

PRAGNIENIE OGLĄDANIA JERUZALEM

Chociaż nauczanie Chrystusa w Ewangelii o królestwie lub panowaniu Bożym, powiedzmy *Basileia*, było formułowane w języku najbardziej popularnym i obrazowym (zaczyn, zasiew, drzewo...) — a może właśnie dlatego — pojawiło się wiele różnorodnych, jeżeli nawet nie przeciwstawnych jego interpretacji. Można by nawet pokusić się o twierdzenie, iż sama kanwa historii chrześcijaństwa została utkana z tych kolejnych ujęć z ich częściową prawdą, ale i równoczesnym błędnym zrozumieniem, jakie powodowały one w dziedzinie odniesień chrześcijan do „świata”, „społeczeństwa, „państwa” lub „władzy”.

W każdym bądź razie, gdy Kościół stykał się z władzą wyraźnie mu wrogą lub przynajmniej obojętną, nauka pozostawała względnie prostą. Opierała się na dokładnym przestrzeganiu zaleceń podanych w Liście do Rzymian (13, 1-7), łagodzonych, nawet z narażeniem się na męczeństwo, klauzulą, zgodnie z którą trzeba niekiedy „bardziej słuchać Boga, aniżeli ludzi” (Dz 4, 19).

W Kościele przedteodozjańskim — albowiem panowanie Teodozjusza (379—395) stało się decydujące dla pokoju Kościoła i chrystianizacji imperium; a nie rządy Konstantyna Wielkiego, jak się zazwyczaj utrzymuje — jasny był podział dwóch królestw, dwóch imperiów. Ukazał się on, razem ze swymi bolesnymi konsekwencjami za przykrych i tragicznych rządów cesarza apostaty Juliana (361—363). Jak przypomina to jeszcze św. Augustyn: „Julian był odszczepieńcem adorującym bożki, a przecież w armii tego cesarza, wroga chrześcijan, znajdowali się żołnierze chrześcijańscy. Żołnierze ci uznawali jedynie Władcę niebieskiego, gdy sprawa Chrystusa wchodziła w grę i gdy imperator ziemski nakazywał im wielbić bóstwa i palić przed nimi kadzidło, wówczas to stawiali Boga ponad cesarza. Kiedy jednak nakazywał im: „baczność! do walki! atak na wroga!”, słuchali go na polu bitwy. Wyraźnie bowiem odróżniali Pana wiecznego i pana ziemskiego, a z miłości do Pana wiecznego byli posłuszni panu ziemskiemu”¹. Jest to ściśle

¹ *Enarrationes in Psalmos* 124, 7; PL 37, 654; CCSL XL, 1841 n. Teologiczną historię konfliktów Kościoła z władzą na przestrzeni 9-ciu pierwszych wieków zob. H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

zastosowanie nakazu Chrystusa odnośnie do dziedzin właściwych Bogu i Cezarowi.

W sposób paradoksalny rzeczywista problematyka teologiczna, wywołana pojęciem *Basileia*, pojawiła się na łacińskim Zachodzie w momencie, gdy cesarstwo rzymskie stało się niemal w całości chrześcijańskie. Wystąpiła ona w początkach V w. w chwili, gdy Rzym — „matka całego świata”, jak to go wtedy emfaticznie nazywano, zachwiał się w swych posiadach pod krokami Alaryka i jego hord gockich. Paganie oskarżali wówczas Kościół chrześcijański o to, że poświęcił iluzorycznemu Królestwu Bożemu dobro państwa, którego o wiele lepiej strzegły dawne bóstwa.

Państwo Boże, odpowiedź, jaką biskup Hippony, Augustyn redaguje na prośbę swych przyjaciół rzymskich, daje podstawy apologetyce i teologii historii. Tekst jest tak bogaty i złożony, iż uważano nawet, że można z niego wydobyć całkowicie spójną eklezjologię, a w niej pojęcie stosunków zachodzących między tym, co duchowe, a tym, co doczesne. Sam św. Augustyn nie miał jednak takiej perspektywy.

On odróżnił jedynie dwa państwa, nazywając je Państwem Bożym i państwem ziemskim (*Civitas Dei; civitas terrena*). Ani rozróżnienie, ani terminologia nie są nowe². Wśród wielkiej liczby opisów, których nie należy uważać za formalne definicje, trzeba jednak dostrzec, wraz z Etienne Gilsonem, zwartość i jasność koncepcji: „Państwo Boże i państwo ziemskie są dwoma państwami mistycznymi tak dalece, że ich obywatele zostali podzieleni mocą Bożego przeznaczenia. Odnośne narody — to lud wybranych i lud potępionych. Nie dałoby się więc bardziej oddalić od jakiegokolwiek ujęcia politycznego tego zagadnienia w doczesnym tego słowa znaczeniu”³.

Niewątpliwie, termin „państwo” zdaje się kłaść akcent na społeczny wymiar rzeczywistości tym mianem określanej; jednak Augustyn nadaje mu podstawę pozbawioną do minimum charakteru juredycznego: jest nią miłość, która sama tylko może faktycznie zespolić ludzi ze sobą. Istnieją dwa państwa, gdyż są też dwie miłości — jak stwierdza to najbardziej znana wypowiedź dzieła (XIV, 28): „Dwie miłości utworzyły dwa państwa: miłość

Orygenes († po 250), polemizując z pogaństwem i jego zarzutami pod adresem Kościoła, mówi również o dwóch „ojczyznach”: państwo ziemskie utworowało drogę Państwu niebieskiemu, które ze swej strony chroni je obecnie (*Contra Celsum*, VIII, 74—75).

³ E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952, s. 73.

siebie posunięta aż do wzgardy Boga — państwo ziemskie; miłość Boga posunięta aż do pogardy siebie — Państwo niebieskie. Pierwsza chlubi się sama sobą; druga — Panem”.

Św. Augustyn rozwija więc schemat w dwóch kierunkach⁴: „Natura zwyciężona grzechem rodzi obywateli państwa ziemskiego; łaska, wyzwalając z grzechu, rodzi obywateli Państwa niebieskiego, którego część pielgrzymuje jeszcze na ziemi” (XV, 2). To ostatnie stwierdzenie jest istotne; pozwala bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy Kościół jest Państwem Bożym i czy to ostatnie jest Królestwem?

Na pierwszy rzut oka nasuwa się odpowiedź pozytywna. Teksty są jasne: Kościół Chrystusowy jest Państwem Bożym (XVI, 2, 3), a to jest „Królestwem Chrystusa i Królestwem niebieskim” (XX, 9, 1). Należy jednak wsłuchać się w to, co oznacza tu Kościół: jest to wspólnota predestynowanych (XV, 1, 1 lub XX, 7, 7). Kościół pielgrzymujący, wyrażony na ziemi poprzez Kościół katolicki, zostaje włączony w Państwo Boże, ale się z nim nie zlewa: Kościół widzialny „winien o tym pamiętać, że nawet pośród jego wrogów kryją się przyszli jego obywatele...”, a także o tym, że gdy Państwo Boże kontynuuje swą wędrówkę po ziemi, zawiera ono w swym łonie ludzi zespolonych wspólnotą sakramentów, którzy nie zostaną jednak włączeni do wiecznego przeznaczenia świętych” (I, 35).

Całe pokrewne z tym tematem nauczanie Augustyna, zwłaszcza zawarte w jego polemice z donatystami, kiedy to posługuje się on tak często przypowieścią o dobrym ziarnie i kłakolu, któremu gospodarz pozwala rosnąć razem ze zbożem aż do czasu żniwa (Mt 13, 30), potwierdza, iż oba państwa są przemieszane, poplątane ze sobą (*perplexae, permixtae*) na tym świecie aż do oddzielenia przy sądzie końcowym. To właśnie na skutek przeoczenia tej prawdy tak istotnej przypisano Państwu Bożemu „metamorfozy” — zgodnie z wyrażeniem Etienne Gilsona — będące w gruncie rzeczy wynaturzeniami i wypaczeniami: wywrą też one decydujące reperkusje na Zachodzie średniowiecznym ze względu na autorytet św. Augustyna, któremu przypisywano takie ujęcia.

* * *

⁴ Jeżeli można nawet niekiedy wyprowadzać jakieś elementy państwa chrześcijańskiego, to nie ma jednak u Augustyna żadnego państwa trzeciego. Por. Ch. Journet, *Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*, w: *Nova et Vetera* 33 (1958) 25-48; H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, w: *Studia Patristica* 2 (1957) 342—350.

Dwom państwom mistycznym (*mystice* — mówi Augustyn, XV, 1, 1) przysługują nazwy symboliczne. W rozważaniu nad Psalmem 44 (*Państwo Boże*, XVII, 16, 2) Augustyn stwierdza: państwem bezbożnym będzie Babilon, którego nazwa oznacza „pomieszenie”, podczas gdy Państwo Boże jest Syjonem, duchowym Jeruzalem, którego nazwa oznacza „kontemplację”. Ono jest wizją pokoju: „kontempluje bowiem wielki czas dobra przyszłego, gdyż tam kierują się jego dążenia”

Pozostaje to zresztą w całkowitej zgodności z główną orientacją dzieła. W końcowych paragrafach *Państwa Bożego*, cytując za Psalmem 46, 11, słowa: „Odpocznijcie i zobaczcie, że ja jestem Bogiem”, Augustyn wskazuje na nadzieję oglądania nadejścia chwili wiecznego szabat: „oto co poznamy wreszcie w pełni, kiedy osiągniemy doskonały odpoczynek i gdy zobaczymy całkowicie to, że sam Pan jest Bogiem” (XXII, 30, 4). Odpoczynek, pokój, wizja, doskonałe poznanie — tym wszystkim przepełnione będzie Jeruzalem, Państwo niebieskie, Królestwo, Kościół, który będzie wreszcie ostatecznie sobą, czyli w Bogu.

To pragnienie oglądania Jerozolimy, jakie Augustyn wyraża tak dobitnie, stanowi w rzeczy samej centralne dążenie życia chrześcijańskiego, jednostkowego i wspólnotowego. Ożywiane przepowiadaniem, ukazywane przez osoby uduchowione, a zarazem wystawiane na próbę w czasach doświadczeń i zła, pragnienie to zdaje się mieć przerwy, chwile zanikania, by z kolei jeszcze bardziej się zaostrzyć i przyjąć silniejszy wyraz. Los obu państw Augustynowych można będzie lepiej ukazać, wyodrębniając trzy etapy, trzy momenty rozkwitu, by tak powiedzieć, tego, co znamienne w samych ich wynaturzeniach. W rzeczy samej analiza tych odchyśleń (niekiedy nawet wielkich wypaczeń), będących równocześnie dążeniem do przywłaszczenia sobie lub odrzucenia aktualności Królestwa Bożego, pozwoli nam dojść do jasnej myśli św. Augustyna.

I. Jeruzalem jest tam: „augustynizm polityczny”

O ile w Nowym Testamencie i w chrześcijaństwie występuje dualizm, to nie dotyczy on w pierwszym rzędzie oddzielenia tego świata od tamtego, ale jest to „dualizm terażniejszy: między tym, co obecne i co przyszłe”⁵. Dualizm ten — lub przynajmniej wyrażająca go dążność — daje się szczególnie zauważyć w trudności

⁵ O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris 1956, s. 93—94.

ujęcia relacji zachodzących między Kościołem na ziemi a Królestwem niebieskim: w jaki sposób można mówić, że ono już nadeszło i że, mimo to, należy go jeszcze oczekiwać?

Pierwsze niezrozumienie zagadnienia dwóch państw stanie się udziałem średniowiecznych komentatorów Augustyna. Analiza przeprowadzona przez H. X. Arquillière przed 30-tu laty nad „augustynizmem politycznym” jest chyba i dzisiaj do przyjęcia, chociaż samo zastosowane tu pojęcie może budzić wątpliwości⁶. Na skutek zapomnienia o eschatologicznym i ukrytym wymiarze Jeruzalem, Państwo Boże zostało sprowadzone i zredukowane do Kościoła widzialnego, gdy dążono do zlania i pomieszania władzy doczesnej z państwem ziemskim, o którym mówi św. Augustyn.

Początkowo chodzi tu więc o usiłowanie wyrażenia zjawiska nowego, jakim jest chrześcijaństwo. W IX w., podczas Odrodzenia Karolińskiego, Jonasz Orleański uważa, że obydwie państwa zespala się w jedno, jakim jest „Kościół”, w którym rządzący miałyby funkcję służebną. Jeżeli jest rzeczą pewną, że uwzględnia się tu oddzielenie władz, to trzeba zwrócić tym bacniejszą uwagę na fakt, iż społeczność chrześcijańska ma jednego tylko wodza — Chrystusa.

Pozostaje więc jedynie „teokracja”⁷, by użyć innego określenia w ramach tak subtelnej interpretacji, jaką prawdziwy „augustynizm polityczny” narzucał wśród nieustannych konfliktów, które przeciwstawiały sobie w chrześcijaństwie kapłaństwo i cesarstwo. Od teorii „dwóch mieczy” do stwierdzenia *plenitudo potestatis* u papieża doszło w konfrontacji Bonifacego VIII z królem Francji Filipem Pięknym — w słynnej bulli *Unam sanctam* z 1302 r., opartej całkowicie na idei jedyności Kościoła: „ten Kościół jeden jedyny ma jedno ciało i jedną głowę, nie dwie głowy jak dziwołag. Ta głowa, to właśnie Chrystus i Piotr, Jego zastępca, a także następca Piotra... Ktokolwiek się sprzeciwia tej władzy ustanowionej przez Boga, ten sprzeciwia się porządkowi Bożemu” (Rz 13, 2).

Przechodziło się w ten sposób od stwierdzenia, iż nie może istnieć jakikolwiek rozdźwięk, jakakolwiek przepaść między Kościołem instytucjonalnym a Jeruzalem, Królestwem przyszłości, do zbyt ekskluzywnego pojmowania roli Kościoła — na skutek roszczeń władzy doczesnej, a następnie domagania się przez nią własnej autonomii. Prawdą jest, że ogólne ramy myśli Augustyna

⁶ H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris 1955².

⁷ M. Pacaut, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957; W Ullmann, *The Growth of Papal Government*, London 1970⁵.

mogły służyć tu pomocą. Czyż państwo zatracenia w *De civitate Dei* nie było owocem bezmyślnych wysiłków człowieka dążącego do budowania porządku samowystarczalnego, autonomicznego, oddzielnego od Boga?

Opierając się zwłaszcza na pierwszym ujęciu państwa i uwy-puklając w pierwszym rzędzie pojęcie sprawiedliwości, Augustyn znajduje u Cycerona coś, co sam odrzuca celem poszerzenia (XIX, 21-23), a co niektórzy komentatorzy średniowieczni ujmą w znaczeniu wchłonięcia prawa naturalnego państwa w nadprzyrodzoną sprawiedliwość i prawo Kościoła, który będzie mógł osądzać, w ostatniej instancji, władzę doczesną. To, co było jedynie pewnym nachyleniem w tradycji augustyńskiej, mogło stać się polem walki dla tendencji „hierokratycznej” wywyższającej monarchię papieską w imię określonej eklezjologii.

Punktem kulminacyjnym tej tendencji był wniosek niektórych teologów kurialnych, że papież jest faktycznie — chociaż jest to oczywiste na podstawie samej delegacji Chrystusa — głową Ciała mistycznego. Egidiusz Rzymski, przełożony generalny augustianów, który był inspiratorem *Unam sanctam*, pisze, że można w ten sposób mówić: papież — to Kościół⁸.

Chociaż nie należy wyostrzać tych ujęć, ani też sądzić, że teologowie tego pokroju głosili całkowitą zbieżność Kościoła ziemskiego z Królestwem, trzeba stwierdzić u nich niepodważalne dążenie do uwidocznienia Jerozolimy w instytucji kościelnej. Najmocniejsze jest tu jednak utożsamianie państwa z „państwem zatracenia”. Podkreślmy także, że niemal natychmiastowe upokorzenie Bonifacego VIII w Anagni w 1303 r., a potem niedole kościelne w XIV w. zredukowały całkowicie wpływy tej tendencji hierokratycznej. Skłoniono się zresztą wówczas do innej interpretacji dwóch państw, a mianowicie do przewyciężenia duchowego i przekroczenia Kościoła.

II. Jeruzalem nadejdzie: joachimizm

Nie bez podstaw zajęto się w ostatnich latach ponownie Joachimem de Flore i joachimizmem. Jego „potomstwo” jest bowiem bardzo liczne. Ten opat kalabryjski († 1202) w swym dziele biblijnym (*Concordia*, Wykład Apokalipsy oraz Komentarze do Psalmów i Ewangelii) proponuje nową teologię historii, w której ukazuje się „trzeci stan” przyszły, ale zrealizowany w czasie i na

⁸ Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, ss. 271—273.

tej ziemi, mający być „erą Ducha”⁹. Natchnieniem dla wizji Joachima było niewątpliwie pragnienie zreformowania Kościoła jego czasów przez pogłębienie życia religijno-monastycznego.

Znany jest odbrzymi wpływ, jaki wywarł w XIII w. ruch joachimicki, skierowany ku spirytualizmowi apokaliptycznemu, w którym wyróżnili się w sposób szczególny franciszkanie. Przy poklasku władzy cesarskiej dążność ta uległa wypaczeniu w przeróżnych sektach, bądź też została stopniowo, w mniejszym lub większym stopniu, wchłonięta w ortodoksję kościelną. Istnieje jednak coś więcej: gdy mianowicie sam twórca tego porządku, de Flore był raczej konserwatystą, to egzegeza joachimicka przyczyniła się w sposób paradoksalny do powstania w myśli zachodniej pewnej „spuściźny”, która powodowała różne metamorfozy tejże myśli, nie wykluczając częstych zniekształceń i wypaczeń głównej idei. Egzegeza ta doprowadzi w końcu do „przekształcenia głównej idei w coś przeciwstawnego z chwilą, gdy to, co opat de Flore pojmował jako dzieło Ducha, zostanie ujęte jako mające nadejść dzięki energiom tkwiącym w świecie lub też mające się zrealizować wyłącznie dzięki działaniu człowieka”¹⁰.

Z interesującego nas tu punktu widzenia, Joachim de Flore dokonał osobiście transpozycji tego, co wieczne, w to, co doczesne, która to transpozycja była w rzeczy samej odrzuceniem prawdziwej eschatologii. Joachim uważał za erę Ducha „Kościół doskonałych i sprawiedliwych”, „państwo kontemplacyjne, zachowujące wieczny szabat, tzn. święty odpoczynek, oddające się modlitwie i śpiewaniu psalmów w doskonałej miłości i pokorze ducha”.

Łatwo jest dostrzec tutaj opis, jaki Augustyn stosuje do Państwa Bożego, kiedy będzie ono wykończone po sześciu erach świata (XXII, 30, 5). *Ibi vacabimus et videbimus*: tam odpoczniemy i będziemy oglądali. Jednak dla Augustyna taka wizja pokoju jest przedmiotem oczekiwania w nadziei na Jeruzalem niebieskie, gdzie będzie wyśpiewywana chwała Chrystusa, który nas wybawił własną krwią (XXII, 30, 4). Baranek będzie tam spełniał rolę pochodni (Ap 21, 23).

U Joachima przeciwnie, jesteśmy już teraz w wirtualnym, a nawet w zbliżającym się wprost oglądaniu — zgodnie z niewysłowioną specyfiką Ducha Świętego, w erze mnichów, która osiągnie swój punkt kulminacyjny wraz z nadejściem Eliasza: Ewangelia będzie wówczas wieczna. Nie widać tu jednak wyraźnie

⁹ H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I, Paris 1978, s. 14. Por. też: *Exégèse médiévale*, t. III, Paris 1961, s. 437 nn.

¹⁰ H. de Lubac, *La postérité...*, s. 67.

miejsca Chrystusa. A to dlatego, że u opata de Flore chrystologia jest uboga, a co najmniej prowizoryczna. „Nie zna on Władztwa Chrystusa”¹¹. Św. Tomasz z Akwinu dostrzegł dobrze konsekwencje i niebezpieczeństwa koncepcji joachimickiej. Z niezwykłą wprost mocą stwierdził, iż „jest rzeczą bardzo naiwną mówić, że Ewangelia Chrystusa nie jest Ewangelią Królestwa: nie należy oczekiwać innego wieku lub innego prawa doskonalszego, przypisywanego Duchowi”¹².

Brak rozsądku Joachima uwidacznia się także w datowaniu trzeciego królestwa, opracowanym na podstawie spekulacji nad symboliką liczb. Po czasie Ojca i Syna miałyby zostać zapoczątkowany około 1260 r. okres panowania wolności i pokoju powszechnego. Joachim nieustannie powtarza i przypomina, że okres ten jest już bliski (co występuje także w Ewangelii), akcentując, iż wszystko się dokona „ad instar novae Jerusalem”. Trzeba bowiem powiedzieć, że nie będzie to jeszcze kres dziejów: nastąpi jeszcze ucisk spowodowany przez ostatniego Antychrysta — przed prawdziwie ostatecznym zwycięstwem.

Można by więc powiedzieć, że Joachimowi nie śpieszy się z Paruzją, ale raczej zależy mu na bliskim Królestwie, i że oddziela on obie te rzeczywistości. Jego pragnienie nowego Jeruzalem jest tak wyostrzone, że chce on je zapoczątkować i ustalić w ramach historii, w „czasach tego wieku” — jak stwierdza to wyraźnie¹³. Taka likwidacja eschatologii sprawia, że prawdziwa nadzieja czasów ostatecznych ulega osłabieniu i rozplywa się w mrzonkach.

W gruncie rzeczy postawa joachimicka prowadzi nieuchronnie do odrzucenia Kościoła konkretnego wraz z ciężarem jego grzechów i jego bytowaniem w przygodności, by się schronić w milenaryzmie lub w utopii¹⁴. Wiedzie też w sposób jeszcze bardziej banalny do rewolty kończącej się u niektórych myślicieli franciszkańskich i u Marsyliusza Padewskiego w XIV w. odrzuceniem

¹¹ H. de Lubac, *L'énigmatique actuelle de Joachim de Flore*, w: *Revue de Théologie et de Philosophie* 111 (1979) 38. W odniesieniu do dzieła: H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel-Paris 1977.

¹² *Summa Theol.* I-IIae, q. 106, a. 4. Takie samo stanowisko zajmuje św. Bonawentura: „Nie ma innego Testamentu poza Nowym... a jest to Testament wieczny”. In *Hexaameron*, 16, 2.

¹³ Joachim podejmuje zagadnienie dwóch państw i mówi o „Królestwie Jerozolimy czyli Kościoła”. *Exégèse médiévale*, t. II, s. 477, przyp. 4.

¹⁴ Spuścizna joachimicka w utopii została uwypuklona przez F. E. i F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford 1979, ss. 56—59 i passim.

Kościół swoich czasów i głoszeniem swego rodzaju odwróconej teokracji na rzecz cesarza lub państwa.

III. Jeruzolima w tamtym świecie: dwa panowania u Lutera

Poczynając od pierwszych tekstów reformatorskich, Luter wraca do zagadnienia dwóch państw celem opracowania tego, co zwykł był nazywać „doktryną dwóch królestw”. Nie ma tu niczego, co dałoby się porównać z wypaczeniem joachimickim, chociaż sama interpretacja tej konstrukcji dzieli wyraźnie komentatorów protestanckich¹⁵. Doktryna dwóch królestw nie ma w sobie ani tej mocy, ani bezwzględności, co nauka o *Scriptura sola* lub o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, niemniej pozostaje w pełnej harmonii z całokształtem myśli Lutera. Jej praktyczne zastosowanie w czasach Lutera było naznaczone mocno istotnymi podówczas problemami politycznymi, społecznymi i religijnymi Niemiec XVI wieku. Doktryna ta dotyka również bezpośrednio pojęć eklezjologicznych; nie należy więc się dziwić, że przyczyni się ona do całkowitego zaciemnienia Kościoła widzialnego, który nie będzie już miał nic wspólnego z obecnością zapoczątkowanego obecnie Królestwa.

W rzeczy samej, wychodząc z wypowiedzi Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36), Luter w swym traktacie z 1520 r. „O papieżstwie rzymskim” (w języku niemieckim) zapewnia, że Kościół święty nie jest zespolony z Rzymem, lecz przeciwnie, jest tak rozległy, jak świat zespolony w jednej wierze — duchowo, a nie cieleśnie. To, co jest w nim przedmiotem wiary, nie jest ani cielesne, ani widzialne; Kościół rzymski widzimy wszyscy: nie może więc on być prawdziwym Kościołem, w który się wierzy, wspólnotą (*Gemeinschaft*) czy zgromadzeniem świętych w wierze: nikt nie widzi tego, co święte i w co się wierzy¹⁶.

Wniosek jest więc negatywny: Kościół nie może być widzialny. Jeruzalem, wspólnota wiary, jest tym bardziej niewidzialne, ukryte (*abscondita*), by się wyrazić bardziej precyzyjnie, nawet wtedy, gdy się ukazuje w znakach widzialnych, zwłaszcza tam, gdzie mamy do czynienia z prawdziwym nauczaniem. Myśl o Kościele i Królestwie jeszcze bardziej się precyzuje, gdy Luter

¹⁵ Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (Hrsg. H. H. Schrey), Darmstadt 1969. Por. M. Lienhard, *La „doctrine” luthérienne des deux règnes et sa fonction critique*, w: *Istina* 1979, s. 157—172.

¹⁶ Weimarer Ausgabe (WA), t. VI, s. 293—295.

podejmuje ją w traktacie „O władzy doczesnej” z 1523 r. przy okazji omawiania dwóch królestw (*Reiche, Regna, Regimente*).

Idąc za tokiem myśli Ockhama i Marsyliusza z Padwy, Luter odnosi posłuszeństwo, jakiego domagał się św. Paweł w Liście do Rzymian, wyłącznie do władzy doczesnej, która otrzymała swą godność wprost od Boga — bez pośrednictwa kościelnego. Dwa królestwa przeciwstawiają się wyraźnie dwom mieczom z tradycji średniowiecznej, które znalazły się, przynajmniej w końcowej fazie, w rękach Kościoła. U Lutra odróżnienie ma zaplecze teologiczne: sięga podziału na Prawo i Ewangelię.

„Bóg ustanowił dwa rodzaje rządów: rząd duchowy, który tworzy przez Ducha Świętego i w uległości Chrystusowi chrześcijan i ludzi pobożnych; i drugi — doczesny, który osiąga tych, co nie są chrześcijanami, złych, aby ich zmusić wbrew nim samym do życia w pokoju i do spokoju zewnętrznego”¹⁷. Luter też precyzuje: „Ci, co nie mają wiary, nie są chrześcijanami: nie należą do Królestwa Chrystusa, ale do królestwa doczesnego, w którym są skrępowani i rządzeni mieczem oraz władzą zewnętrzną”¹⁸. W ten sposób pod nazwą chrześcijan mogą też się srożyć ludzie „przewrotni”, nie żyjący wiarą: rząd doczesny będzie wykonywał nad nimi swą władzę, podczas gdy „chrześcijanie czynią spontanicznie i bez przymusu to, co dobre; a do tego wystarcza im samo Słowo Boże”¹⁹.

Odróżnienie Królestwa Bożego i świeckiego opiera się w ten sposób na fakcie istnienia zła. Pierwsze jest królestwem Ducha — w wolności Ewangelii, i odpowiada temu, co Luter opisał w październiku 1520 r., omawiając „wolność chrześcijańską”. Drugie królestwo, również zamierzone przez Boga w Jego planie o świecie, stara się o podtrzymanie dzieła stworzenia: jest królestwem prawa skoordynowanego zresztą z Ewangelią i przeznaczono do spowodowania jej uznania.

Rozróżnienie dwóch królestw przynosi tę korzyść, że podtrzymuje jasną teoretycznie granicę między Kościołem i państwem. Władza doczesna rządzi ciałami, nie może natomiast niczego narzucić duszom. Przeciwnie, ludzie Kościoła nie są już panami doczesnymi, jak to było pod jarzmem rzymskim. W perspektywie bardziej osobowej, chrześcijanin będzie miał udział w rządzeniu światem przez swą funkcję (*Amt*), bądź przez pracę pozwalającą mu zrealizować swoje powołanie (*Beruf*)²⁰.

¹⁷ Tamże, t. XI, s. 251.

¹⁸ Tamże, s. 171.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Lienhard, art. cyt., s. 159 nn.

Jednak oba te królestwa, współistniejące ze sobą jak dwa państwa Augustyna, przeciwstawiają się sobie tak, jako Prawo i Ewangelia, niewiara i wiara. Luter podejmuje ostatecznie coś w rodzaju augustynizmu politycznego, ale wyłącznie na rzecz Kościoła niewidzialnego. Świadomie nie dochodzi do pozytywnej idei rządzenia światem, który będzie zawsze dla chrześcijanina miejscem Krzyża: w tym też ujawnia się w gruncie rzeczy pesymizm jego antropologii, przekonanie, że korupcja gnieździ się w tym wszystkim, co jest z tego świata.

Ta pogarda prowadzi go do odrzucenia, i to zdecydowanego, wszelkich dążeń typu joachimickiego do zaprowadzenia Królestwa Bożego na ziemi. W trakcie konfliktów w Niemczech sobie współczesnych, a zwłaszcza w obliczu wojny chłopów w 1525 r. Luter będzie kładł nacisk na posłuszeństwo władzom świeckim. Wbrew Tomaszowi Münzerowi, „uzbrojonemu w miecz Gedeona”, i wbrew zbuntowanym chłopom, Luter potwierdzi, że celem Królestwa Bożego nie jest widzialne uobecnienie się na ziemi, a działania Bożego nie da się rozpoznać: jest ono ukryte. Określone okoliczności historyczne, a także wewnętrzna logika doktryny luterkańskiej doprowadzą do czegoś w rodzaju pozornej sprzeczności: będzie nią terytorialna i narodowa organizacja Kościołów luterkańskich oraz ich wyraźna zależność od państwa.

W rzeczy samej jednak, jeżeli ze swej istoty Królestwo jest niewidzialne, a całe Jeruzalem znajduje się w tamtym świecie, i jeżeli w jakiejś mierze pozostaje ono zawsze poza człowiekiem, który jest grzeszny, będąc zbawionym, nie ma innej alternatywy poza powierzeniem się jednemu uznanemu autorytetowi z jego przewidzianym uprzednio przez Boga istnieniem i użytecznością: jest nim autorytet władców, którym należy życzyć, by byli „starszymi braćmi w wierze”

Filip Melancton przyczynił się w znacznej mierze do upadku tendencji eschatologicznej, która przetrwała jeszcze u Lutra w jego doktrynie o dwóch królestwach. Artykuł XVI Konfesji Augsburskiej sprowadza ją mianowicie do zwykłego określenia zakresów władzy Kościoła i państwa, potępiając w sposób znamieny zarówno anabaptystów w odrzucaniu przez nich władzy świeckiej, jak też mnichów w ich odrzucaniu „tego świata”: „Ewangelia nie uczy stylu życia zewnętrznego i doczesnego, lecz głosi styl wewnętrzny i wieczny oraz sprawiedliwość serca. Nie burzy praw świeckich, ani państwa, ni małżeństwa”

W ten sposób w trosce o zachowanie „Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6, 33), rozumianych w sensie czysto wewnętrznym i ukrytym, będzie zawierał się niekiedy konformizm spo-

łeczny, który może być nawet kanonizowany w swym ślepych szacunku dla państwa: wiadomo przecież, iż Karl Barth obciąży doktrynę o dwóch królestwach odpowiedzialnością za niemiecki konformizm polityczny ²¹.

Chcąc uniknąć za wszelką cenę przyznania Kościołowi widzialnemu faktu jakiegokolwiek pośredniczenia tłumaczonego w pojęciach władzy, teologia protestancka musi z konieczności przyznawać zbyt wiele autorytetu władzy doczesnej, chyba że ją zgoła odrzuci. Z konieczności teologia ta mieści się w dialektyce uległości lub oporu. Podstawowe rozdwojenie Kościoła widzialnego i Królestwa, zgodne z perspektywą teologii usprawiedliwienia zewnętrznego, zmierza zresztą do ukierunkowania chrześcijanina i wywołania w nim tęsknoty za całkowitą innością Królestwa Bożego. Niemożliwość oglądania Jerozolimy tutaj prowadzi do ożywienia pragnienia kontemplowania jej w tamtym świecie — w napięciu, które nadaje, zgodnie z tym ujęciem, właściwy wymiar chrześcijański ludzkiej egzystencji.

Zakończenie:

„Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem”
(Ps 121, 2)

Biorąc za przykład wyłącznie okres kształtowania się chrześcijaństwa i jego apogeum oraz wyodrębniając trzy sposoby odczytania myśli augustyńskiej, gdzie Królestwo Boże ukazuje się stopniowo jako zlikwidowane, antycypowane lub przesunięte w tamten świat, uświadamiamy sobie trudność, występującą wciąż w historii, właściwego ujęcia każdego z dwu państw, a tym samym i należytego odczytania wzajemnych ich odniesień. W myśli chrześcijańskiej występuje stałe dążenie czy też raczej pokusa niedoceny obecności Bożej rzeczywistości w nas, albo też dążenie do natychmiastowego jej osiągnięcia — przy równoczesnym niewłaściwym ocenianiu miejsca należnego elementom widzialnym i niewidzialnym w tajemnicy Kościoła. Dążenie do uzyskania równowagi nie skończy się aż do wizji definitywnej.

²¹ Rozwój Marcina Bucera jest podobny do rozwoju Lutera, chociaż wyczuwa się u reformatora ze Strasbourga większe pragnienie uczynienia z Kościoła wcielonego Królestwo Chrystusa, profetycznie wyrażone. Taki sens ma jego *Summa: De regno Christi* napisana po jego przybyciu do Anglii w 1550 r. Jednak państwu powierza on reformę i zaprowadzenie prawdziwej religii. Dzieło zostało dedykowane małemu królowi Edwardowi VI, gdyż do niego należy „przyjęcie Królestwa Chrystusowego” poprzez reformę chrześcijaństwa angielskiego. Por. G. Hammann, *Entre la secte et l'Eglise. Le projet d'Eglise du Réformateur Martin Bucer*, Genève 1984, s. 117 n.

Poszukiwania średniowieczne są namacalnym dowodem żywotności tego dążenia. Pragnienie Królestwa, oglądania Jeruzalem, jest przede wszystkim jednym z dowodów, ale i doświadczeń wiary zdolnej sprowokować czyny heroiczne. Mamy na uwadze choćby zjawisko wypraw krzyżowych jako ruchów wiary i pokoju, wynikających właśnie z pragnienia faktycznego ujrzenia Jerozolimy historycznej, jako że była ona miejscem zbawienia. Temu dążeniu do Królestwa można by również przypisać wiele inicjatyw mających na celu przyspieszenie jego nadejścia. Jeżeli nawet przykład może nie być przekonujący z racji swego nacechowania iluzją joachimicką²², nie należy jednak zapominać, że główną motywacją dla Savonaroli było, niezależnie od wszelkich okoliczności, dążenie do zreformowania Kościoła swojej epoki. Ogłoszenie „Jezusa Chrystusa królem Florencji i jej mieszkańców” nad brzegami rzeki Arno przy końcu XV w. nie było w pierwszym rzędzie odbudowaniem Jerozolimy, tak jak to miało miejsce w 30 lat potem w Monastyrze, ale stanowiło pierwszy znak całkowitej odnowy Kościoła upodlonego przez rodzinę Borgiów.

Niemniej jest prawdą, że ukazany tu szkicowo rozwój świadczy o zachodzącym wciąż niebezpieczeństwie fundamentalizmu, dosłownego odczytywania tego, co Ewangelia lub Ojcowie Kościoła podali jako symboliczne czy obrazowe. Niebezpieczeństwo materializowania rzeczywistości nadprzyrodzonej zachodzi w znaczeniu doczesnym (Królestwo) lub przestrzennym (Królestwo, Państwo). Historia ukazuje konieczność symfonicznego wsłuchiwania się w tajemnicę, o ile chce się ją zrozumieć — zwłaszcza w jej wymiarze eschatologicznym.

Dlatego też dołączy się do pojęcia Państwa Bożego pojęcie Ludu Bożego lub Zgromadzenia, które oddaje sens właściwy terminu *Ecclesia*, przypominając zespolenie w jedno Królestwa, tak widoczne w Apokalipsie (15, 4). Konstytucja *Lumen gentium* (KK 6) uwypukliła tę wielorakość figur. „Nowy Izrael, który żyjąc w doczesności szuka przyszłego i trwałego miasta, również nazywa się Kościołem Chrystusowym...” (KK 9).

Sobór Watykański II powraca więc do tej pełni znaczenia, jaką Augustyn nadał idei pielgrzymowania Państwa Bożego i jaka pozwalała mu ukazać w jednym obrazie wezwanie, powołanie do kroczenia ku Jeruzalem, a zarazem jego ludzkie, czasowo-prze-strzenne zakorzenienie, niemożliwość zdania się tylko na siebie, konieczność wiatyku — pokarmu na drogę, itd. Jakakolwiek refleksja nad Królestwem, nad jego budowaniem czy też nad sensem

²² D. Weinstein, *Savonarola and Florence*, Princeton 1970 (r. IV i V).

dziejów ludzkich nie może się zdyspensować od przyznania pełnej wartości wyrażeniu Augustyna: „oba państwa przeplatają się ze sobą i mieszają wzajemnie tak dalece, że nie da się ich rozdzielić aż do dnia Sądu, który je rozłączy” (*De Civitate Dei*, I, 35)²³. Nasze pielgrzymowanie zakończy się dopiero u wrót Jeruzalem niebieskiego (Ps 121, 2).

W każdej jednak epoce zachodzi potrzeba przypominania tego. Naszym czasem, tak bardzo przeświadczonym o ludzkim zakotwiczeniu Kościoła, o przygodności i o obecności zła, przypada w udziale powtórzyć, iż Kościół jest święty na obraz świętości Boga i że jest też, tu i teraz, Państwem Bożym i Królestwem, ale w stanie „pielgrzymowania i ukrzyżowania” — jak się wyraził kard. K. Journet²⁴. W Kościele łaska Boża, samo życie Boże rozwijane w sakramentach, miłość ożywiająca członki — podtrzymują i wzmacniają wędrówkę ku Jerozolimie, świadczą równocześnie o pełni Królestwa. Jak stwierdza *Lumen Gentium*: „Poprzez życie tych ludzi, którzy będąc współuczestnikami naszego człowieczeństwa, w sposób jednak doskonalszy przemieniają się według wzoru Chrystusowego, Bóg ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze” (KK 50). To oblicze, jakie oglądać będziemy w Jeruzalem niebieskim.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²³ H. I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, s. 71.

²⁴ Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Paris 1951, ss. 156—160.