

KRÓLESTWO ROZUMU A KOŚCIÓŁ PAŃSTWA KRÓLESTWO BOŻE W MYŚLI NOWOŻYTNEJ

W jednej ze swoich przypowieści porównał Jezus Królestwo Boże z zaczynem, który wszystko zakwasza. Ciastem, które w ten sposób zostaje zakwaszone, jest ludzka myśl. Odkąd Jezus obwieścił bliskość Królestwa Bożego, jego orędzie przeniknęło także do myśli filozoficznej, inicjując rozwój jej najosobliwszych form. Myśl bowiem jest „ciastem” szczególnego rodzaju. Co podejmie, to przemienia w pomysł. W ten również sposób zapowiedziane przez Jezusa Królestwo Boże przerodziło się w filozofii bardzo szybko w myślową koncepcję królestwa — w ideę uskrzydlającą myśl.

W tym oto krótkim artykule nie jesteśmy w stanie nawet po-bieżnie naszkicować historii wspomnianej asymilacji idei Królestwa Bożego. Ilustracji tego rodzaju asymilacji w dziele Joachima z Fiore o potrójnym królestwie dokonał niedawno, w mistrzowski sposób, H. de Lubac¹. Gdy chodzi o historię augustyńskiego Państwa Bożego, to posiadamy już od dawna inspirujące studium Gilsona². Tutaj chcielibyśmy tylko przykładowo przytoczyć trzech myślicieli, którzy niewątpliwie ukierunkowali myśl nowożytną w zakresie filozofii społecznej. Do filozofii społecznej zaś należy, jeżeli już, refleksja filozoficzna nad Królestwem Bożym. Zobaczymy więc, jak Królestwo ulega u nich idealizacji stając się dziedziną rozumu, podczas gdy konkretne, ziemskie funkcje tegoż Królestwa (również wyidealizowanej) zostają przejęte przez państwo. Myślicielami tymi są: Hobbes, Kant i Hegel. Kant reprezentuje tutaj raczej Rousseau, dokonując jego systematyzacji.

Hobbes

Hobbes poświęcił Królestwu Bożemu ostatnie cztery rozdziały swojego „De Cive” (1642) i prawie połowę dzieła „Leviathan”

¹ H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris-Namur 1978—1981.

² E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952. Dalsza literatura w dawniejszym sumarycznym wydaniu przez W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zürich-Stuttgart 1954.

(1651)³. Skąd wypływa to zainteresowanie Królestwem Bożym ze strony filozofii, która przecież przez współczesnych słusznie była uważana za ateistyczną? Daty ukazania się obu dzieł Hobbesa pozwalają na pewne przypuszczenia odnośnie do zamiarów Hobbesa. Są to lata, w których toczono w Niemczech ostatnie bitwy wojny trzydziestoletniej. W kraju goszczącym Hobbesa, we Francji, dobiegają końca rządy Richelieu, a do władzy dochodzi młody Ludwik XIV z regentem Mazarinim. Ojczyzna Hobbesa rozdartą jest walkami o władzę między królem a parlamentem, Anglią a Szkocją, Kościołem episkopalnym a prezbiteriańskim. W tym czasie powszechnej niepewności tworzy Hobbes swój model absolutnego państwa — odpowiednio silnego, aby mogło ochronić życie i mienie swoich obywateli, które jest po prostu wszechmocne⁴. Owa wszechmoc państwa Hobbesa nie jest darem Bożej łaskawości. Bowiem powoływanie się tutaj na łaskawość Bożą prowadzi jedynie — jak uczy historia — do ciągle nowych walk religijnych. Wszechmoc tę otrzymuje państwo z woli swoich obywateli, którzy w umowie z nim odstepują reprezentantom władzy całą swoją siłę i prawo do obrony i rządzenia. Państwo więc dysponuje powszechnym odstepowalnym jedynie pełnomocnictwem obywateli. Te poglądy stanowią klucz do wszystkich dalszych rozważań Hobbesa.

W trakcie swoich rozważań napotyka Hobbes już wkrótce na pojęcie Królestwa Bożego, rozumianego przede wszystkim jako możliwe ograniczenie wszechmocy państwa, ponieważ „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”⁵. Jeżeli tak się rzecz przedstawia, to prawa państwa mają znaczenie tylko w takim zakresie i tak długo, o ile nie są sprzeczne z „przykazaniami boskimi”⁶. Hobbes próbuje uporać się z tym ograniczeniem władzy państwa za pomocą wykrętnej interpretacji teoretycznej i historycznej po-

³ Księga II, rozdz. 31; księga III i IV. Ponieważ tekstów tych brak w nowszych niemieckich wydaniach dzieła *Leviathan*, dlatego cytujemy według tekstu angielskiego. *De Cive* natomiast według przekładu, którego dokonał M. Frischeisen-Köhler, Leipzig 1917.

⁴ *Leviathan* II, 17: „This is more than Consent on Concord: it is a reall Unities of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man, in such manner, as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up the Right to him, and Authorise all his Actions in like manner... This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence...”

⁵ Por. Dz 5, 29; cyt. za: *De Cive* cap. 18, 1.

⁶ *De Cive* cap. 15, 1.

jęcia Bożego panowania, przyznając wszystkie konkretne zadania przy budowaniu Królestwa Bożego państwu.

Dokonuje więc rozróżnienia, które spotyka się często w jego nauce o państwie, między panowaniem Bożym wynikającym z natury, a panowaniem opartym na przymierzu. „Naturalne Królestwo Boże” bazuje na tym, że rozum rozpoznaje wszechmoc Bożą i jej „nieprzewycięzalność” stwierdzając, iż człowiek jest jej zawsze uległy. To naturalne Królestwo Boże wyraża się w przykazaniach, na ile są one rozpoznawalne przez rozum. Jednakże przykazania te nie są niczym innym, jak tylko naturalnym prawem moralnym. Jego zaś obrona i interpretacja przekazana została, właśnie na podstawie umowy, państwu. „Z tego wynika wniosek, że interpretacja wszelkiego prawa w naturalnym Królestwie Bożym, zarówno religijnego jak i świeckiego, należy do kompetencji państwa... oraz, że wszystko, co Bóg nakazuje, czyni to ustami państwa i na odwrót: wszystko, co prawa nakazują odnośnie do czci Boga i do spraw świeckich, to nakazuje sam Bóg”⁷.

Natomiast gdy chodzi o Królestwo Boże oparte na przymierzu, zwane „profetycznym”, a którego podstawą jest objawienie Boże przekazane przez proroków, to należy go szukać w teokracji judaistycznej. Zaczyna się ono przymierzem z Abrahamem i sięga, poprzez mozaistyczne jego odnowienie, aż do królestwa Izraela i do rządów kapłańskich po okresie wygnania. To Królestwo Boże miał „przywrócić” Jezus przez „Nowe Przymierze”. W rzeczywistości „wiara w Chrystusa polega... jedynie na wierze, że Jezus jest Chrystusem, tzn. Tym, który — według przepowiedni Mojżesza i proroków izraelskich — przyjdzie na świat, aby założyć Królestwo Boże”⁸. W rzeczywistości Królestwo Boże nadejdzie dopiero wraz z drugim przyjściem Jezusa. Do tego czasu dokonuje się tylko „zwoływanie” (*ekklésia*) tych, którzy będą przyjęci do przyszłego Królestwa. Dlatego też obecnie Chrystus nie jest (jeszcze) „królem” i „sędzią”. Pełni on jako „pasterz” i „nauczyciel”, podobnie jak Mojżesz, tylko zastępczą rolę swego rodzaju przywódcy w perspektywie przyszłego Królestwa.

Ale także tutaj rzeczywista władza jest znowu udziałem państwa. O właściwej interpretacji objawionego słowa Bożego muszą rozstrzygnąć powołani nauczyciele. Tych jednak może powołać tylko prawnie zwołane zebranie wierzących tzn. Kościół. Ale Kościół zostaje zwołany przez państwo i według jego praw. Jest on niczym innym, jak tylko „państwem ludzi jako chrześcijan” „Tworzywo państwa i Kościoła jest więc to samo, mianowicie ci

⁷ Tamże 15, 17.

⁸ Tamże 18, 15.

sami chrześcijanie. Również konstytucja obu struktur jest taka sama. Ma ona swą podstawę w zgodnej z prawem władzy powoływania. Jest bowiem oczywiste, że każdy musi stawić się tam, gdzie jest przez państwo powołany. Państwem nazywa się przy tym związek ludzi, a Kościołem związek chrześcijan”⁹. Z tej też przyczyny Kościół obejmował dawniej całe cesarstwo rzymskie. Dzisiaj, w dobie państw narodowościowych, musi istnieć wielość niezależnych od siebie Kościołów narodowościowych. Kościół o strukturze podobnej państwu, który chce występować ponad, względnie przeciwko państwu, jest w konsekwencji nonsensem. Czwarta księga dzieła „Leviathan” demaskuje dlatego, jako „królestwo ciemności”, papieski Kościół rzymski, który zmusza ludzi do podwójnego poddaństwa.

Nie potrzebowalibyśmy interesować się w dalszym ciągu redukcjonistycznymi sztuczkami interpretacyjnymi Hobbesa, gdyby nie stały się one na okres dwóch stuleci egzegetycznym kanonem teologii Królestwa Bożego — począwszy od Spinozy aż po protestantyzm dziewiętnastego wieku. Dla interpretacji tej charakterystyczne są trzy momenty: a. Rzeczywistości Królestwa Bożego szuka się i odnajduje w judaistycznej teokracji¹⁰. b. Zapowiedziana przez Jezusa uniwersalizacja Królestwa Bożego będzie miała miejsce dopiero przy końcu czasów. c. Istnieje jednakże już teraz ukryte, wewnętrzne Królestwo, w którym Bóg panuje przez moralne, odpowiednio rozumne, sumienie ludzi. W powstała w ten sposób próżnię, gdy chodzi o zewnętrzną formę panowania, wchodzi państwo (bądź na sposób państwa ukształtowany Kościół), jako namiestnik Królestwa Bożego. Należy przy tym zauważyć, iż Hobbes nie wykorzystuje swojej doktryny o Królestwie Bożym, jako legitymacji państwa. Legitymuje się ono raczej samo przez swoją konieczność. Tak też będzie przedstawiać się problem u omawianych dalej następców Hobbesa.

Kant

Jako następny etap w historii filozofii społecznej, a jako przeciwieństwo Hobbesa, należałoby teraz wymienić Rousseau. Jednakże nie chcemy rekonstruować myśli o Królestwie Bożym jego samego, ale zaprezentować ją w formie filozoficznie bardziej związanej, jaką nadał jej wielki wielbiciel Rousseau — Kant. Idea Kró-

⁹ Tamże 17, 21.

¹⁰ Por. przegląd dotyczący tradycji tej interpretacji u: P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, Göttingen 1971, s. 33 n.

lestwa Bożego zajmuje u niego centralne miejsce, jednakże w innym sensie, aniżeli u Hobbesa.

Kant zna filozofię państwa Hobbesa i cytuje ją na pierwszych stronach trzeciej części swego dzieła o religii¹¹, traktującego o zwycięstwie dobrej zasady nad złą oraz o założeniu Królestwa Bożego na ziemi. Jednakże cytat dotyczy jedynie poglądu Hobbesa na stan natury i wydaje się być sygnałem, że Kant będzie prowadził dalsze rozważania po zapoznaniu się z myślą swojego poprzednika. Od Hobbesa przejmuje Kant ideę jakiegoś ogólnego, ufundowanego na rozumie, Królestwa Bożego. Wyjaśnia je jednak w sposób istotnie różny i przede wszystkim broni się przed wiązaniem w przeszłości Bożego Państwa z porządkiem państwowym. W przeciwieństwie do Hobbesa, Kant odróżnia społeczeństwo prawnobywatełskie, tzn. państwowe, od swego rodzaju społeczności etycznej, którą reprezentuje idea Królestwa Bożego. Dlatego judaistyczna teokracja, jako czysto państwowa struktura, nie ma nic wspólnego z Królestwem Bożym.

Do idei etycznego Królestwa Bożego dochodzi Kant pytając w swoim dziele dotyczącym religii o konkretne warunki, pod jakimi jest możliwe moralne dobro. Do tego wymagane jest, aby także zło moralne było możliwe, co potwierdza powszechne doświadczenie. Wybór dobra musi więc być, stosownie do tego, uznany jako „zwycięstwo dobrej zasady na złą” Biorąc pod uwagę społeczną naturę człowieka oraz społeczne uwarunkowania sprzyjające złu, zwycięstwo to może być „nie inaczej odniesione, jak tylko przez zbudowanie i rozwój społeczeństwa na zasadach cnoty i dla niej”¹². Wypływa z tego obowiązek dążenia do tego rodzaju społeczności i traktowania jej konsekwentnie jako możliwej („idei”). Ale tego rodzaju etyczna społeczność nie może być wynikiem jedności na zasadzie pewnego rodzaju układu państwowego. Ten bowiem miałby za przedmiot zawsze normy prawne, a nigdy zasady cnót. Możliwość tego rodzaju społeczności postuluje raczej najwyższego prawodawcę, „w uznaniu którego wszystkie prawdziwe obowiązki, wraz z etycznymi, muszą zarazem przejawiać się jako jego przykazania. Musi on także być sędzią serca, aby przejrzeć usposobienie każdego... i każdemu uświadomić, co warte są jego czyny. To zaś odpowiada pojęciu Boga, jako moralnego władcy świata. A więc etyczna społeczność możliwa jest jako lud pod prawem Bożych przykazań, tzn. jako Lud Boży, któ-

¹¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, s. 134 n, przypis (cytujemy według paginacji wydania oryginalnego).

¹² Tamże, s. 129.

rego fundamentem są zasady cnót”¹³. A *fortiori* więc rzeczywistego ustanowienia tego rodzaju społeczności można oczekiwać „nie od człowieka, ale od samego Boga”. Tak więc życzeniem wszystkich dobrze usposobionych musi być, „aby przyszło Królestwo Boże”¹⁴.

Tego rodzaju Królestwo — tyle jest już tutaj jasne — może być czysto wewnętrzne — „niewidzialnym Kościołem”¹⁵. Jednakże musi ono w jakiś sposób stać się na ziemi widoczne, właśnie jako społeczność, a człowiek musi we wszelki możliwy ludzki sposób przyczynić się do jego rozwoju. Dzieje się to przez założenie Kościoła, społeczności o ludzkiej strukturze, opierającej się na wierze Objawienia. Społeczność ta jest, względnie powinna być, „widzialnym obrazem niewidzialnego Królestwa Bożego na ziemi”¹⁶. Jednakże każdy Kościół sprzeciwia się mającej jedynie etyczne znaczenie — gdyż opartej na oglądzie rozumu — „wierze religijnej”. Wyrazem tego sprzeciwu są jego widzialne struktury, a dokładniej — jego kościelna wiara, mająca za podstawę autorytet. Tak więc paradoksalnym zadaniem Kościoła jest postępująca przemiana jego kościelnej wiary w wiarę religijną — a tym samym rozwiązanie samego siebie. Dopiero przez swoje zniknięcie staje się Kościół rzeczywiście „reprezentantem”¹⁷. Królestwa Bożego, które — Kant kończy swoje wywody cytatem z św. Łukasza — „pośród was jest”¹⁸. Czwarta i ostatnia część dzieła Kanta o religii zawiera wszakże niedelikatną krytykę kościelnej doktryny i pobożności pod wyraźnie luterzańskim tytułem: „O służbie i pseudosłużbie pod władzą dobrej zasady, albo o religii i klechostwie”

Ostatecznie więc również tutaj — aczkolwiek w sposób nieco bardziej elegancki, aniżeli u Hobbesa — Kościół zostaje zdymisjonowany nie na korzyść państwa, ale na korzyść swego rodzaju czysto etycznej religii rozumu. Czy więc państwo nie miało, zdaniem Kanta, w ogóle odgrywać żadnej roli w urzeczywistnianiu Królestwa Bożego? Wprawdzie społeczność etyczno-religijna odróżnia się, w przeciwieństwie do prawnopolitycznej, wolnością od przymusu i jest podobną, również jako Kościół widzialny, „raczej wspólnocie domowej (rodzinie)” aniżeli państwu¹⁹. Jednakże „pozostaje ona zawsze w relacji do ideału jedności wszystkich ludzi”²⁰. I tutaj przypomina się cel, jaki Kant postawił w swoich

¹³ Tamże, s. 139 n.

¹⁴ Tamże, s. 141.

¹⁷ Tamże, s. 144.

¹⁸ Łk 17, 21; cyt. za: Die Religion..., s. 206.

¹⁹ Die Religion..., s. 144; por. tamże, s. 132.

²⁰ Tamże, s. 133.

¹⁵ Tamże, s. 142.

¹⁶ Tamże, s. 198.

szkicach historyczno-filozoficznych prawnopolitycznym społecznościom państwowym. Cała historia, ze wszystkimi jej antagonizmami, a nawet właśnie przez nie (myśl przypominająca klasyczną ekonomię narodową), powinna zmierzać do jakiegoś „ogólnoobywatelskiego” związku państw, czy nawet pewnego rodzaju państwa ogólnoswiatowego, w którym byłby zapewniony „wieczny pokój”

To zgodne z rozumem państwo świata wydaje się być nie tylko uderzająco podobne — po kantowsku rozumianemu — Królestwu Bożemu. Kant przeprowadza wyraźnie paralelę między państwem i Królestwem. Królestwo Boże — taki jest wydźwięk końcowego zdania pierwszej, teoretycznej, części rozprawy Kanta o tym Królestwie — zapewni „światu wieczny pokój”. Równocześnie w uwadze końcowej czyni Kant spostrzeżenie, iż istnieje nikła nadzieja „na połączenie kościelnej jedności wiary z wolnością w sprawach wiary”, jak również na urzeczywistnienie „politycznej idei prawa państwowego, będącego zarazem konkretyzacją powszechnego i obowiązującego prawa ludów”²². Krótko przedtem Kant oświadczył, że przejścia do czystej religii rozumu nie należy oczekiwać „od jakiejś zewnętrznej rewolucji”. Rewolucje pozostawiono „opatrności i nie można ich przeprowadzić w sposób zaplanowany bez szkody dla wolności”²³. Natomiast pięć lat później w *postscriptum* do rozprawy o religii interpretuje rewolucję francuską jako zdarzenie, „które potwierdza tę moralną tendencję rodzaju ludzkiego” dając pewność, iż „rodzaj ludzki jest na drodze postępu ku lepszemu” — zarówno pod względem politycznym jak i etycznym²⁴. Co więcej, Kant oczekuje (wyłącznie) od „oświecenia” przejścia od wiary Kościoła do wiary religijnej. Popieranie natomiast tego oświecenia należy, jak wiemy, do państwa²⁵.

Ostatecznie można zapytać, kto kogo tutaj popiera? przychodzące Królestwo Boże racjonalistyczne, świeckie państwo? czy oświecone państwo nadejście Królestwa? Kant mówi ponownie o opatrności, która musiałaby zaingerować, aby zaczęła się urzeczywistniać idea normatywna rozumu idealnego stanu²⁶. Nama-

²¹ Por. przede wszystkim *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; *Zum ewigen Frieden*, 1795; *Der Streit der Fakultäten*, fr. drugi: *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*, 1798.

²² *Die Religion...*, s. 183.

²³ Tamże, s. 180.

²⁴ *Erneuerte Frage...*, § 6.

²⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung?*, 1784.

²⁶ *Die Religion...*, s. 153, przypis 20S; *Idee einer allgemeinen Geschichte...*, cz. 8; *Erneuerte Frage...*, § 10.

calnych znaków tego rodzaju ingerencji nie znajduje on jednak w historii Kościoła — ta ostatnia podlega werdyktowi: „tantum religio potuit suadere malorum” — ale w historii politycznej²⁷. W ten więc sposób zrationalizowane Królestwo Boże znajdzie ostatecznie (jeżeli w ogóle) swój wyraz i swoje urzeczywistnienie tylko w państwie rozumu.

Hegel

Młodego Hegla uważa się — biorąc pod uwagę jego pierwsze filozoficzne szkice, tzw. „Teologiczne pisma okresu młodzieńczego”²⁸ — najpierw za zdecydowanego kantystę. Już wkrótce po ukazaniu się dzieła Kanta o religii Hegel przestudiował je z zainteresowaniem. Znamienne są słowa, którymi w roku 1795 kończy list do swego kolegi ze studiów, Schellinga: „niech przyjdzie Królestwo Boże, a nasze ręce niech nie będą beczynnie założone!... Rozum i wolność są naszą dewizą, a naszym miejscem jedności niewidzialny Kościół”²⁹. Królestwo Boże w tych latach przedstawia mu się jako królestwo cnoty tzn. królestwo rozumu, a Jezus jako nauczyciel cnoty.

Jednakże już wkrótce zmieniają się jego poglądy, częściowo pod wpływem Schillera i Hölderlina, ale przede wszystkim pod wpływem historycznego studium Ewangelii i Starego Testamentu, z którymi konfrontuje doktrynę Kanta. W tej historycznej konfrontacji judaizm nie wychodzi bynajmniej lepiej, aniżeli u Kanta i Hobbesa. Jest on dla Hegla religią rozdarcia między człowiekiem a Bogiem, człowiekiem a Prawem. Jednakże właśnie w to rozdarcie wnosi Jezus „pojednanie” Zapowiedzią tego pojednania jest orędzie o Królestwie Bożym. Królestwo to nie jest więc królestwem rozumu. Jest to religijne Królestwo harmonii, miłości, wewnętrznej obecności jednającego i jednoczącego Ducha Bożego w ludzkiej wspólnotcie³⁰. Takie Królestwo głosi Jezus i do takiej wspólnoty miłości prowadzi swoich uczniów. Jednakże on sam ulega historycznemu przeznaczeniu. Jego orędzie nie zostanie

²⁷ *Die Religion...*, s. 197.

²⁸ H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907.

²⁹ J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, t. 1, Hamburg 1952, s. 18.

³⁰ Nohl, s. 321: „...nie zebranie... ale wspólnota, gdyż są oni zjednoczeni nie w czymś ogólnym, w jakimś pojęciu jako wierzący, lecz przez życie, przez miłość. Taką żywą harmonię między ludźmi, ich wspólnotę w Bogu nazywa Jezus Królestwem Boga... Wspólnota Królestwa Bożego polega na tym, że wszyscy w niej żyją. Nie jest to wspólnota pojęcia, lecz miłość, żywy związek, który jednoczy wierzących. Jest to odczucie jedności życia, w którym wszystkie przeciwieństwa, wrogości, a także syntezy istniejących przeciwieństw, jakimi są prawa, zostają zniesione”.

przyjęte przez masy i przywódców ludu, a Jezus musi za nie ponieść śmierć. Tym, co pozostaje z jego orędzia o Królestwie, jest mała (kościelna) gmina, która wierzy w „zmartwychwstanie” Jezusa, względnie siebie samą uważa za Jego zmartwychwstanie w duchu ³¹.

Tym samym — w przeciwieństwie do Kanta i Hobbesa — Królestwo Boże i (kościelna) wspólnota stanowią znowu jedność. Wprawdzie również dla Hegla instytucjonalne urzeczywistnienie się Kościoła oznacza odstępstwo od pierwotnego ideału gminy, ponieważ ten ostatni może być przeżywany tylko w małej wspólnocie miłości ³². Abstrahując od tonu młodzieńczo-romantycznego oraz interpretacji z perspektywy późniejszego Hegla, znaczyło to: Królestwo Boże jest obecne w kościelnej wspólnocie, o ile ona uważa siebie w duchu za gminę Bożą. Tylko tego rodzaju gmina, świadoma swojej własnej boskości, będzie przedmiotem późniejszej myśli Hegla — przede wszystkim filozoficzno-religijnej części „Fenomenologii ducha”, a także każdorazowo w końcowych fragmentach jego filozofii ducha.

Równocześnie jednak znika wyrażenie „Królestwo Boże”. Nie znajduje się ono w żadnym dziele opublikowanym przez Hegla osobiście, a przynajmniej nie na czołowym miejscu. Pojawia się ono znowu, i to także przypadkowo, w wykładach z filozofii religii i filozofii historii. W wykładach tych znajduje się równocześnie wyjaśnienie, dlaczego Hegel nie mówi już o Królestwie Bożym. Mianowicie (kościelna) gmina, jako „Królestwo Boże”, musi się zobiektywizować, samoświadomość jej boskości musi się przejawiać w rzeczywistości ³³. Pierwszą z tych obiektywizacji jest państwo. W formach moralności, budujących państwo — „moralność małżeństwa w opozycji do świętości stanu bezzennego, moralność działalności gospodarczej i pracy przeciw świętości ubóstwa i jego bezczynności, moralność posłuszeństwa prawu państwowemu przeciw świętości posłuszeństwa bez zobowiązania i bez bezprawnego posłuszeństwa, będącego zniewoleniem sumienia — boski Duch przeniknął od wewnątrz to, co świeckie” ³⁴. Tak więc w wykładach z filozofii prawa może Hegel stwierdzić: „konsekwencją przejścia Boga przez świat jest to, że istnieje państwo. Jego podstawą jest władza urzeczywistniającego się, jako wola, rozumu” ³⁵.

³¹ Tamże, s. 334 n.

³² Tamże, s. 322 n, 335 n.

³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832, s. 276. (Cytujemy za wydaniem pierwszym — Marheineke — w którym niekiedy pobrzmiwa jeszcze ton wykładów Hegla).

³⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundriss*, wyd. 3, 1830, § 552, przypis.

³⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 258, dodatek. Zna-

Fakt, iż Hegel nie określa tego przepojonego Bogiem państwa, jako Królestwo Boże, wynika tylko stąd, że tego rodzaju państwo jest zeświecczonym Królestwem Bożym. Przepaństwienie wymaga odkościelnienia, jak to Hegel wyjaśnia kilka paragrafów dalej³⁶. Dlatego (oraz na tyle) po heglowsku rozumiana reformacja może stać się podporą heglowskiego państwa, na ile jest ona odkościelniona. „Tak więc zasada sumienia religijnego i moralnego sumienia protestanckiego jest ta sama — wolny duch, świadomy swej rozumności i prawdy... Moralność państwa i religijna duchowość państwa są w ten sposób dla siebie wzajemnie mocnymi gwarantami”³⁷.

Równocześnie już tutaj ukazuje się, jak wygląda inna obiektywizacja, będąca wymaganiem dla religijnej wspólnoty. Gmina mianowicie musi zobiektywizować samoświadomość swojej boskości w pojęciowym procesie myślowym, w filozofii. W ten sposób, i tylko w ten, rozpozna ona konieczność tej samoświadomości. Poznanie to nie jest już z pewnością religijną wiarą. Lecz nie jest również kantowskim królestwem rozumu. W swoich filozoficzno-religijnych wykładach przedstawia Hegel filozoficzno-pojęciową obiektywizację wiary gminy raczej jako przewyciężenie oświeceniowej walki rozumu z zabobnem, czyniąc wyraźną aluzję do odpowiedniego rozdziału „Fenomenologii ducha”, a także uszczypliwą uwagę pod adresem Kanta³⁸.

Tym samym zostaje tutaj wprowadzony, bez wyraźnego zaznaczenia, ostatni zasadniczy motyw myśli Hegla, jakim jest dialektyczna konstrukcja śmierci i zmartwychwstania Bożego³⁹. Bóg, który umarł w myśli oświeceniowo-reflektującej, zmartwychwstaje w filozoficznym pojęciu Hegla tak samo, jak Bóg, który umarł w irracjonalnym systemie gospodarczym „burżuazyjnego społeczeństwa”, zmartwychwstaje w heglowskim państwie rozumu⁴⁰. Dlatego jeżeli pytamy, co stało się z „Królestwem Bożym” w myśli dojrzałego Hegla, wtedy jako odpowiedź nie wystarczy wskazanie tylko na nieliczne i niepewne teksty, gdzie Królestwo jest utożsamiane z kościelną gminą, czy na podział (raczej etykietko-

mienne, że wszystkie wypowiedzi o boskości państwa znajdują się nie w redagowanych osobiście przez Hegla tekstach, ale w „dodatkach”, wziętych z jego wykładów.

³⁶ Tamże, § 270, przypis. ³⁷ *Enzyklopädie*, § 552, przypis, zakończenie.

³⁸ *Philosophie der Religion*, s. 279—288.

³⁹ Przypisy do przedłożonych tutaj wyjaśnień znajdują się w następujących moich artykułach: *Reich Gottes und Tod Gottes*, w: *Kerygma und Mythos VII*, 1 (1979) 129—138; *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, w: *Gregorianum* 64 (1983) 539—559.

⁴⁰ Taki jest sens znanego zdania końcowego z: *Glauben und Wissen* (1802).

wy) chrześcijańskiej dogmatyki na „Królestwo Ojca” (Bóg sam w sobie), „Królestwo Syna” (stworzenie, upadek, zbawienie) i „królestwo Ducha” (gmina). Musimy raczej usiłować zrozumieć fakt oraz sposób, w jaki nauka o (transcendentnym) Królestwie Bożym została zastąpiona immanentną teologią śmierci i zmartwychwstania Boga.

Wnioski

Wiemy, jak dalej potoczyła się historia. Marks postawił filozofię społeczną Hegla „na nogi”, gdzie nie państwo miało być historycznie rozstrzygającą wielkością, lecz poprzedzające je i temuż podporządkowane „społeczeństwo burżuazyjne” z jego gospodarczo określonymi strukturami społecznymi. Z punktu widzenia naszego tematu oznacza to, że Marks utrwala śmierć Boga, bez jakiegokolwiek perspektywy zmartwychwstania. Bowiem w irracjonalnym systemie gospodarczym „burżuazyjnego społeczeństwa” Bóg, według Hegla, jest martwy, a Jego zmartwychwstanie dokonuje się dopiero w państwie rozumu. Konsekwentnie Marks uznaje (feuerbachowski) ateizm za warunek i podstawę swojej filozofii społecznej. O Królestwie Bożym mówi on jeszcze tylko w tym celu, aby określić wizje socjalistów utopijnych jako „karykaturę nowego Jeruzalem”⁴¹. Co kiedyś było eschatologiczną nadzieją na Królestwo Boże, teraz jest historycznym oczekiwaniem bezklasowego społeczeństwa.

Jakie wnioski można wyciągnąć z takiego rozwoju historii? Byłoby rzeczą zbyt prostą określić go jako proces sekularyzacji oraz odłożyć *ad acta*. Dla chrześcijanina jest, bądź co bądź, rzeczą interesującą dowiedzieć się, jaki był wewnętrzny mechanizm tego procesu sekularyzacji orędzia Jezusa o Królestwie Bożym. Nasuwają się tutaj dwa spostrzeżenia. Sekularyzacja dokonała się, ponieważ obietnica Królestwa została rozdzielona między dwie instancje, rozumu i państwa, które Hegel próbuje znowu połączyć. Rozdział ten stał się możliwym o tyle, o ile Kościół widzialny (a przed nim również judaistyczna teokracja) nie jest akceptowany jako nosiciel tej obietnicy.

Dlatego znowu byłoby zbyt proste, by w formie reakcji na ten proces sekularyzacji walić pięścią w ambonę, akcentując niezbywalną rolę widzialnego Kościoła. Jeżeli Kościół i judaizm zostały zepchnięte na margines, na korzyść królestwa rozumu i władzy państwa, to zepchnięcie tego rodzaju musiało być przynajmniej możliwe. A było to możliwe, ponieważ wcześniej po prostu iden-

⁴¹ *Das Manifest der kommunistischen Partei*, III, 3.

tyfikowano Królestwo Boże z widzialnym Kościołem i judaistyczną teokracją. W wyniku tej identyfikacji Kościół i judaizm okazują się w sposób nieunikniony jako nie odpowiadające temu, czym powinny być. A jako niedoskonałe, ryzykują możliwość zepchnięcia na margines.

Lecz w rzeczywistości ani Kościół, ani judaistyczna teokracja nie są Królestwem Bożym. Jeden i druga są tylko nosicielami obietnicy Królestwa — „założkiem oraz zaczątkiem tego Królestwa na ziemi”, jak mówi Sobór Watykański II⁴². Oznacza to, że nadejście Królestwa nie zależy ostatecznie od istnienia Kościoła, lecz istnienie Kościoła zależne jest od nadejścia tego Królestwa. Samo Królestwo jest wielkością ściśle teologiczną, należącą do wewnętrznej tajemnicy samego Boga. Kościół otrzymuje właściwie swój teologiczny statut dopiero ze względu na to Królestwo. Królestwo Boże, jako należące do tajemnicy samego Boga, przekracza jednakże w swej istocie wszelką możliwą ideę rozumu, a jego nadejście może być tylko nieprzewidywalnym dziełem, właściwym Bogu. Tutaj ma swoją podstawę niesprowadzalność Królestwa do rozumu i państwa. W tym także ma podstawę Kościół, ze swoją niezbywalną i nieredukowalną funkcją. Stąd wypływa również i ta konsekwencja, że Kościół — przez zwyczajny fakt samego swego istnienia — jest najmocniejszą, tkwiącą we wnętrzu historii, ostoją przeciwko każdemu politycznemu czy ideologicznemu totalitaryzmowi. Ten ostatni zawsze uważa siebie, jawnie czy skrycie, za pewien rodzaj Królestwa Bożego na ziemi.

Należy tu jeszcze powiedzieć słowo na temat roli judaizmu. Teokracja judaistyczna, rozumiejąc siebie jako urzeczywistnione Boże panowanie, okazała się szczególnie podatna na to, aby w procesie historii zostać zepchniętą na margines, względnie ulec racjonalistycznym reinterpretacjom, jak to ma miejsce np. u Spinozy. W przeciwieństwie do tej tendencji należy patrzeć na judaizm w perspektywie historyczno-zbawczej prawdy, jako na obietnicę Królestwa, która jednak nie jest nim samym. Dla chrześcijaństwa jest rzeczą ważną przekonać się o tworzeniu jednego historycznego i duchowego *continuum* z rzeczywistością Starego Testamentu. Ona dopiero odsłania historyczną głębię obietnicy Królestwa, a w niej przez Boga objawianą prawdę. Wobec historycznej ciągłości obietnic Boga państwo jest zbyt efemeryczne, a rozum zbyt niezmienny.

tłum. ks. Józef Świergosz SAC

⁴² KK 5.