

KS. JERZY BAJDA

BIBLIJNA KONCEPCJA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W GENEZIE KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE¹

Wśród doniosłych tematów, które były przedmiotem prac II Soboru Watykańskiego, zagadnienie powołania chrześcijańskiego wysunęło się na jedno z pierwszych miejsc. Sposób, w jaki dokumenty soborowe posługują się tym pojęciem, świadczy o znacznym postępie teologii ostatnich dziesięcioleci w przyswajaniu sobie niektórych, niewystarczająco dotąd cenionych, pojęć biblijnych.

Pojęcie powołania, obecnie nie tylko modne, coraz wyraźniej staje się pojęciem „technicznym” w teologii, szczególnie jako podstawowy element syntezy teologiczno-moralnej², choć nie w każdym wypadku stosowanie go odpowiada jego biblijnej genezie i treści. Wydaje się więc tym bardziej konieczne przeanalizowanie wypowiedzi II Soboru Watykańskiego w celu ustalenia, w jakim znaczeniu pojęcie to weszło w jego doktrynę. Zarówno obfitość materiału, bogactwo problematyki jak i wymowa ideowa poszczególnych dokumentów wymagają, by tego rodzaju analizy rozpocząć od podstawowego dokumentu, jakim jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele.

Niniejszy szkic nie zamierza dać pełnej i wykończonej syntezy doktryny powołania chrześcijańskiego zawartej we wspomnianej Konstytucji, lecz tylko wskazać na zasadniczy fakt dowartościowania tego pojęcia i jego rysy charakterystyczne. W tym celu szkicuje się również kontekst historyczny i podsumowuje wywody uwagami syntetycznymi.

¹ Niniejszy artykuł jest przeredagowanym fragmentem pracy licencjackiej pt. *Pojęcie powołania chrześcijańskiego w Konstytucji dogmatycznej Lumen Gentium*, napisanej pod kierunkiem Ks. Bpa S. Smoleńskiego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie.

I. POJĘCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POWOŁANIA W TEOLOGII
PRZED II SOBOREM WATYKAŃSKIM

Teologia potrydencka zainteresowana była głównie obroną depozytu wiary i widzialnej jedności Kościoła, a w związku z tym — budowaniem możliwie scalonej i łatwo uchwytniej intelektualnie syntezy dogmatycznej. Najbardziej może ujemnym objawem, związanym z tą właśnie tendencją, było stopniowe odchodzenie od źródeł biblijnych i koncentrowanie wysiłku umysłowego na analizie formuł zdogmatyzowanych. Na tym tle widać wyraźniej, że pojęcie powołania chrześcijańskiego, zajmujące w Piśmie św. poczesne miejsce w rzędzie naczelných idei religijnych, przestało niemal zupełnie interesować teologów. Projekt Konstytucji o Kościele, przygotowany na I Sobór Watykański, zaledwie wspomniał o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości³.

Biorąc do ręki znany *Dictionnaire de Theologie Catholique*, pod hasłem „powołanie” znajdziemy jedynie krótką wzmiankę o ogólnym powołaniu nadprzyrodzonym, „jako tajemniczym wezwaniu Bożym, którym Bóg pociąga człowieka do Siebie, jako celu ostatecznego”. Poza tym cały artykuł zajmuje się powołaniem szczegółowym: kapłańskim i zakonnym⁴.

Amerykańska *Encyklopedia Katolicka*, wydana na rok przed I wojną światową nie zajmuje się w ogóle powołaniem chrześcijańskim w jego podstawowym znaczeniu. Artykuł, zredagowany przez A. Vermeerscha, z miejsca przechodzi do omawiania „powołania duchownego i zakonnego”⁵. Nie inaczej przedstawia się rzecz w watykańskiej *Enciclopedia Cattolica*, gdzie w t. XII, wydanym w 1954 r., pod hasłem *vocazione* mówi się wyłącznie o powołaniu duchownym⁶. Natomiast „Encyklopedia religii i etyki”, wydana w r. 1955, ustawia zagadnienie powołania na gruncie historyczno-zbawczym. Odnośny artykuł omawia skuteczną inicjatywę Boga, zmierzającą do udzielenia zbawczego błogosławieństwa tym, którzy zostali do tego przeznaczeni w Boskim, odwiecznym postanowieniu. Boskie powołanie jest aktem, w którym objawia się i urzeczywistnia Boskie wybranie. W Starym Testamencie a także w Nowym — używa się słowa „powołanie” także w sensie powierzenia szczególnych zadań. Jednak w swoim technicznym użyciu słowo to ukazuje raczej stanowisko człowieka w Królestwie Bożym. Powołanie przychodzi od samego Boga,

² Por. J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Herder, 1967; Z. Perz, *Główne postulaty co do treści teologii moralnej w świetle dokumentów soborowej odnowy*, „Studia Theol. Varsov.,” 6 (1968), nr 1, ss. 29—43.

³ F. Wulf, *Kommentar zum V. Kapitel*, w: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, Herder, 1966, s. 288.

⁴ L. Sempe, *Vocation*, t. XV, col. 3148—3181.

⁵ Art. *Vocation* — *Ecclesiastical and Religious*, w: *The Catholic Encyclopedia*, (t. XV), New York, 1913.

⁶ Celestino Testore, col. 1575—1580.

objawia się w Chrystusie, staje się przedmiotem świadomości człowieka dzięki głoszeniu Ewangelii. Nie opiera się na ludzkim dziele czy zasługach, lecz wynika jedynie z postanowienia i łaski Boga. W ścisłym znaczeniu powołanie jest zawsze aktem skutecznym. „Powołani” i „wybrani” to terminy współzakresowe, wymienne. Fakt, że *vocatio* pokrywa się z *electio* i *praedestinatio* nie zwalnia człowieka od obowiązku wkładu swoich sił w wypełnienie powierzonych zadań moralnych. Pierwszym warunkiem wymaganym ze strony człowieka jest wiara, a następnie moralny i duchowy wysiłek odpowiadający naturze powołania, określonej słowami „święte”. Wkład sił człowieka nie zmienia oczywiście faktu, że zbawienie jest łaską, darem. Chrześcijanin wypracowuje swoje zbawienie, ponieważ Duch Święty sprawia w nim chęć i wykonanie⁷.

Z tym wyraźnie biblijnym — o zabarwieniu kalwińskim — ujęciem powołania kontrastuje przed soborem wydany Słownik teologiczno-moralny, redagowany przez Kard. Fr. Robertiego. Wydanie z r. 1961 (co prawda trzecie), pod hasłem „powołanie” (*vocazione*) zajmuje się wyłącznie powołaniem duchownym i zakonnym⁸. Następny artykuł w tym samym słowniku pod tym samym tytułem, z podtytułem „wybór stanu” zajmuje się zagadnieniem struktury życia społecznego oraz rolą indywidualnej decyzji na tym tle. Nie sięga więc do głębszych podstaw teologicznych chrześcijańskiego powołania⁹.

Przede wszystkim rozwojowi nauk biblijnych należy zawdzięczać fakt, że pojęcie powołania chrześcijańskiego zostało w końcu wydobyte z cienia w katolickiej literaturze teologicznej. W związku z omawianym zagadnieniem, dzięki pracom w zakresie teologii św. Pawła¹⁰, na czoło wysuwa się nazwisko L. Cerfaux. Zwłaszcza praca o „Teologii Kościoła u św. Pawła” wywarła znaczny wpływ na późniejsze badania w tym kierunku.

Według wspomnianego autora pierwszo-chrześcijańskie pojęcie Kościoła wywodzi się nie z fundamentu helleńskiego, ale ze źródeł Starotestamentowych, z teologii Przymierza, Ludu Bożego, zwłaszcza pod wpływem ogromnie popularnej książki Powtórzonego Prawa¹¹. LXX tłumaczy przez *Ekklesia* hebrajskie *Qahal*. Sens tego słowa jest religijny i uroczysty. W ogóle w LXX *Ekklesia* ma znaczenie sakralne, liturgiczne, nawiązujące do pierwszego „zgromadzenia na pustyni”¹².

⁷ I. C. Lambert, art. *Call, Calling (Kalein, Klesis)*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York, 1955, t. III, s. 145.

⁸ P. Palazzini, art. *Vocazione — ecclesiastica, religiosa*, w: *Dizionario di teologia morale*, diretto dal Card. F. Roberti, Roma, 3 1961, ss. 1625—1627.

⁹ I. Tarocchi, art. *Vocazione — Scelta dello Stato*, tamże, ss. 1627—1628.

¹⁰ *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1948. Także: *Le Christ dans la théologie du saint Paul*, Paris, 1951.

¹¹ Cerfaux, *La Théologie ...*, ss. 74/5.

¹² Cerfaux, dz. cyt., ss. 78 nn.

W tym właśnie znaczeniu odniesiono to słowo do pierwszej wspólnoty religijnej w Jerozolimie¹³. Innym wyrażeniem Pięcioksięgu, które określało następnie sens wczesno-chrześcijańskiego *Ekklesia*, to greckie *Klete hagia* (tłumaczenie hebrajskiego *miqra qodesch*) = święte zgromadzenie (powołanie). Św. Paweł wyraźnie nawiązuje do tego wyrażenia i jego techniczny zwrot *Kletois hagiois* bez świadomej relacji do swego starotestamentowego źródła jest całkowicie niezrozumiały. W tej hipotezie chrześcijanie, pojmowani zbiorowo jako społeczność Kościoła, są „zgromadzeni” = razem powołani (*convocati*), wybrani i święci, ponieważ są powołani przez Boga, który jest Święty¹⁴. U św. Pawła *Ekklesia tou Theou* oraz *Kletoi hagioi* są wyrażeniami równorzędnymi i nawiązują do pierwszego „Kościoła na pustyni”¹⁵. Chrześcijanie weszli w posiadanie obietnic i dziedzictwa Izraela; ich kult jednak jest duchowy, świętą są oni sami¹⁶.

W dalszym ciągu swego studium autor stwierdza, że *Kletos* i *Eklektos*, mimo różnicy znaczeń, znanej dobrze św. Pawłowi („wybrani” — to ci, którzy już są w stanie pełnego zbawienia) — występują u Apostoła często w sensie bardzo zbliżonym. Niezależnie od tradycyjnego znaczenia Paweł wprowadza do swej teologii pojęcie wybrania, które oznacza akt wcześniejszy od całej historii zbawienia (Ef 1, 4)¹⁷. Dalsze wywody doprowadzają autora do wniosku, że *Kletos* (*Convocatus*) stanowi istotę pojęcia Kościoła u św. Pawła. Kościół — to właśnie *la convocation divine*, chrześcijanie — to *Kletoi = les convoqués*¹⁸.

Powołanie w tym kontekście nigdy nie jest czysto prywatne, indywidualne, odosobnione. Powołanie jednostki zawsze łączy się z powołaniem całej wspólnoty. Tak właśnie powołanie św. Pawła złączone jest w jeden akt z powołaniem wszystkich pogan. Powołanie osobiste uzyskuje swój pełny sens jedynie przez wzgląd na misję, którą apostoł ma wypełnić i z którą jego powołanie w pełni się utożsamia¹⁹. Sama idea powołania pogan była już przygotowana przez Stary Testament, Bóg bowiem przeniósł na inne narody tę miłość, którą zwracał ku Izraelowi²⁰.

W Starym Testamencie „powołanie” zawsze implikowało „świętość”²¹. Bóg powołując — uświęcał i wymagał świętości. W początkowym piśmiennictwie Pawłowym istnieje właśnie ściśle powiązanie tych dwóch pojęć. Terminem *ad quem* powołania jest Królestwo Boże i z tego

¹³ Tamże, s. 86.

¹⁴ Tamże, s. 90.

¹⁵ Tamże, ss. 90/1.

¹⁶ Tamże, s. 111.

¹⁷ Tamże, ss. 109—110.

¹⁸ Tamże, s. 133.

¹⁹ Tamże, ss. 134/5.

²⁰ Tamże, s. 135.

²¹ Tamże, s. 135.

tytułu chrześcijan obowiązuje „życie godne powołania”, „godne Boga” (1 Tes 2, 12; 4, 7; 2 Tes 2, 13)²².

W późniejszych listach „powołanie” częściej bywa zestawione z pojęciem „wspólnoty”, „społeczności”, „Ciała” (Chrystusowego). Poganie są powołani do życia Chrystusowego w Kościele. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o włączenie w „instytucję” lecz w uczestnictwo życia Chrystusa, „który żyje w zgromadzeniu chrześcijan”²³. Chrześcijanie, gdziekolwiek na ziemi dosięgnie ich powołanie Boże przez Ewangelię, są powołani w jedność Ludu. Kościoły utworzone wśród pogan w wyniku powołania Bożego, są „zgromadzeniami Boga” (*assemblées de Dieu*), istniejącymi w jedności, choć w różnych miejscach na ziemi. Przy pomocy dostępnego materiału historyczno-filologicznego nie da się wprawdzie z całą pewnością ustalić, czy św. Paweł opierał się na związku etymologicznym pomiędzy *Klesis* i *Ekklesia*, „bo nie jest rzeczą proroków zajmować się etymologią”, niemniej Apostoł widział powiązanie ich pojęciowe, niejako ponad etymologią, w oparciu o Stary Testament²⁴.

Powołanie „tworzące Kościół” jest równocześnie osobowe i wspólnotowe, jednostkowe i społeczne. Nie da się tu ustalić jednokierunkowego pierwszeństwa. Podjęcie powołania jest podstawowym elementem eklezjologii pierwszo-chrześcijańskiej. Kościół „powołany przez Boga” jest zawsze *in fieri*, jako lud, który pod działaniem „wołania Bożego” będzie się scalał nieustannie aż do pełnego objawienia Królestwa²⁵.

W następnych latach zagadnieniem powołania w oparciu o źródła biblijne zajmowało się już więcej autorów²⁶. Warto jeszcze kilka zdań poświęcić pracy D. Wiederkehra²⁷. Książka ta, która ukazała się już po rozpoczęciu soboru, dobrze podsumowuje przedsoborowe osiągnięcia teologii w przedmiocie chrześcijańskiego powołania.

Przed wszystkim jednak autor usiłuje wydobyć oryginalny sens pojęcia powołania tak, jak został uformowany przez Apostoła, w pełnym kontekście jego teologii. W syntezie swego dzieła koncentruje się autor na następujących tytułach: inicjatywa Boga — Ojca, stanowisko Jezusa Chrystusa w teologiczno-zbawczym fakcie powołania, rola Ducha Świętego w realizacji tego faktu, motywy i cechy działania Bożego, powołanie a wyprzedzające je postanowienie Boże, podmiot bierny powołania,

²² Tamże, s. 137.

²³ Tamże, s. 138.

²⁴ Tamże, s. 139.

²⁵ Tamże, s. 140.

²⁶ W. Eichrodt, *Gottes Ruf im alten Testament. Die alt. Botschaft im Licht des Evangeliums*, Zurich, 1951; J. d'Arc, *Le mystère de la vocation. Essai de théologie biblique*, „Vie spirituelle”, 94 (1956) 167—187; E. Neuhausler, *Berufung*, w: LThK, 2 (1958) 280—283; R. Schnackenburg, w: *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg im Br., 1961, ss. 171 nn.

²⁷ *Die Theologie der Berufung in den Paulusbrieffen*, Freiburg Schw., 1963.

jego stan wyjściowy, konkretne zakomunikowanie i urzeczywistnienie powołania (od strony Boga), przyjęcie powołania przez człowieka, bezpośredni cel i następstwo powołania, cel dalszy i ostateczne wypełnienie, przeciwności i ograniczenia ze strony ułomności stworzenia, obowiązek wynikający z powołania, niezawodność dzieła powołania od strony Boga, utracalność daru powołania ze strony człowieka, powołanie a obowiązek wysiłku moralnego człowieka, postawa duchowa powołanych. Już samo to wyliczenie zagadnień ukazuje rozległość i głębię tajemnicy powołania.

Co do genezy pojęcia powołania u św. Pawła, autor stwierdza, że terminologia jest zależna od Starego Testamentu, ale treść jest wynikiem przemyśleń Objawienia Nowego Testamentu. Paweł mówi wyłącznie o powołaniu w sensie ogólnochrześcijańskim, uwzględnia pełny wymiar historyczno-zbawczy. Zna tylko jedną formę szczególnego powołania; jest to powołanie do apostołstwa, jako specjalna forma chrześcijańskiego powołania, a nie jako odrębne „drugie” powołanie.

Naświetlane przez nauki biblijne pojęcie chrześcijańskiego powołania znalazło swój praktyczny użytek przede wszystkim w budowaniu pierwszych syntez na terenie budzącej się terminologii laikatu. Najpierw nasuwa się tu nazwisko Y. Congara²⁸. W założeniach eklezjologicznych wspomnianego dzieła autor odwołuje się do teologii św. Pawła i stamtąd właśnie czerpie przesłanki dla swej teorii powołania. Opiera się na cytowanym wyżej L. Cerfaux²⁹. Wyraźnie podkreśla tezę, że akt powołania ze strony Boga jest przyczyną konstytuującą we właściwym sensie sam Lud Boży. Dla Congara nie istnieje wątpliwość co do tego, że *Klesis (convocation)* jest formalnym źródłem tej rzeczywistości, która nazywa się *Ekklesia*³⁰. To rzutuje na treść i zakres pojęcia powołania. Istnieje jedno, powszechne, podstawowe powołanie, jako objawienie zbawczej i uświęcającej woli Boga i dopiero „wewnątrz” tego powołania można mówić — w sensie analogicznym — o specjalnym, indywidualnym powołaniu każdego człowieka. Congar uwydatnił składniki powołania określające formę ludzkiego życia: dar i zobowiązanie — co zostało później podobnie wyrażone w dokumentach II Soboru Watykańskiego³¹. Congar podejmuje, oraz pragnie scalić z ideą biblijną późniejszą tradycję teologiczną, wyrażoną zwłaszcza w nauce św. Tomasza z Akwinu, która widzi powołanie jako „miłujące posłuszeństwo woli Bożej w każdej sytuacji”³².

²⁸ *Jalons pour une théologie du laïc, Paris, 1953.*

²⁹ Obok *La théologie ...* cytuje również: *L'Eglise et le Règne de Dieu d'après S. Paul, EphThLov, 2 (1925) 181—198.*

³⁰ *Jalons ...*, s. 593.

³¹ Tamże, ss. 597/8.

³² Tamże, ss. 599—600.

Powołanie partykularne pojmuje autor jako wcielenie i realizację powołania chrześcijańskiego. W zakresie tego podstawowego, integralnego powołania, leży również uświęcenie kosmosu na płaszczyźnie elementarnej, stwórczej³³.

Inny wybitny autor, F. Klostermann, w swoim gruntownym dziele o chrześcijańskim apostołstwie³⁴ sięga również do idei powołania, akcentując zwłaszcza ontologiczno-sakramentalny fundament powołania. Źródło powszechnego apostołstwa widzi autor w darowanej przez Chrystusa świętości i równoczesnym wezwaniu do niej³⁵. Zatem źródłem apostołstwa jest łaska świętości spływająca na każdego, kto staje się „nowym stworzeniem”³⁶. Klostermann pragnie m.in. wykazać, że powołanie do apostołstwa należy do istoty życia chrześcijańskiego i wynika ściśle z powszechnego powołania nadprzyrodzonego. W celu poparcia swej tezy autor odwołuje się często do tekstów biblijnych³⁷. Również z pojęciem Łaski (daru) wiąże Klostermann ściśle pojęcie zobowiązania, zadania. Powołuje się przy tym na przemówienie Piusa XI na temat Akcji Katolickiej³⁸. Jak już wspomnieliśmy, autor bardzo mocno podkreślał sakramentalny fundament chrześcijańskiego apostołstwa³⁹.

Główne punkty doktryny wypracowanej przez Congara i Klostermanna zostały później przyjęte przez Sobór, z tym, że zostały włączone w nową syntezę. Zagadnienie laikatu było również przedmiotem prac wielu autorów, o czym nie będziemy pisać szczegółowo⁴⁰.

Na terenie teologii powołania kapłańskiego i zakonnego prąd odnowy biblijnej zaznaczył się o wiele słabiej niż to widzieliśmy na terenie teologii laikatu. Należy jednak oddać sprawiedliwość takiemu autorowi jak P. C. Landucci, który na około 50 stronach swej obszernej pracy⁴¹ szkicuje pojęcie powołania „kosmicznego” i ogólnochrześcijańskiego. Szkoda tylko, że niemal zupełnie nie sięga do teologii biblijnej, skutkiem czego cały wywód jest wysoce „scholastyczno-jurydyczny”. Podobnie czyni inny autor, R. M. Gay, w specjalnym studium na temat rozpoznawania łaski powołania⁴². Jednak tu już można łatwiej napotkać myśli świadczące o żywszym kontakcie ze współczesną odnową teologiczną.

Tak więc w teologii bezpośrednio poprzedzającej Sobór można było mówić o „dwóch tendencjach”, z których ta druga, biblijno-kerygma-

³³ Tamże, s. 603.

³⁴ *Das Christliche Apostolat*, Innsbruck, 1932.

³⁵ Tamże, s. 496.

³⁶ Tamże, s. 497.

³⁷ Tamże, ss. 374 nn.; 502 nn.

³⁸ Tamże, s. 533.

³⁹ Tamże, ss. 501 nn.; 534 n.

⁴⁰ Patrz A. Barruffo, *Laici e spiritualità cristiana* (Rivista della stampa), Civecatt, 115 (1964), vol. 3, ss. 238—245.

⁴¹ *La sacra vocazione — essenza, manifestazione, libertà*, Roma, 1960, s. 490.

⁴² *Vocazione e discernimento degli spiriti*, Roma, 1963.

tyczna i „pneumatyczna” zaczęła zdobywać sobie coraz mocniejszą pozycję⁴³. Owszem, można powiedzieć, że Sobór wyrósł w pewien sposób z prądów i dążeń rozwijających się w Kościele już na jakiś czas przedtem. Sobór nawiązał świadomie do tych ruchów, dał im własną powagę oraz pomnożył jeszcze ich wewnętrzny dynamizm⁴⁴. Jedną z ważnych zdobyczy i niewątpliwie pewną nowością było wypracowanie pojęcia powołania chrześcijańskiego. Oczywiście, nowość tę należy rozumieć w znaczeniu dopuszczalnym przez katolickie pojmowanie historii dogmatu. Nie można się więc dziwić głosom pewnych autorów, którzy sprzeciwiali się przesadnemu akcentowaniu nowości w tezie o „powszechnym powołaniu do świętości”⁴⁵.

Również i w oficjalnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej pojawiały się symptomy dokonujących się zmian. Pius XII w orędziu wigilijnym w r. 1957 powiedział kilka ważkich zdań o powołaniu do chrześcijaństwa, podkreślając jego obowiązujący charakter, nierozrwalny związek z życiem oraz tkwiącą w nim odpowiedzialność za sens świata i za cały jego porządek⁴⁶. Jan XXIII nie posługuje się wprawdzie terminem „powołanie”, ale śmiało podejmuje tezę, że wszyscy chrześcijanie są obowiązani dążyć do doskonałości życia chrześcijańskiego⁴⁷.

II. IDEA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO NA TLE HISTORII TWORZENIA SIĘ *LUMEN GENTIUM*

Jak już wspomnieliśmy, w dokumentach I Soboru Watykańskiego pojęcie powołania zajmowało znikome miejsce na tle prawniczo i instytucjonalnie ujętej doktryny Kościoła. II Sobór Watykański nawiązał wprawdzie do przerwanych prac poprzedniego soboru, z góry jednak było wiadome, że pierwotny projekt dokumentu o Kościele będzie wymagał poważnych poprawek. Między innymi konieczne było wyjaśnienie stanowiska świeckich, którzy również są powołani (pod kierunkiem pasterzy) do realizowania misji całego Kościoła⁴⁸. Jest to znamieny i ciekawy fakt, że właśnie na tle teologii laikatu pojawia się na II Soborze Watykańskim pojęcie powołania chrześcijańskiego. Pierwszy pro-

⁴³ G. Philips, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, NRTh, 85 (1963) 225—238.

⁴⁴ O. Rousseau, *La Costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori di teologia e di pastorale degli ultimi decenni*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, 1965, ss. 111—130.

⁴⁵ P. Molinari, *La vocazione di tutti Cristiani alla santità. Un importante tema conciliare*, Civcatt, 115 (1964), vol. 3, ss. 542—550.

⁴⁶ AAS, 50 (1958) 5—24.

⁴⁷ W Encyklice *Princeps Pastorum*, AAS, 51 (1959) 833—864.

⁴⁸ G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium”*, LThK, 1966, I, s. 139.

jekt Konstytucji, odrzucony i mocno skrytykowany, posiadał między innymi jedno ważne sformułowanie, które na kształt żywego ziarna będzie się ustawicznie przebijać przez glebę dyskusji i rozrastać jak drzewo od wewnątrz w całym gruncie Konstytucji: „... (laicy) również przez swoją świecką działalność mają osiągać świętość życia chrześcijańskiego i tak przyczyniać się do chwały Bożej. Zajęci sprawami świata, lecz ożywieni duchem ewangelicznym skutecznie opierają się złości tego świata, owszem mocą swego chrześcijańskiego powołania uświęcają świat niejako od wewnątrz”⁴⁹. Owo pojęcie chrześcijańskiego powołania nie było jednak logiczne i organicznie wbudowane w całość doktryny obciążonej, jak zarzucano, „triumfalizmem, klerykalizmem i jurydyzmem”⁵⁰. W czasie dyskusji na I Sesji podniosły się głosy domagające się podkreślenia sakramentalnego i charyzmatycznego charakteru Kościoła⁵¹. Żądano pełniejszego uwzględnienia źródeł biblijnych oraz patrystycznych⁵². Po owej dość ostrej rozprawie z pierwszym projektem dokumentu o Kościele poczęto zdecydowanie patrzeć na Kościół w aspekcie tajemnicy oraz prasakramentu. Niewątpliwym wpływem na ten kierunek myślenia miała rozwinięta w niemieckiej teologii koncepcja „znaku”⁵³. Wzbogaciła się dzięki temu wewnętrzna struktura Kościoła, jaśniej ukazały się jego rysy „pneumatyczne”, została również odkryta harmonia między urzędem a charyzmatem⁵⁴. Powołanie do świętości zaczęło przybierać charakter uniwersalny, co wyszło wyraźnie zwłaszcza w czasie dyskusji na II Sesji. Świętość zaczęła oznaczać drugą strukturę, wewnętrzny ustrój Kościoła, cel struktury zewnętrznej⁵⁵.

Nowy, drugi projekt dokumentu, przedstawiony na II Sesji oceniono jako znacznie lepszy i nadający się jako podstawa do merytorycznej dyskusji. Ten nowy schemat podkreślał przede wszystkim aspekt trynitarny tajemnicy Kościoła. Był to pewien skłon w kierunku teologii wschodniej, jak również pewne wyjście naprzeciw Ekumenicznej Radzie Kościołów, która na światowym zjeździe w New Delhi w listopadzie 1961 r., rozszerzyła swoją podstawę doktrynalną w sensie trynitarnym⁵⁶. Eklezjologia znalazła się przez to na płaszczyźnie teologii w sensie ścisłym.

⁴⁹ *Schemata constitutionum et decretorum. Series secunda. De Ecclesia et de Beata Maria Virgine*, Typis Polyglottis Vaticanis, 10. XI 1962, cap. VI, nr 22: *De Laicis*.

⁵⁰ Philips, *Die Geschichte ...*, s. 141.

⁵¹ Jak wyżej. — Również: C. Moeller, *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, w: *La Chiesa ...*, ss. 156; 154.

⁵² Philips, *Die Geschichte ...*, s. 141.

⁵³ Moeller, art. cyt., s. 166. Autor podaje na tym miejscu szereg pozycji odnośnej literatury.

⁵⁴ Moeller, art. cyt., s. 171.

⁵⁵ Jak wyżej.

⁵⁶ Odnośna formuła brzmi: „Il C. E. d. C. e un'associazione fraterna di Chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore secondo le scritture

Równoległe do tego faktu, pojęcie powołania, umieszczone poprzednio w kontekście zagadnień laikatu, przeszło w centrum teologii Kościoła⁵⁷. Nie mówi się już o *populus fidelis*, ale o *Populus Dei*, co pozwala jaśniej wyrazić myśl, że w tym ludzie powołanym przez Boga zawierają się wszyscy ochrzczeni⁵⁸.

W tymże schemacie II rozdział IV zatytułowany: „Powołanie do świętości w Kościele”, był poświęcony właściwie zakonnikom: jednak na samym jego początku znajdowała się wzmianka o powszechnym powołaniu do świętości⁵⁹.

Prace II Sesji szły konsekwentnie w kierunku wskazanym przez poprzednią Sesję. W dyskusji podkreślano i rozbudowywano pozytywne elementy nowego projektu dokumentu. Oficjalne wypowiedzi Ojca świętego oraz referaty teologów-ekspertów, nie pozostawiały już wątpliwości co do kierunku ideowego, nadającego piętno tworzącemu się dokumentowi. Już na inauguracji II Sesji Paweł VI zestawiał pojęcie Kościoła z biblijnym pojęciem powołania — *Klesis*⁶⁰. K. Rahner w konferencji do niemieckiego ośrodka prasowego przedstawił powołanie do świętości jako powołanie do miłości Boga i bliźniego, otrzymane przez łaskę sakramentalną, realizowane na świecie całym życiem przez różne zadania i formy posługi. Różnorodność form nie niszczy przy tym wewnętrznie jednej natury powołania⁶¹. F. Klostermann w analogicznej konferencji na temat Ludu Bożego i jego wewnętrznego ustroju, zatrzymał się nad pojęciem powołania chrześcijańskiego. Nawiązał do biblijnego (Pawłowego) rozumienia tego pojęcia. Wypowiedź Klostermanna jest niezmiernie cenna, ponieważ nie tylko ilustruje, czy sygnalizuje, moment przełomowy dla soborowej historii pojęcia powołania, ale podaje niemal pełną teorię tego pojęcia, niewątpliwie podstawowego w zakresie „tajemnicy zbawienia”⁶². Natomiast F. Wulf w specjalnej konferencji omawiającej rozdział (IV), poświęcony powołaniu do świętości, zatrzymał się głównie nad naturą samej świętości⁶³.

Wysiłki dyskusji w znacznym stopniu szły w tym kierunku, by mocniej podkreślić związek powołania z samą tajemnicą Kościoła, jego

e cercano di rispondere insieme alla loro comune vocazione per la gloria del solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo”, wg Moellera, art. cyt., ss. 172/3.

⁵⁷ *Schema constitutionis dogmaticae De Ecclesia*. Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 22. IV 1963; Pars II, tamże, 19. VII 1963, n-ry; 3; 5; 7; 23—25; 28; 29; 31—36.

⁵⁸ Moeller, art. cyt., s. 175.

⁵⁹ *Schema constitutionis ...*, Pars II, nr 28: „In Mysterio Ecclesiae ... omnes, sive ad Hierarchiam pertinent, sive ab ea pascuntur, ad sanctitatem vocantur”.

⁶⁰ *Vaticanum Secundum, Bd II: Die zweite Konzilsperiode*, Leipzig, 1965, s. 60.

⁶¹ Jak wyżej, s. 138.

⁶² Jak wyżej, ss. 151/2.

⁶³ Jak wyżej, s. 155.

ontologiczno-sakramentalną podstawę i powszechny charakter⁶⁴. Pojęcie powołania zrosnięte poprzednio z życiem opartym na radach ewangelicznych, przeszło na teren Ludu Bożego jako całość i stało się synonimem życia chrześcijańskiego w ogóle. Podkreśla się mocno, że podstawowe powołanie jest to samo dla wszystkich chrześcijan⁶⁵. Sformułowanie to zostało jednak w ostatecznej redakcji zmodyfikowane. Życie zakonne — głoszone — nie jest zjawiskiem odizolowanym, oderwanym od powołania całego Ludu Bożego⁶⁶. W tym wspólnym powołaniu, na jego podstawie, znika zupełnie dotychczasowa przepaść między hierarchią a świeckimi bo i ci są powołani do uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym⁶⁷. Wytworzyła się wśród mówców coraz większa zgodność co do tego, że powołanie chrześcijańskie niesie z sobą udział w misji całego Kościoła i odpowiedzialność za cały Kościół⁶⁸.

Pojęcie powołania nie było właściwie dyskutowane „samo w sobie”, lecz zawsze w odpowiedniej koniunkcji przedmiotowej względnie podmiotowej. Głównie chodziło dyskutantom o wyjaśnienie natury świętości, która jest treścią tajemnicy Kościoła i przedmiotem powołania Ludu Bożego. Trzeba powiedzieć, że pojęcie powołania nabrało nowej treści właśnie przez ukazanie nowej głębi i nowych wymiarów wewnętrzznego życia Kościoła. Przede wszystkim znów wrócono do biblijnej koncepcji świętości⁶⁹. Indywidualistyczne i moralistyczne pojmowanie świętości zostało zastąpione spojrzeniem wspólnotowym i sakramentalnym. Przewrót ten w pojmowaniu świętości można najkrócej scharakteryzować powiedzeniem: świętość, to nie to, co człowiek sam dla Pana Boga czyni, ale to — co Sam Bóg Święty czyni dla człowieka, w człowieku i przez człowieka, w sakramentalnej wspólnocie Ludu Bożego — w Chrystusie. Zwłaszcza jeśli chodzi o dyskusję nad rozdziałem IV, to głównym jej rezultatem było właśnie sprecyzowanie pojęcia świętości, w związku z tym dopiero pojęcie powołania nabrało cech bardziej teologicznych jako istotne zagadnienie z teologii łaski⁷⁰. Podkreślono bardzo silnie charakter uniwersalny powołania chrześcijańskiego. Główny akcent przesunął się konsekwentnie i stanowczo z różnych powołań specjalnych na „jedno powołanie wspólne”, stanowiące o wspólnej, niepodzielnej godności całego Ludu Bożego.

⁶⁴ Jak wyżej, ss. 400; 405—6; 419 (Por. G. Caprile, *Cronache del Concilio Vaticano II*, vol. III, Romae, 1966, ss. 30—176).

⁶⁵ *Vaticanum II*, s. 351.

⁶⁶ Jak wyżej, ss. 225; 405.

⁶⁷ Jak wyżej, ss. 373/4; *Cronache*, III, ss. 115 nn.

⁶⁸ Komunikat prasowy: 3. X 63; 22. X 63; 23. X 63, w: *Cronache*, III, ss. 127 nn.

⁶⁹ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile de Vatican*, Paris, t. II, 1968, ss. 63 nn.

⁷⁰ Komunikat prasowy: 25. X 63; 29. X 63; 30. X 63; 31. X 63, w: *Cronache*, III, ss. 138—171. Również: *Vaticanum Secundum*, ss. 400 nn.; Philips, art. cyt., LThK, s. 148; *Cronache*, III, ss. 122; 123; 154.

Również w związku z tematem Ludu Bożego, a może nawet głównie w związku z tym tematem, można mówić o dowartościowaniu pojęcia powołania. Początkowo główna uwaga została skierowana na apostołskie powołanie laikatu. Stopniowo górę wzięła temat ogólnego, podstawowego powołania chrześcijańskiego⁷¹. W związku z tym samo pojęcie Ludu Bożego otrzymało właściwą dla siebie rangę, zwłaszcza dzięki odkryciu jego perspektywy biblijnej. Odczuwano coraz wyraźniej potrzebę pełnej definicji teologicznej laikatu, określenia jego miejsca w Kościele oraz wyodrębnienia tematu Ludu Bożego z rozdziału o laikacie⁷². Niektórzy mówcy domagali się, by zagadnienie powszechnego powołania do świętości było omawiane w kontekście Ludu Bożego⁷³. Wszystko więc wskazywało na to, że zagadnienie powszechnego powołania wyjdzie z łona rozdziału poświęconego zakonom, jako zagadnienie samodzielne, godne osobnego rozdziału — a przynajmniej zostanie zharmonizowane z tematem Ludu Bożego. Ten właśnie temat Ludu Bożego ujawnił się w dyskusji jako ogólny, fundamentalny, logicznie wcześniejszy niż zagadnienie ustroju hierarchicznego, w wyniku czego stało się zrozumiałe, że kolejność tych rozdziałów powinna być odwrotna⁷⁴.

Tak więc już na II Sesji pojęcie powołania chrześcijańskiego zostało zasadniczo przepracowane i oparte na właściwym fundamencie teologicznym oraz umieszczone w właściwym kontekście eklezjologicznym.

„Pneumatyczne” wymiary Kościoła zostały jeszcze bardziej zaakcentowane po II Sesji na skutek dołączenia rozdziału poświęconego eschatologii, zatytułowanego: „O eschatologicznym charakterze naszego powołania i o naszej jedności z Kościołem w niebie”. Zgłaszano również dodatkowe postulaty. Żądano, by tekst jaśniej ukazywał eschatologiczną funkcję Ducha Świętego w naszym powołaniu, by duchowe i personalistyczne ujęcie powołania wzbogacić perspektywą społeczną, kosmiczną i historyczną⁷⁵.

Nowy tekst poprawiony zgodnie z postulatami II Sesji zawierał już rozdział o Ludzie Bożym umieszczony bezpośrednio po rozdziale omawiającym Tajemnicę Kościoła. *Relatio generalis* uzasadniało to posunięcie następująco: (przycitam punkty wiążące się z naszym zagadnieniem): „*Populus Dei* dotyczy Kościoła jako tajemnicy. — *Populus Dei* jest w planach Bożych na płaszczyźnie celu (*de ordine finis*), podczas, gdy hierarchia jest jedynie środkiem skierowanym do tego celu. Powinno się więc najpierw omówić Lud Boży wzięty jako całość, by dzięki temu

⁷¹ *Vaticanum Secundum*, ss. 351; 373/4; Philips, art. cyt., LThK, s. 146; Komunikat prasowy: 17—18. X 63; 22—23. X 63, w: Cronache, III, ss. 116—120; 127—133.

⁷² Moeller, art. cyt., s. 175.

⁷³ Philips, art. cyt., LThK, s. 149.

⁷⁴ Tamże, s. 148; Moeller, art. cyt., s. 175.

⁷⁵ Moeller, art. cyt., ss. 179—180.

ukazało się z większą jasnością zarówno posłannictwo pasterzy, służących wiernym środkami zbawienia, jak też powołanie i obowiązek wiernych, którzy w poczuciu osobistej odpowiedzialności mają pracować nad rozszerzeniem i uświęceniem Kościoła”⁷⁶.

W tymże II rozdziale ważne myśli dla teologii powołania zawiera jeden szczególnie, wprowadzony nr 13. *Relatio* w ten sposób podaje jego główną tezę: „Istnieje powszechne powołanie do jednej wiary i jednego ludu Bożego na całym świecie”⁷⁷. Powołanie zostaje zdecydowanie umieszczone na płaszczyźnie tajemnicy zbawienia realizowanej w czasie, w postaci Ludu Bożego⁷⁸. Ważną zdobyczą III redakcji projektowanego tekstu Konstytucji jest rozdział poświęcony laikom. Ukazano mianowicie w dużym stopniu pozytywnie i konkretnie kształt życia chrześcijańskiego ludzi świeckich, jako członków Ludu Bożego i uczestników Chrystusowego kapłaństwa⁷⁹. Poszczególne zadania świeckich zostały ukazane w aspekcie powołania chrześcijańskiego, w istotnym oparciu o podstawę sakramentalną.

Rozdział o powołaniu do świętości nie został jeszcze definitywnie rozdzielony w samym tekście projektu III. Stało się to dopiero w wyniku głosowania 30. IX. 64 r., z niewątpliwym pożytkiem dla prestiżu samego zagadnienia świętości i powołania do niej, co nie znaczy, że było to równie użyteczne dla kompozycji całego dokumentu. Tamte korzyści jednak wydają się być wyższej rangi.

W samym tekście rozdziału V zostały już w III redakcji wprowadzone cenne poprawki. Oto jak oznajmia o tym urzędowy tekst komentarza do nr 39: „W zdaniu *Ideo in Ecclesia... sanctificatio vestra* pierwsze słowa zostały zaczerpnięte z poprzedniego tekstu, inne zostały dodane, zwłaszcza słowa św. Pawła I Tes. 4, 3, które uchodzą za podstawowe, jeśli chodzi o wskazania ostatecznego źródła chrześcijańskiej świętości. Według egzegetów ten tekst właśnie dotyczy tego, o czym mówimy (powołania do świętości). Tak więc w tym drugim zdaniu następuje logiczne przejście z porządku ontologicznego (pierwsze zdanie) do powołania i przeznaczenia wszystkich do świętości. To, co wyraża zarówno pierwsze, jak i drugie zdanie, mianowicie: więź z Bogiem, z Najświętszą Trójcą, z Chrystusem i Kościołem — jasno oznajmia, że świętość nie jest osiągnięciem zależnym od zmiennej woli ludzkiej, lecz posiada swoją ontologiczną podstawę, mianowicie (podstawę) teologiczną, trynitarną,

⁷⁶ *Schema constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 3. VII. 1964 (Relatio Generalis ad c. II), ss. 56/7. — Por. B. Kloppenburg, *Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione*, w: *La Chiesa ...*, s. 192.

⁷⁷ *Schema constitutionis de Ecclesia* (Relationes de singulis numeris, «de nr 13», A), s. 48.

⁷⁸ Por. G. Philips, *L'Eglise et son mystère*, t. I, Paris, 1967, ss. 167; 182 nn.; t. II, ss. 41; 63 nn.

⁷⁹ Philips, art. cyt., LThK, s. 152; więcej ma Kloppenburg, art. cyt., ss. 205/6.

chrystologiczną i eklezjologiczną”⁸⁰. Cenna jest również następująca uwaga w relacji do tego numeru: „Do przedmiotu świętości, na której Chrystus oparł swój Kościół i do której wszyscy są powołani i przeznaczeni przez Boga łaską Ducha Świętego, odnoszą się nie tylko przykazania, lecz również rady ewangeliczne”⁸¹.

Pierwsze zdanie nr 40 wskazuje zaraz na początku na Boski aspekt świętości, oraz aspekt Chrystologiczny, jak tego żądali Ojcowie Soboru⁸². Trzecie zdanie *Christi asseclae...* jest nowe. Zostało dodane dla zadośćuczynienia żądaniom Ojców, którzy pragnęli by jasno zostało powiedziane, że chrześcijanie już od momentu chrztu i otrzymania wiary są święci prawdziwie, ontologicznie i podstawowo (jak wyjaśniono przy nr 39). Dlatego wskazano na ontologiczny fundament świętości, który pozostaje, nawet jeśli potem człowiek upada w grzech. Czwarte zdanie *Cunctis proinde...*, które jest jakby podsumowaniem całego numeru, stwierdza kategorycznie, że wszyscy chrześcijanie powołani są nie tylko do świętości, jeśli tak można powiedzieć, substancjalnej, lecz także do doskonałości, czyli do świętości heroicznej, jak na to wskazuje historia Kościoła, i życie wielu świętych⁸³.

Na potwierdzenie, że teza o powszechnym powołaniu do świętości jest przedmiotem zwyczajnego nauczania w Kościele, przytacza relacja długi szereg świadectw, zwłaszcza wypowiedzi ostatnich papieży. Nawiązanie do doktryny św. Franciszka Salezego uwydatnia pełniej ciągłość nauczania a równocześnie zwalnia z obowiązku przytaczania dalszych szczegółowych świadectw⁸⁴.

Zdanie w nr 41 *In variis vitae...* wyjaśnia, że ogólne powołanie powinno przybrać konkretne kształty świętości związanej istotnie z własnym dla każdego stanu i warunkami życia⁸⁵.

Każde powołanie szczegółowe pozostaje w głębokim związku z powołaniem całego Kościoła i z innymi szczegółowymi formami powołania chrześcijańskiego. Na tym tle zrozumiała się staje troska redaktorów Konstytucji, by żadne określenie nie wywoływało wrażenia, jakoby pewne „powołania” istniały w odizolowaniu od innych, same dla siebie i niepodobne do innych. Wyrazem tej troski było np. usunięcie słów *de vocatione ad consilia* z poprzedniego tekstu. Treść bowiem duchowa rozumiana pod pojęciem *consilia evangelica* jest integralnym składnikiem ogólnego powołania chrześcijańskiego, choć rozumiałe jest, że w różnym stopniu i w różny sposób obowiązuje poszczególnych chrześcijan⁸⁶.

⁸⁰ *Schema constitutionis de Ecclesia* (Relationes de singulis numeris, «de nr 39», C), s. 147.

⁸¹ Tamże, D, s. 148.

⁸² Tamże, «de nr 40», A, s. 148.

⁸³ Tamże, C; D, ss. 148/9.

⁸⁴ Tamże, s. 149.

⁸⁵ Tamże, «de nr 41», A, s. 150.

⁸⁶ Tamże, «de nr 42», A nn., ss. 151/2.

III. UWAGI SYNTETYCZNE

A. Bóg i Człowiek

Konstytucja wskrzesza biblijną koncepcję powołania i naświetla tę rzeczywistość głównie ze stanowiska Boga, to jest mówi o powołaniu jako o akcie Boga żywego. Dokument ukazuje tajemnicę powołania na dwóch płaszczyznach: 1. — na płaszczyźnie przedwiecznego planu zbawczego; 2. — na płaszczyźnie Kościoła, jako Nowego Ludu Bożego. 1. — jest to swobodny akt miłości ze strony Boga, zmierzający do *convocatio*, to jest do stworzenia zbawczej wspólnoty w Chrystusie. 2. jest to objawienie w Chrystusie i Kościele tejże zbawczej i miłosiernej woli Boga, zobowiązującej do świadomej odpowiedzi miłości — na fundamencie wiary. I tu można mówić w ścisłym znaczeniu o powołaniu chrześcijańskim, w którym wyraża się w pełni moralny aspekt „nowego stworzenia”.

W tajemnicy powołania, wyeksponowanej wyraźnie przez *Lumen Gentium*, ujawniają się przede wszystkim rysy trynitarne. Powołanie bowiem jest aktem nieskończonej miłości Ojca, który w Duchu Świętym zgromadza wspólnotę Kościoła, by ją poddać Chrystusowi — Synowi jako Głowie⁸⁷.

Powołanie objawione w historii zbawienia otrzymuje następnie rysy chryologiczne i eklezjalne. Chrystus jest powszechnym pośrednikiem powołania i zbawienia (5, 11, 19, 41, 48). Przez Niego Bóg objawia się tym, których wiarą pociąga i przez Niego darowuje się tym, których wzywa ku miłości (3, 9, 13, 33, 41). Przez Niego też Bóg otrzymuje pełną odpowiedź miłości i posłuszeństwa od tych, którzy dzięki łasce zdolni są wypowiedzieć razem „Abba — Ojcze”. Powołanie oznacza sposób, w jaki Trójca Święta objawia się człowiekowi w Chrystusie i w Kościele.

Wynika stąd następnie, że powołanie posiada strukturę sakramentalną. Bóg bowiem postanowił nie inaczej darować siebie człowiekowi jak poprzez widzialne słowo (Słowo). Stąd wynika istotna rola chrztu i innych sakramentów, związanych ściśle z naturą Kościoła a odtwarzających w człowieku Tajemnicę Paschalną Chrystusa. Chrystusowy akt miłości i uwielbienia dla Ojca staje się — mocą sakramentalnego uczestnictwa — naszym własnym aktem, treścią naszego osobistego życia. Sakramentalne życie Kościoła jest znakiem, formą i narzędziem pełnej odpowiedzi całej wspólnoty wiernych na wezwanie Boga.

Powołanie dotyka całego człowieka we wszystkich wymiarach jego istnienia z całą skalą determinacji i całym zakresem wolności, we wszystkich przejawach człowieczeństwa. Człowiek cały jest darem Boga

⁸⁷ Por. Philips, *L'Eglise et son mystère*, t. II, s. 68.

i dlatego cały ma być oddany Bogu. To oddanie człowieka Bogu dokonuje się w kontekście świata i historii, w napięciu eschatologicznego oczekiwania na doskonałą pełnię.

Punktem wyjścia dla zrozumienia istoty powołania nie jest jednak człowiek, lecz Bóg. Dzięki temu relacja powołania zachowuje wszystkie cechy relacji stwórczej i zbawczej, nie stawia więc człowieka na jednej płaszczyźnie z Bogiem, lecz uwzględnia całą metafizyczną zależność człowieka od Boga jako „pierwszej Przyczyny”, wypełniając jednak te metafizyczne ramy żywą treścią biblijną. Ponieważ w stosunku do człowieka Bóg jest Stwórcą, dlatego powołanie jest w istocie aktem stwórczym, czyli jest *darowaniem istnienia* — i to istnienia *ad Deum* — ku Bogu. Ponieważ zaś Bóg jest równocześnie Ojcem i Miłością, dlatego darowanie bytu jest aktem ofiarowania najwyższej miłości. Dlatego właśnie nowe istnienie, które otrzymuje człowiek w łonie Ludu Bożego, jest świętością w dosłownym, teologicznym znaczeniu⁸⁸. Świętość ofiarowana człowiekowi sakramentalnie jest znakiem, poprzez który Bóg — Miłość przychodzi do człowieka, aby być nowym jego życiem. Przepaść metafizyczna nie zostaje przekreślona, lecz zostaje przewyciężona poprzez Tajemnicę Wcielenia.

Ostatecznie — powołanie posiada charakter stwórczy i zbawczy, a równocześnie Boskie dzieło stworzenia i zbawienia jest Znakiem — Słowem powołania, stawiającym człowieka w nowej sytuacji egzystencjalnej, jest wezwaniem, którym Bóg wzywa do Siebie wszystko, cokolwiek jest Jego.

Stąd fundamentalną tezę, na której polega cała chrześcijańska moralność jest ta, że człowiek w całym swoim bycie jest Boży. Wobec tego moralność w swej najgłębszej istocie polega na religijnym stosunku miłości do Boga. Teza taka uprawnia do postawienia znaku równości pomiędzy „moralnością” i „świętością” (pojmovaną biblijnie).

Ponieważ powołanie ludzkości jest w istocie jedno i niepodzielne, dlatego nawet niechrześcijanie wezwani są do tej samej moralności (świętości) co chrześcijanie, a nie tylko do jakiejś „czysto naturalnej etyki”, wszyscy bowiem są wezwani do zbawczego zjednoczenia z Chrystusem. Bóg przemawia do całej ludzkości poprzez Tajemnicę Paschalną Chrystusa i poprzez Kościół, który jest aktualnie obecnym i aktywnym znakiem zbawczej jedności świata⁸⁹.

Rozwijając dopiero co wypowiedziane twierdzenie, można powiedzieć, że nie tylko wszyscy ludzie i każdy człowiek ale cała sfera ludzkiego życia i ludzkiej aktywności, została objęta zakresem powołania⁹⁰.

⁸⁸ Philips, tamże, t. I, s. 133.

⁸⁹ Tamże, ss. 74; 129 n.; 136 n.

⁹⁰ Tamże, ss. 182 n.

Więź moralna (w znaczeniu powyżej podanym) jest ogniwnem, za pośrednictwem którego cały kosmos ma zostać poddany Bogu w Chrystusie⁹¹. Według nauki Soboru powołanie nie wyłącza człowieka ze świata, lecz raczej z całym światem włącza go w Królestwo Boże (a raczej cały świat z człowiekiem, świat jako ludzki, jako uczłowieczony, jako poddany człowiekowi). *Gaudium et Spes* więcej powie o zadaniach Kościoła (chrześcijanin) w świecie, ale już *Lumen Gentium* nakazuje uświęcić świat i uczynić go Bożym — nie tylko „materialnie” ale i „formalnie” (jak wyrażamy się w terminologii scholastycznej). Człowiek powołany, nie zostaje wyjęty ze świata, lecz właśnie — w Kościele — jest tym światem, który Bóg umiłował i odkupił. Człowiek żyje więc w centrum świata, ale nie mówimy o nim, że jest powołany „do świata”, natomiast mówimy, że jest posłany do świata, aby tam, na wzór Syna Bożego, dać świadectwo o Ojcu. Powołanie człowieka nie rozciąga się automatycznie na świat materialny, bo powołanie jest relacją osobową: niemniej fakt, że człowiek, będący szczytem stworzenia widzialnego, jest Bożym człowiekiem, nadaje całemu światu nową celowość. Odkupienie człowieka jest pośrednio odkupieniem całego kosmosu. Stąd właśnie wszystkie funkcje i zadania człowieka w świecie nabierają nowego sensu.

Świętość określająca człowieka ontologicznie, ma się stać wewnętrzną zasadą jego wolnego działania. Powołanie jest zaadresowane do ludzkiej wolności i zakłada pełny udział tejże w rozwijaniu i urzeczywistnianiu ofiarowanej człowiekowi świętości. Świętość „moralna” wypracowana w ten sposób nie może być pojmowana jako pelagiańskie dzieło człowieka, gdyż jest w całości — w pełnym teologicznym rozumieniu — dziełem Ducha Świętego, owocem Łaski⁹². Wezwanie Boże i odpowiedź człowieka — to nie są akty równorzędne metafizycznie. Całe działanie człowieka opiera się już na mocy Bożej i na Słowie Bożym, które oświeca i potwierdza ludzką wolność. Udział człowieka jest nieodzowny, niezastąpiony (co rzuca się jasno w oczy zwłaszcza w razie odrzucenia Bożego daru), odmowa człowieka sprawia, że łaska pozostaje bezowocna. Jest to na pewno tajemnica, której nie można w pełni wyjaśnić i rozwiązać, ale nie ma żadnej wątpliwości, że udział człowieka jest zawsze ludzki a nie cudowny i współdziałanie z Bogiem jest zawsze współdziałaniem stworzenia ze Stwórcą, który stwarza samą możliwość współdziałania tak, aby ona była istotnie wewnętrzną własnością człowieka i aby przez to działanie człowieka mogło rzeczywiście być wolne — *voluntarium*. Współdziałanie z Bogiem nie jest działaniem z pozycji „współ-Boga”, lecz

⁹¹ Tamże, t. II, ss. 49 n.

⁹² Tamże, s. 69.

z pozycji stworzenia, które sam Stworzyciel ukonstytuował w bycie i wolności⁹³.

Program powołania jest opracowany przez Boga. W momencie przekazania powołania człowiekowi, zostaje on wpisany w sam byt ludzki. Dlatego odrzucenie powołania jest jakimś duchowym samobójstwem. Rezygnowanie z doskonałości w imię fałszywej pokory jest poniżaniem siebie. Sobór przejmuje całkowicie argumentację św. Pawła, wg której należy żyć w miłości nie po to, „żeby” być świętym, ale właśnie dlatego, że jesteśmy świętymi („ontologicznie”). Aspekt ontologiczny jest podstawą i punktem wyjścia dla rozważań moralnej strony powołania. Dlatego obowiązek nie jest „formalnym wymaganiem” kierowanym odrębnie do ludzkiej woli, lecz transcendentną relacją osoby ludzkiej do własnego bytu⁹⁴.

Takie „zaskoczenie” człowieka przez Boga nową formą bytu nie jest związaniem człowieka ani jego ograniczeniem, lecz jego podniesieniem i wypełnieniem. Ramy życia poszerzają się w miarę jak poszerza się zakres zadań, powierzonych człowiekowi do wypełnienia. Poziom ludzi podnosi się w miarę, jak podnosi się płaszczyzna działania (współdziałania), do którego człowiek został zaproszony. Zgodnie z naturą wolności, której istota polega na miłowaniu dobra, wolność człowieka wzrasta w miarę, jak człowiek w wyższym stopniu zostaje ogarnięty (przeniknięty) Najwyższym Dobrem. Wszystko, cokolwiek Bóg czyni z człowiekiem, powołując go i czyniąc go Swoim, jest *ipso facto* nową i głębszą afirmacją człowieka i poszerzeniem jego bytu, a równocześnie daje człowiekowi pełniejszą możliwość wpływania w sposób bezpośredni na ostateczny moralny kształt istnienia ludzkości. Można powiedzieć, że w pewien sposób dar udzielony człowiekowi pozwala mu współdziałać z Bogiem w stwarzaniu nowej ludzkości.

B. Powołanie i Kościół

Mimo, iż powołanie chrześcijańskie ujawnia wielość i realizuje się w wielości funkcji, wielość ta czy mnogość, nie niweczy istotnej, wewnętrznej jedności powołania. Owa wielkość i różnorodność wynika z historyczno-materialnych warunków, w jakich toczy się dramat ludzki. Jedynie w znaczeniu wtórnym i analogicznym można mówić o „wielu powołaniach”, które należy uważać za konkretny, zindywidualizowany sposób uczestnictwa w transcendentnej misji Kościoła. Obie rzeczywistości: Kościół i Powołanie — wzajemnie się przenikają i dopełniają. Tajemnica Kościoła niejako się otwiera i zstępuje do każdej ludzkiej

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 74.

duszy z osobna. Pierwotna i podstawowa misja Kościoła (uwielbienie Boga i zbawienie ludzkości) staje się — mocą Bożego daru — osobistym posłannictwem i powołaniem każdego człowieka (chrześcijanina). Powołanie nie oznacza „szczególnych zadań”, być powołanym — znaczy po prostu — być chrześcijaninem⁹⁵.

Powołanie przychodzi we wspólnocie i dla wspólnoty. Chrześcijanie — powołani — to członkowie Kościoła. Pracują w zjednoczeniu z całą wspólnotą dla pełnego ujawnienia bogactw darowanej łaski, dla rozwoju życia i świętości całego Kościoła. Chrześcijanie zostali powołani jako Kościół, aby również w wyniku własnego działania (współdziałania) stać się Kościołem w pełni i w sposób doskonały, w całym swym człowieczeństwie. Używane przez Konstytucję określenia, ukazujące różnorodność zadań i funkcji w Kościele, zawierają w sobie jedną, istotną i wspólną cechę: wyrażają zasadnicze skierowanie wszelkiego rodzaju posług ku ontologicznej i moralnej doskonałości Kościoła. Każde z wymienionych zadań (*ad cultum religionis christianae*, nr 11; *ad communicandum bona*, nr 13; *ad gubernandum familiam Dei*, nr 27; *Ad Populum Dei inserviendum*, nr 28; *ad sacrum ministerium*, nr 31; *mundum sanctificare*, nr 31; *ad incrementum et sanctificationem Ecclesiae*, nr 33; *ad testimonium fidei et amoris*, nr 35 i 42; *ad professionem consiliorum*, nr 47, ect.) — każde z tych „powołań” przekracza istotnie granice osobistego czy nawet stanowego życia i wiąże człowieka z ogólnym celem powszechnego Kościoła. We wszystkich tych funkcjach chodzi po prostu o to, by w całej złożoności czy wielości elementów, dokonała się i ujawniła *in re* święta wspólnota prawdy, miłości i życia. Do tego zmierzają zarówno oficjalne funkcje apostołskie jak i powszechne charyzmaty Ludu Bożego, a zwłaszcza życie rodzinne i zakonne. W kręgu poszczególnych, partykularnych wspólnot, poprzez wszelkie wzajemne posługi ma się dokonać i ujawnić aktualna zwartość Kościoła jako „wspólnoty osób”. Kościół jest wtedy w pełni sobą *in actu*. Zaś pełna „aktualność” Kościoła jest możliwa wtedy, kiedy każdy członek jest życiowo, *actualiter*, tym, czym jest ontologicznie w Kościele. Dlatego każde powołanie sprowadza się ostatecznie do tego: razem być Kościołem.

Widoczne jest, że Kościół oznacza tu nie tyle organizację, „osobę publiczno-prawną”, co żywą wspólnotę, a nawet samo życie, będące własnością Kościoła. To zaś życie choć jest wprawdzie dziełem Boga, lecz jest także z woli Bożej — dziełem ludzi stanowiących Kościół. Stąd Kościół nie jest jedynie ustabilizowaną ontologicznie rzeczywistością. Kościół oznacza tu prawdziwe zadanie moralne, oznacza normę moralności. Jest to Kościół, który nie tylko jest, ale się dzieje, jest

⁹⁵ Tamże, ss. 92 nn.

in fieri. „Być Kościołem” — to najwyższe i najpełniejsze wyrażenie obiektywnej normy moralności dla człowieka i ludzkości. W tak pojętej normie moralności zawiera się nie tylko właściwa relacja do Boga, lecz także wszystkie relacje międzyludzkie, wynikające z tamtej podstawowej i ukazane w właściwym oświeceniu. „Być Kościołem” — to nie tylko „być wspólnie z Bogiem”, ale także — „w Bogu być razem z ludźmi”. Jest to podstawa uniwersalna, pozwalająca należycie ustawić wszystkie etyczne zagadnienia życia ludzkiego.

Chrystus mógł sam być tym wszystkim, czym w istocie swej jest Kościół: żyjącą Chwałą i Zbawieniem. Żaden inny człowiek nie może spełnić tego rodzaju uniwersalnej funkcji. Ludzie spełniają więc ją częściowo (w ograniczonym zakresie) i w istotnej zależności od Chrystusa. Biskupi i kapłani są Kościołem w zakresie udzielonego im kapłaństwa, zakonnicy są Kościołem przez wymowną wizję życia, możliwie najbardziej podobnego do Chrystusowego, małżonkowie są Kościołem we własnym domu *ecclesia domestica* spełniając wobec siebie nawzajem i wobec dzieci funkcje chrześcijańskiego apostołstwa, świeccy są „Kościółem w świecie”, gdyż właśnie „tam” życiem swoim ujawniają, czym jest święta wspólnota ochrzczonych. Tak więc każdy na swój sposób ujawnia bogactwo udzielonego sobie daru Bożego i tak wszyscy wspólnie „jedną uprawiają świętość”, w jednym Duchu⁹⁶. Jednorodny i niepodzielny charakter powołania chrześcijańskiego znajduje jeszcze mocniejszy wyraz w tych określeniach Konstytucji, z których wynika, że zarówno najgłębszą istotą Kościoła jak i właściwą treścią powołania chrześcijańskiego jest świętość. Chrześcijanie, a więc ci, którzy są w Kościele i którzy są Kościołem, są powołani *ad vitae christianae plenitudinem* (40), *ad sanctitatem* (32, 39), *ad perfectionem sanctitatis* (11), *ad perfectionem* (32), *ad caritatis perfectionem* (40). Wyrażenia te same się uzupełniają i wyjaśniają. Ci, którzy są Kościołem, zostali już uświęceni przez Boga i dlatego prawem ich życia jest świętość, treścią świętości jest miłość, „która została rozlana w sercach naszych przez Ducha Św.”.

Powołanie chrześcijańskie, czerpane z wiarą (*in baptisate fidei*), dźwigane z nadzieją i wypełniane w miłości jest żywą i organiczną syntezą wiary, nadziei i miłości teologicznej, posiada całą ich treść, a także analogiczną strukturę. Jest bowiem całkowitym otwarciem się ku Niewidzialnemu, a równocześnie rozwija się i dojrzewa w widzialnym kontekście Kościoła i świata. Jest oparciem się o najwyższą Jedność, a dopełnia się przez poszczególne, niezliczone momenty życia, poprzez

⁹⁶ Podobnie wypowiada się J. Ratzinger w: *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Münster, 1965, ss. 12—15. Również J. Giblet, *La vocation du Peuple de Dieu et les vocations*, w: *La vocation et les vocations à la lumière de l'ecclésiologie de Vatican II*, Bruxelles, 1966, ss. 11 nn.

wielorakie, wciąż mnożące się zadania, w czym jednak ów fundament jedności jest zawsze obecny. Jest już dotknięciem Boga, lecz jeszcze nie oglądem. Jest już miłowaniem, lecz jeszcze nie pełnym zachwytu posiadaniem. Powołanie chrześcijańskie ukazane w *Lumen Gentium*, posiada — jak się wydaje — wszelkie dane, by być podstawą dla wszechstronnego określenia teologiczno-moralnej sytuacji człowieka.

R É S U M É

CONCEPTION BIBLIQUE DE LA VOCATION DANS LA CONSTITUTION DOGMATIQUE „LUMEN GENTIUM”

Parmi les thèmes les plus importants du Concile Vatican II, le problème de la vocation chrétienne occupe une des premières places. Cette question fut un peu négligée dans la théologie post-tridentine, mais maintenue par la théologie protestante. Elle reparut plus distinctement dans ces dix dernières d'années chez les théologiens catholiques. Cela se produisit surtout grâce au développement rapide des études bibliques récentes, surtout de la théologie biblique, qui a stimulé les théologiens à approfondir et à renouveler leurs synthèses par un contact plus vif avec la Vérité Révélée.

Par rapport à notre problème, le nom de L. Cerfaux occupe la première place. Grâce à ses travaux traitant de la théologie de St. Paul il a eu une grande influence sur l'approfondissement de la notion d'Eglise et de celle de vie chrétienne. Selon cet auteur, la notion de l'Eglise du temps des premiers chrétiens ne provient pas de la Grèce mais de l'Ancien Testament (pas tant au sens étymologique, mais quant à la notion, au contenu), surtout du livre qui fut très populaire chez les chrétiens à l'ère apostolique — du Deutéronome. La nature de l'Eglise — du Peuple de Dieu — nature dynamique, sacramentelle et culturelle est l'oeuvre directe de l'acte de Dieu de la „convocation”, ce qui fait qu'il y a une relation transcendante entre „Ecclesia” et „Klesis” (Eglise — Vocation).

Plus tard, beaucoup d'auteurs se sont occupés du problème de la „vocation” dans l'Ecriture Sainte. De cette manière la notion „renouvelée” devint une acquisition durable de la théologie antéconciliaire, ce qui ne fut pas sans influence sur les travaux de Vaticanum II lui-même. Cette doctrine biblique fut usitée dans les travaux tendant à former une nouvelle synthèse plénière de la „vie chrétienne”: il s'agit surtout de la notion de „laïcat” (Cognar) et celle d'„apostolat chrétien” (Klostermann), celles-ci devinrent plus profondes. Les points principaux de la doctrine des auteurs mentionnés furent acceptés de facto par le Concile et intégrés dans la nouvelle synthèse.

Pendant le Concile, la notion de „vocation chrétienne” apparaît justement (ce qui résulte de la „préhistoire” du Concile) dans le contexte de la théologie du „laïcat”. Dans les phases des discussions, la vision de l'Eglise acquérait les traits d'une synthèse organique. La „vocation chrétienne” fut transportée du terrain particulier sur un terrain universel, le terrain de l'Eglise comme telle. Cela signifiait d'autant plus une récession de ce type de pensée qui réservait la notion de „voca-

tion" aux „états spéciaux" dans l'Eglise. Au fur et à mesure qu'on voyait de plus en plus clairement que la vie véritable de l'Eglise et sa teneur est la sainteté (qui est la vie même de Dieu et qui nous est communiquée par lui) la relation entre sainteté ainsi comprise et „vocation" devint plus claire. Elle est, en même temps, une offrande de la sainteté (d'une manière sacramentelle, qui est un fruit du Mystère Pascal) et une mission, un devoir, un appel, qui se révèle dans le fait, dans la nature du Don. Une vocation ainsi comprise définit intégralement toute la vie de l'homme dans tous ses rapports essentiels et personnels, dans la dimension individuelle et sociale. Par l'intégration dans l'Eglise l'homme trouve sa relation propre avec Dieu, avec l'humanité et le monde; c'est ici qu'il se réalise lui même en réalisant sa pleine personnalité.

Grâce au Concile qui a renouvelé jusqu'à sa plénitude le contenu de la notion de vocation, elle peut devenir une notion fondamentale théologique et morale, qui peut être un point d'appui pour une nouvelle et une meilleure synthèse de la théologie morale.