

Waldemar Linke CP: Co poza Kościołem?

Kościół nie jest sobą, jeśli nie świeci tym, którzy są w drodze do przymierza z Bogiem – pisze o. Waldemar Linke w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Lumen Gentium. Ciągłość czy zmiana?”.

Czy można być poza Kościołem?

Pierwszą odpowiedzią na pytanie o rzeczywistość kościelną, jaka nasuwa się przeciętnie wykształconemu teologicznie człowiekowi, jest antyczna maksyma: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Jest to odpowiedź o tyle nieadekwatna, że mówi o tym, czego poza Kościołem nie ma, a czego podmiot pytający szuka (zbawienie). Nie opisuje zaś sytuacji poza Kościołem w sposób pozytywny. Nie mówi też nic o tym, czy poza Kościołem jest (teologicznie rzecz ujmując) coś, czy „teologiczna próżnia”. Konstytucja *Lumen gentium* nie wydaje się szczególnie zainteresowana ową rzeczywistością, bowiem jej głównym zadaniem jest przedstawienie opisu Kościoła o otwartych granicach. Dlatego kłopotem byłoby akcentowanie odrębności i tożsamości tego, co poza tymi granicami. Nie jest to przypadek czy taktyczny zabieg (no dobrze, to nie tylko kwestia taktyczna, choć pewnie też i taką rolę możemy soborowej eklezjologii przypisać). Prędzej czy później bowiem musimy zapytać, czy istnieje w chrześcijańskiej optyce jakiś obszar czy aspekt rzeczywistości nie objęty zbawczą inicjatywą Boga? Powszechność aktu zbawienia jest aksjomatem chrześcijańskiej teologii. Pozwala to na odwrócenie przytoczonego wcześniej

antycznego *dictum* i przekształcenia go w definicję „granic” Kościoła, które są tam, dokąd sięga zbawcza inicjatywa Boga, a więc obejmują całość rzeczywistości, którą opisujemy słowem „świat”.

Opublikowanie przez sobór dwóch konstytucji o Kościele (*Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*) sugeruje, że relacja do świata (podtytuł drugiego z tych dokumentów: *O Kościele w świecie współczesnym*) zdaje się być wyeksportowana przez Sobór do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Miałoby to związek z sytuacją wewnątrz Soboru, któremu zależało na wypracowaniu definicji Kościoła, a przedstawienie misji tej wspólnoty wobec rzeczywistości zewnętrznych uznano za konsekwencję wspólnie przez Ojców Soborowych przyjętych założeń. Stąd ponad rok różnicy w przegłosowaniu dwóch dokumentów o Kościele. Nawet gdyby przyjąć tę polityczną perspektywę – w lekturze obydwu konstytucji, a także na ich wzajemny związek – to nie możemy zaprzeczyć, że dla dokumentu o charakterze duszpasterskim (*Gaudium et spes*) wielkie znaczenie miało to, czy ów świat współczesny będziemy rozumieć jako wojska oblegające kościelną twierdzę, czy jako podgrodzie kościelnej Nowej Jeruzalem. Zaproponowany temat nie jest więc poboczny ani w lekturze *Lumen gentium*, ani też jako znaczący element hermeneutyki *Gaudium et spes*. Wracamy więc do pytania: co jest poza Kościołem w *Lumen gentium*?

Narody czy poganie?

Wyjdźmy od incipitu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: „Chrystus jest światłością narodów”. Słowa te odsyłają nas do Łk 2,32, co wie każdy chyba czytelnik dokumentu soborowego, ponieważ choćby

liturgiczny usus tego fragmentu (nawet jego codzienne powtarzanie w komplecie przez osoby odprawiających Liturgię Godzin) sprawia, że zapada nam w pamięć. Już mniej powszechna jest wiedza o starotestamentowej genezie tego sformułowania. Wzięło się ono z Iz 42,6, który to werset (wraz z następnym) odgrywa ważną rolę w budowaniu teologii trzeciej Ewangelii. Przejdźmy więc do konkretów i przyjrzyjmy się drodze od Deutero-Izajasza do incipitu *Lumen gentium*.

Passus prorocstwa Izajasza, na który się powołaliśmy, brzmi w najpopularniejszym wciąż przekładzie (Biblia Tysiąclecia, wyd. V) tak:

6 «Ja, Pan, powołałem Cię słusznie,
ująłem Cię za rękę i ukształtowałem,
ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi,
światłością dla narodów,
7 abyś otworzył oczy niewidomym,
ażebyś z zamknięcia wypuścił jeńców,
z więzienia tych, co mieszkają w ciemności.
(Iz 42,6-7)

Adresatem tych słów jest Sługa Jahwe, na którym spoczął Duch Pana (por. Iz 42,1). A więc wiemy, kim ta postać jest. Właśnie: czy wiemy? Słyszeliśmy z pewnością o debacie w ramach interpretacji rabinackich między mesjańskim nurtem interpretacji, która stawia na przyszłą postać Bożego Pomazańca, a nurtem kolektywistycznym, który w owym słudze widzi obraz Izraela. Interesujące nas wyrażenie to w tekście hebrajskim Izajasza) *ōr gōyim*. Ważne jest zwłaszcza zrozumienie, co znaczy termin *gōy*, a to zwłaszcza dlatego, że stanowi on homofon

używanego w publicystyce i dyskursie potocznym słowa w jidysz. Warto wyrzucić z głowy jego potoczne znaczenie, a sięgnąć do słownika. Tam zaś czytamy, że wyraz ten oznacza: 1) całą populację jakiegoś terytorium, której więzy opierają się na faktycznej lub wyobrażonej wspólnocie krwi, 2) naród, często (choć nie zawsze), mówi się tak o innych narodach w opozycji do Izraela, który częściej nazywany jest rzeczownikiem (*am*, o którym będzie jeszcze okazja porozmawiać, 3) rój owadów lub stado ptaków (por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. polskiego P. Dec, t. 1, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2008, s. 173).

Tak więc zadanie Sługi Jahwe dotyczy nie tylko Izraela, ale też innych narodów poza nim i niejednokrotnie wrogo do niego nastawionych. Jednak w tym kontekście warto zauważyć, że w Iz 42,5 Bóg Jahwe nie jest przedstawiony jako „własny” Bóg wspólnoty synów Izraela, ale jako Bóg wszystkich, którzy chodzą po powierzchni Ziemi. Wszyscy oni tworzą Boży lud (*am*). W tym kontekście należy tłumaczyć fragment, który w przytoczonym przekładzie ma brzmienie „ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi”, a może brzmieć (i tak chyba będzie lepiej): „dałem Cię jako przymierze dla ludu (*am*)”. Tak więc powstaje pytanie, jak mają się do siebie lud (*am*), dla którego Sługa Jahwe jest przymierzem, i narody (*gōyim*), dla których jest on światłem. Formalnie rzecz biorąc, to tylko kwestia rodzaju paralelizmu (synonimiczny czy antytetyczny lub komplementarny). Z punktu widzenia teologii to ogromna różnica, ponieważ zależy od niej rozwiązanie kwestii, czy dalej obowiązuje zasada wybrania Izraela? Iz 42,1 jest argumentem, że w tekście, któremu się przyglądamy, uprzywilejowana rola Izraela została zrelatywizowana. Sługa Pański przynosi bowiem *mišpāt lagōyim* czyli „osąd dla narodów”, a więc podda owe narody (pogańskie) pod sądową władzę Boga. Narody więc są w tym ujęciu czym innym niż

tylko komponentami wrogiego świata. W Bożym planie mają być doprowadzone do przymierza, choć droga do tego może być długa i nieprosta. Działalność Sługi Pana jest ukierunkowana na to, aby przybliżyć gōyim do zasięgu owej sprawiedliwości, której źródłem jest Jahwe. W duchu tej misji Sługi należy interpretować owo światło, którym będzie on dla narodów (*gōyim*).

W Septuagincie tekst ten został przedstawiony w sposób nieco odmienny. Już w Iz 42,1 pojawia się dodatek, który zmienia optykę fragmentu: „Jakub, dziecko moje, wspomogę go. Izrael, wybrany mój, czekała na niego dusza moja. Dałem Ducha mojego na niego. Przyniesie sąd narodom”. W tej wersji „lud” żyjący w urodzajnej ziemi (w. 5) to dalej synowie Izraela-Jakuba. Jednak gdy mowa jest o przymierzu, którym Sługa będzie (w. 6), to w wersji greckiej jego ludzkim partnerem jest już nie (*am* (w domyśle Izrael), ale *genous* czyli cały rodzaj ludzki. A gdy przywołany zostaje motyw światła dla narodów, to jasne jest, że chodzi o ludy inne niż Izrael. To one – ślepe i zniewolone – mają przez Boga zostać uzdrowione i uwolnione, czego sprawcą ma być Sługa Pański. Misja Izraela (utożsamionego ze Sługą) do narodów jest tu jeszcze uwypuklona i to ona dominuje nad – zdawać by się mogło nacjonalistyczną i zawężającą – interpretacją postaci Sługi w greckiej wersji Izajasza.

Z całą pewnością Sługa Jahwe to dziejach judaizmu postać niejednoznaczna. Nie dziwi nas więc, że także tradycja targumiczna (aramejska parafraza Pism czytanych w liturgii synagogałnej) jest głosem w tej dyskusji. Tu Sługa to postać mesjańska, którą Jahwe sprowadzi. W *Targumie Jonatana* obdarowany przez Boga Mesjasz będzie miał za zadanie objawić narodom Bożą sprawiedliwość (por. *Targum Jonatana*. Edycja tekstu aramejskiego, przekład na język polski

z wprowadzeniem i notami, opr. A. Kuśmirek, M. Parchem, t. 2, cz. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2023, s. 254). Ponadto w Iz 42,5 pojawia się rzeczownik (*am* tam, gdzie Biblia Hebrajska mówi o „owocach” czy „plonach” Ziemi. W ten sposób cała Ziemia staje się zamieszкана przez jeden lud, który ma dojść do przymierza z Bogiem. W kluczowym dla nas momencie (w. 6) w obydwu elementach paralelizmu pojawia się ten sam rzeczownik (*am*, tyle że przy przymierzu w liczbie pojedynczej, a przy świetle w mnogiej. Można tu mówić wręcz o uniwersalizmie misji Sługi Jahwe, której celem jest ukazanie Bożego światła całemu zamieszkującemu Ziemię ludowi Pana. Nie ma więc w różnych formach przekazu Iz 42,1-7 negatywnego obrazu pogan jako pozostających w konflikcie z ludem Jahwe. Jest nacisk na włączenie ich do ludu Bożego przez mesjańskiego Sługę Jahwe bądź samego Izraela rosnący wraz z kolejnymi etapami przekazu tekstu.

Jezus – światło dla kogo?

Na tym tle Łk 2,32 także wykazuje się pewną specyfiką. Po pierwsze więc w tekście Łukaszowym następuje zmiana kolejności członów znanego nam paralelizmu. Jezus jako światło dla narodów pojawia się przed chwałą (nie przymierzem dla) Izraela. To nie jest fakt pozbawiony znaczenia. Punktem wyjścia nie jest już bowiem relacja Bóg – Izrael. Na plan pierwszy wysuwa się bowiem misja Jezusa Chrystusa względem owych narodów.

Ten werset ze sceny ofiarowania Jezusa w świątyni nie może być czytany w izolacji od Łk 4,18-19. Jest to w ewangelii według św. Łukasza tekst programowy. Jego brzmienie nie dziwi nas:

Duch Pański spoczywa na Mnie,
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,
abym ubogim niósł dobrą nowinę,
więźniom głosił wolność,
a niewidomym przejrzenie;
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,
abym obwoływał rok łaski od Pana.

Jaki to tekst Iz? Początek i koniec to z pewnością Iz 61,1-2a:

Duch Pana Boga nade mną,
bo Pan mnie namaścił.
Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim,
by opatrywać rany serc złamanych,
by zapowiadać wyzwolenie jeńcom
i więźniom swobodę;
aby obwieszczać rok łaski Pańskiej,
i dzień pomsty naszego Boga;
aby pocieszać wszystkich zasmuconych,

Tyle, że w Łk nie ma wzmianki o pomście Boga (Iz 61,2b). Poza tym nie wiemy dzięki Iz 61,1 skąd w Łk 4,18d-e wziął się dwuwiersz:

więźniom głosił wolność,
a niewidomym przejrzenie,

Jest on bliższy Iz 42,7a-b, a więc w Łk 4,18-19 znajdujemy nie cytat wzięty z jednego miejsca w Iz, ale zebraną „wiązkę” cytatów czyli cytat kombinowany (florilegium, „bukiecik”) łączący Iz 61,1-2a z 42,7a-b. Postać Sługi Jahwe zostaje więc wpisana w program działalności Jezusa Chrystusa, a więc doprowadzenie narodów do wspólnoty ludu Bożego jest w samym sercu misji Jezusa, którego rozpoznaje jako Mesjasza reprezentant Izraela – Symeon.

Jezus jest więc światłem dla narodów, ma im dać możliwość udziału we wspólnocie z Bogiem. Od takiego Jezusa zaczyna się Kościół. Jest Jego ciałem, a On jako głowa określa tożsamość tego ciała. Bez owych narodów, którym świeci światło Chrystusa, misja Chrystusa nie jest kompletna, a wspólnota powołana do udziału w tej misji nie może powstać i trwać.

Odpowiedzialność Kościoła

Kościół nie jest więc sobą, jeśli nie świeci tym, którzy są w drodze do przymierza z Bogiem. Albo nie jest to Kościół Chrystusowy. To chyba tautologia, bo Kościół nie-Chrystusowy to *contradictio in terminis*. Wynika z tego ważna konstatacja: poza Kościołem są ci, dla których ma on (Kościół) być światłem.

Zdaje się, że nie zawsze tak postrzegamy nasze relacje z tymi, którzy są

poza Kościołem. Jezus Chrystus uczynił nas odpowiedzialnymi za ich zbawienie, bowiem powołał nas, byśmy szli za Nim, Jego wolę pełnili, Jego dzieło realizowali. A Jego wolą i Jego dziełem jest nie tylko nasze zbawienie, ale zbawienie tych, których prowadzi jego światło. Bardzo istotne jest pod tym względem zakończenie rozdziału IV *Lumen gentium* (nr 38). Co prawda w ścisłej interpretacji dotyczy ono laikatu, ale nie jest nadużyciem jego ekstrapolacja na całość Kościoła ze względu na logikę obrazu tej wspólnoty jako systemu okręgów współśrodkowych, z których ten jest największy i najbliższy owej sfery zewnętrznej względem Kościoła. Numer ten kładzie nacisk na świadectwo jako sposób bycia chrześcijaninem i istotny element chrześcijańskiej tożsamości. Nie jest to świadectwo bezprzedmiotowe, ale konkretne, którego celem jest Pascha Chrystusa: Jego męka i śmierć, zmartwychwstanie i życie w chwale Ojca. Owocami Paschy mają karmić świat, a więc nie chodzi o przekaz dający tylko wiedzę i ujęty w pojęcia. Owe owoce krzyża i zmartwychwstania mają dawać życie, a głoszenie Ewangelii ewokowanej przez błogosławieństwa Kazania na Górze to nie tylko szerzenie pewnej idei, ale napełnianie duchem Królestwa niebios.

Każdy człowiek świecki winien być wobec świata świadkiem zmartwychwstania i życia Pana Jezusa i znakiem Boga żywego. Wszyscy razem i każdy z osobna winni żywić świat owocami duchowymi (por. Ga 5,22) i napełniać go takim duchem, jakim ożywieni są owi ubodzy, łagodni i pokój czyniący, których Pan nazwał w Ewangelii błogosławionymi (por. Mt 5,3-9). Słowem „czym dusza jest w ciele, tym niechaj będą w świecie chrześcijanie”.

Ostatnie słowa rozdz. IV Konstytucji dogmatycznej o Kościele to cytat z Listu do Diogneta (6,1) datowanego na końcówkę II w. Ten związek opisany jest przez wczesnochrześcijańskiego autora w dialektyczny i dramatyczny zarazem sposób. Bowiem „ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy” (6,5), a „dusza kocha to ciało (...). I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą” (6,6). Syntezą tych dwóch sprzecznych tendencji jest jednocząca rola chrześcijan w świecie: „chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to właśnie oni stanowią o jedności świata” (6,7) (tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, opr. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo m 2010, s. 342). Jest paradoksem, że Kościół wypełnia swą rolę dopiero wtedy, gdy wystawia się na konflikt ze światem, kochając go wbrew doświadczanej nienawiści. Warto zauważyć, że *List do Diogneta* opisując miejsce chrześcijan w świecie tworzy obraz ciała inny (by nie rzec konkurencyjny) dla *corpus mysticum* – ciała Chrystusa, jakim jest Kościół (1 Kor 12,12-27; Ef 1,22-23; Kol 1,18). Jest to alternatywa z gruntu różna od tej, jaką zaproponował pod koniec IV w. donatystyczny teolog Tykoniusz w swym dziele *Księga reguł* przeciwstawiając Ciało Pana (wspólnocie prawdziwego Kościoła) ciało diabła (konglomerat obejmujący niewierzących i złych chrześcijan, a więc wszystko, co poza prawdziwym Kościołem). *List do Diogneta* sugeruje, że ciałem świata mamy być w duchu słów „przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus - Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała.” (Ef 5,29-30). Tak chrześcijanie mają Chrystusem i Jego Paschą żywić ciało świata, nawet (a może nawet dlatego, że) ciało to nienawidzi swej chrześcijańskiej duszy.

Nie jedyny to tekst z II w., który mówi o stosunku chrześcijan do świata. Innym, nieco wcześniejszym nawet, jest homilia chrześcijańska znana niegdyś jako *II List św. Klemensa do Koryntian*. Znajdujemy tam niepokojąco aktualne słowa: „Poganie słysząc z ust naszych słowa Boże, podziwiają ich piękno i wspaniałość. Później przekonują się jednak, że nasze czyny nie odpowiadają temu, co głosimy i dlatego zaczynają bluźnić wołając, że wszystko to baśnie i oszustwa” (13,3, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 97).

Jeśli Chrystus jest światłem narodów, to nie możemy odgradzać się od nich murem „opcji Benedykta” (myślę o pokusie, jaką stanowi wizja Roda Drehera, nie o teologii Benedykta XVI, który daleki był od takiej postawy). Nie możemy na nienawiść odpowiadać ani strachem, ani – tym bardziej – nienawiścią, ale być jak dusza w nienawidzącym ją ciele. Nie możemy też zagubić sensu swej roli, stać się solą bez smaku. Nie chodzi o nas, o Kościół. W *Lumen gentium* chyba też nie o to chodzi. Chodzi o Chrystusa, który wybrał nas i powołał do pełnienia Jego misji: doprowadzenia narodów do jedności Ludu Bożego.

Ks. prof. Waldemar Linke CP