie do Ruchów i Wspólnot kościelnych. Te ostatnie określenia dla prawa kanonicznego, tak jak w przypadku charyzmatów, czekają wciąż na legislację. Wraz z charyzmatami ich rzeczywistości są sobie bardzo bliskie. Ich zdefiniowanie prawne wymaga niewątpliwie kolejnych wysiłków i na pewno całościowego ujęcia prawnego.

ks. dr Artur Antoni Kasprzak

***Nel servizio dell'identità carismatica. Carisma proprio e Codice fondamentale*, edd. A. Jiménez Echave, S. González Silva, N. Spezzati, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, ss. 140.**

Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w dokumencie roboczym (*instrumentum laboris*) z Zebrania plenarnego tejże Kongregacji mającego miejsce w dniach 27-30 listopada 2014 roku, zatytułowanego „*Młode wino w nowych bukłakach. Życie konsekrowane 50 lat po Lumen gentium i Perfectae caritatis*”¹, zaleciła wprowadzenie do formacji ciągłej osób konsekrowanych podstawowego przygotowania do sprawowania władzy w instytutach, ponieważ zadanie to jest powierzane wielokrotnie ze swoistą improwizacją i realizowane w sposób niewłaściwy i mało owocny przez osoby nie przygotowane do pełnienia otrzymanej funkcji². Zarówno na wspomnianym Zebraniu plenarnym jak i w wydany trzy lata później dokumencie końcowym pt. *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, zaliczono konieczność opracowania nowych modeli i struktury posługi władzy do najważniejszych wyzwań stojących

¹ KONGREGACJA INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKWOWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania* (dalej: *Młode wino, nowe bukłaki*), Warszawa 2017, s. 7.

² KONGREGACJA INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKWOWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Congregazione plenarna Vino nuovo in otri nuovi, Instrumentum laboris, novembre 2014*.