

JEZUS I KRÓLESTWO

Odniesienie do królestwa znajduje ważne miejsce w jednym z najstarszych pism literatury chrześcijańskiej, *Didache*, które, odnosząc się do modlitwy „niech przyjdzie Twoje królestwo”, z żarliwością wyraża oczekiwanie tego Królestwa:

„Jak ten łamany chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się jedno, tak niech zbierze się Kościół twój z krańców ziemi w Twoim Królestwie, ponieważ Tobie należy się chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki¹”

Jednakże Królestwo nie jest tu wprost łączone z samym Chrystusem. Owa więź pojawia się natomiast u Justyna i Ireneusza w drugim wieku, później u Orygenesesa, który, w następnym wieku, posuwa się aż do określenia, że Syn Boży jest „Królestwem osobiście” [*le Royaume en personne*]. Relacja między Jezusem a Królestwem będzie następnie rozumiana w mocno zróżnicowany sposób – nie bez związku, jak to zobaczymy, z różnymi odniesieniami pomiędzy chrześcijaństwem a społeczeństwem.

1. Od Justyna do Orygenesesa

Apologeta Justyn, w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* musi odpowiedzieć na ów zarzut swojego rozmówcy: jak chrześcijanie mogą adorować Mesjasza ukrzyżowanego, podczas gdy Pisma zapowiadają Mesjasza chwalebnyego, przedstawianego przez proroków jako „król”? Justyn przeciwstawia temu zarzutowi następujący argument: Chrystus jest w rzeczywistości jedynym królem, w którym wypełniły się proroctwa. Psalm 24 (ze swoim werselem „Któż jest tym królem chwały?”) i Psalm 110 („Rzekł Pan do

¹ *Didachè*, 9, 4; Sources Chrétiennes (= SC) 248, s. 177; patrz także *ibid.*, 10, 5-6, s. 181-183.

Pana mego: siądź po mojej prawicy...”), są interpretowane w tym sensie; psalmy te, wyjaśnia Justyn, nie odnoszą się do Salomona, ale do Chrystusa:

„Kiedy On [Jezus] powstał z martwych i wstąpił do nieba, rozkazano książętom ustanowionym przez Boga w niebiosach otworzyć bramy niebios, aby ten, który jest królem chwały wszedł i wstąpił, by «zasiąść po prawicy Ojca, aż uczyni swych nieprzyjaciół podnóżkiem swoich stóp» (...) Nie chodzi więc, oczywiście, o Salomona, jakkolwiek chwalebnym byłby w swojej królewskości, ani o namiot świadectwa, że jeden z tych, którzy trzymają się blisko bram świątyni jerozolimskiej, mógłby powiedzieć: «Któż jest tym królem chwały?»²»

Wprawdzie królewskość Chrystusa mogłaby się wydawać zaprzeczoną przez jego mękę i śmierć na krzyżu, ale Justyn rozwiązuje tę oczywistą antynomię rozwijając temat dwóch „paruzji”: była pierwsza paruzja Chrystusa, który (jak zapowiadały to pewne teksty prorockie) był poniżony aż do przecierpienia śmierci na krzyżu, ale będzie jeszcze inna, kiedy on ukaze się w chwale³. Ta chwalebna królewskość będzie sama w sobie manifestacją królewskości, która w rzeczywistości była już w Chrystusie w jego pierwszej paruzji. Tak czy owak, zauważa Justyn, Chrystus od swoich narodzin był rozpoznawany jako król, jak ukazuje to epizod z Magami⁴. W ten sam sposób był On rozpoznawany kiedy wstępował do Jerozolimy, u progu swojej męki (wypełniając pro-roctwo z Za 9,9: „oto twój król przybywa do ciebie”)⁵. Co więcej, to właśnie w samej śmierci ukazała się, paradoksalnie, Jego królewskość – według tego co zapowiadał Psalm 96: „Pan zakrólował z wysokości”⁶. W każdym przypadku, poczynając od teraz, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie objawiły chwałę owego poniżonego króla: przez nie Chrystus wszedł już w posiadanie swojej chwalebnej królewskości, która objawi się w pełni podczas

² Justyn, *Dialogue avec le Juif Tryphon*, 36; w: *Justin martyr, Œuvres complètes*, Migne, Paris 1994, s. 154.

³ Patrz *ibid.*, 14 (s. 121).

⁴ *Ibid.*, 78 (s. 224).

⁵ *Ibid.*, 53 (s. 178-179).

⁶ *Ibid.*, 73 (s. 217).

drugiej paruzji. Owa królewskość dosięga nawet jego boskości: otrzymana od Ojca, objawia się wobec wierzących, których powołaniem jest uczestniczenie w niej pewnego dnia⁷.

To więc Justyn, w epoce patrystycznej, był pierwszym, który rozwinął tak szeroko ideę królewskości Chrystusa. Wkrótce znalazł naśladowcę w Ireneuszu (już nie w kontekście sporu z judaizmem, ale w przeciwstawianiu się „herezjom”, a zwłaszcza prądom „gnostyckim”). Dla niego Chrystus jest królem najpierw przez swoje dziewicze narodzenie: „ekonomia” jego przyjścia jest manifestacją królewskości Boga, a adoracja Magów zaświadcza o niej symbolicznie: złoto, które mu ofiarowali objawia, że Jezus „był Królem, którego królestwo nie będzie miało końca”⁸. Samo imię „Chrystus” oznacza „namaszczony”: „Tym, który namaszczał jest Ojciec, tym, który został namaszczony, jest Syn, a został nim w Duchu, który jest Namaszczeniem”⁹. Chrystus jest także królem przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie, jest ogłoszony „Królem wiecznym”¹⁰; a Ireneusz, przyjmując literalnie przepowiednię z Ap 20,4-6, posuwa się aż do stwierdzenia, że sprawiedliwi będą królować z Panem podczas okresu tysiąca lat, przed nadejściem Nowego Jeruzalem i ostatecznym końcem historii¹¹.

W ten sposób temat królestwa Bożego i królewskości Chrystusa przeplatały się powoli w ciągu drugiego wieku. Ów związek staje się szczególnie wyraźny u Orygenesesa w pierwszej połowie trzeciego wieku. Tak pisze on w swoim *Przeciw Celsusowi*:

„Wśród nich szczególnie czcigodny i znakomity był Jezus; Jezus miał być królem, ale nie w takim sensie jak sądzono, lecz tak jak wypadało, by Bóg udzielił władzy dla dobra poddanych Temu, któremu Bóg powierzył królewskość, ze względu na tych, którzy byli pod prawem (...), a także, Jezus wiedział o tym: On odrzucił bycie królem jako ustanowionym przez

⁷ *Ibid.*, 116 (s. 278). Patrz J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de Saint Justin*, „L'Année théologique” 6(1946) s. 84-95; przedruk pod tytułem *Un témoin de l'Église antique: saint Justin*, w: J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Cerf, Paris 1959, s. 215-226.

⁸ Ireneusz z Lyonu, *Contre les hérésies*, III, 9, 2; Cerf, Paris 1984, s. 299.

⁹ *Ibid.*, III, 18, 3 (s. 362).

¹⁰ *Ibid.*, III, 12, 5 et 6, III, 19, 2 (s. 322-323 et 369).

¹¹ *Ibid.*, V, 31-36 (s. 660-679).

tłum i nauczał o swej osobistej królewskości w tych słowach: «Jeśli moje królestwo byłoby z tego świata, moi słudzy biliby się, abym nie został wydany Żydom. A tak, moje królestwo nie jest z tego świata»¹².

Ale to przede wszystkim w swoim Komentarzu do Mateusza Orygenes najmocniej podkreśla związek między Jezusem a Królestwem. Jest tak, gdy komentuje Mt 13,44 („Królestwo niebieskie jest podobne do skarbu ukrytego w roli”); po tym jak zidentyfikował „rolę” jako Pisma, Orygenes pisze:

„Można by też powiedzieć, że rolą prawdziwie «pełną, której pobłogosławił Pan», jest «Mesjasz Boży», ukryty zaś w niej skarb jest tym, co wedle Pawła zostało ukryte w Chrystusie, gdyż powiedział on o Chrystusie, że «w Nim są ukryte skarby mądrości i wiedzy». A zatem rzeczywistości niebieskie i królestwo niebieskie zostały przedstawione, jakby w obrazie, przez Pisma, które są królestwem niebieskim lub sam Chrystus, król wieków, jest tym królestwem niebieskim porównanym do skarbu ukrytego w roli»¹³.

Co więcej, Orygenes stosuje do Syna Bożego wyrażenie „Królestwo osobiście” [„Królestwo osobowe”] (*autobasilea*). Czyni to w odniesieniu do wersetu, który rozpoczyna przypowieść o niewypłacalnym słudze: „Z Królestwem sprawa ma się podobnie jak z pewnym królem, który chciał się rozliczyć ze swoimi sługami” (Mt 18,23). Waga komentarza Orygenesusa usprawiedliwia to, że przytaczamy tu całościowe tłumaczenie:

„«Królestwo niebieskie podobne jest do króla», itd. Jeśli podobne jest do króla, który jest taki i takie rzeczy czyni, to kogo należy wymieniać, jeśli nie Syna Bożego? Sam bowiem jest królem nieba i jak sam jest Mądrością osobiście, Sprawiedliwością osobiście i Prawdą osobiście, tak też jest zarówno i Królestwem osobiście (*autobasileia*). Jest Królestwem nie tych, co są na dole, ani części tych, co są w górze, lecz wszystkich tych, co są w górze i zostali nazwani niebiosami. Jeśli zaś

¹² Orygenes, *Contre Celse*, I, 61; SC 132, s. 243-245; por. J 18,36.

¹³ *Commentaire sur Matthieu*, X, 5; SC 162, s. 157-159; por. Rdz 27,27; Łk 9,20.

zapytasz, a w jaki sposób należy do nich królestwo niebios, możesz odpowiedzieć, że do nich należy Chrystus, ponieważ jest Królestwem osobiście, królując pod każdym względem nad tym, w kim nie króluje już grzech, królujący w śmiertelnym ciele ludzi, którzy poddali się jego władzy. A jeśli mówię, że króluje pod każdym względem, wskazuje poniekąd na to, że króluje jako sprawiedliwość, jako mądrość, jako prawda, gdy (przez fakt «noszenia obrazu [Człowieka] niebieskiego») stał się «niebem» i króluje nad aniołami, ale i nad wszystkimi świętymi i godnymi takiego Królestwa «nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym». W ten sposób więc owo Królestwo niebios, kiedy stało się ono «na podobieństwo ciała grzesznego», aby «dla usunięcia grzechu, wydać wyrok potępiający grzech», kiedy nie znając grzechu «uczynił się dla nas grzechem», dla nas grzeszników, którzy nosimy «ciało grzeszne», został uczyniony podobnym do ludzkiego króla, rozumianego na wzór Jezusa, będąc zjednoczonym z tym człowiekiem, który (jeśli trzeba by to powiedzieć tak odważnie), posiada wyższość – co więcej przez zjednoczenie – bycia całkowicie jedno z «Pierworodnym całego stworzenia», jeśli «ten, kto się łączy z Panem, jest z Nim jedno duchem». O Królestwie niebios, które zostało uczynione podobnym do ludzkiego króla, rozumianego na wzór Zbawiciela, które stało się z nim jednością, mówi się, przez antycypację, że chciało się rozliczyć ze swymi sługami”¹⁴.

Aby zrozumieć rozumowanie Orygenesusa w tym mocno zaangażowanym tekście, trzeba przede wszystkim zauważyć, że autor idzie za dosłownym znaczeniem Mt 18,23, który nie mówi dokładnie: „Królestwo niebios podobne jest do jakiegoś króla”, ale słowo w słowo, że „Królestwo niebios zostało uczynione podobnym do ludzkiego króla” Uwaga przywiązana do użytych ter-

¹⁴ *Commentaire sur Matthieu*, XIV, 7; tekst grecki w *Die Grieschichen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 40, Leipzig, 1935, s. 289-291. Wyrażenia w cudzysłowie odsyłają do następujących tekstów: Rz 6,12; 1 Kor 15,49; Ef 1,21; Rz 8,3; 2 Kor 5,21; Rz 6,6; Kol 1,15; 1 Kor 6,17. Gdzie indziej również Orygenes mówi o Chrystusie jako będącym „Logosem osobiście [*en personne*], Mądrością osobiście, Prawdą osobiście, Sprawiedliwością osobiście” (*Contre Celse*, VI, 47; SC 147, s. 299).

minów sprzyja rozwojowi chrystologicznemu o dużym nasileniu. W oczach Orygenesusa słowo „król” oznacza najpierw Syna Bożego w tym, że „króluje on w niebiosach” Owo wyrażenie „królować w niebiosach” jest samo w sobie rozumiane w sensie duchowym: Chrystus „króluje” wszędzie tam, gdzie króluje sprawiedliwość, mądrość i prawda. Chrystus króluje więc „między świętymi”, a to znaczy dla Orygenesusa, nie tylko między tymi, którzy zakończyli swoje życie i kontemplują już Boże oblicze, ale także między tymi tutaj, którzy nie poddają się władzy grzechu i pozwalają Chrystusowi królować w nich. To w tym znaczeniu Syn Boży jest dla Orygenesusa „Królestwem osobiście” Tak więc, według tekstu przypowieści, to Królestwo „zostało uczynione podobnym do ludzkiego króla”. Orygenes dostrzega tu aluzję do „stania się człowiekiem” Syna Bożego: król z przypowieści oznacza więc Jezusa człowieka, który – jak mówi święty Paweł – „uczynił się grzechem”, podczas gdy grzesznikiem nie był, po to, by nas ocalić od grzechu. Nie tylko więc królestwo niebieskie zostało zjednoczone z owym człowiekiem, ale jedność, o którą chodzi, przewyższa wszystkie inne, ponieważ Jezus jest całkowicie jedno z „Pierworodnym całego stworzenia” W ten sposób, wychodząc od tego wersetu Mateuszowego, Orygenes rozważa jednocześnie panowanie Syna Bożego, który „króluje w niebiosach”, i który w tym znaczeniu jest „Królestwem osobiście”, i jego „stanie się człowiekiem” w Jezusie, symbolizowane tu przez „ludzkiego króla” z przypowieści. Ale chociaż kontempluje on jeden i drugi aspekt tej tajemnicy, to jednak nie miesza ich: w ścisłym sensie to nie Jezus człowiek jest „Królestwem osobiście”, nawet jeśli Jezus człowiek stanowi jedno z „Pierworodnym całego stworzenia”¹⁵.

¹⁵ Orygenesowska chrystologia nie wyraża się, oczywiście, w późniejszych kategoriach Soboru Chalcedońskiego („dwie natury” Chrystusa zjednoczone „w jednej osobie”). Jednak w swoim własnym języku potwierdza rozróżnienie między Bogiem a człowiekiem w Jezusie Chrystusie i jednocześnie ich nieporównywalną z niczym jedność.

2. Od „przewrotu konstantyńskiego” do chrześcijaństwa średniowiecznego

Refleksje nad królestwem Bożym nabierają nowych akcentów na skutek tego, co nazywamy „przewrotem konstantyńskim”: edykt mediolański z 313 r. zaprowadza tolerancję wobec chrześcijaństwa (które zostanie uznane w końcu czwartego wieku za oficjalną religię imperium rzymskiego). Chrześcijanie w tej sytuacji dostrzegają we władcy chrześcijańskim jakby obrazu *Logosu* Boga i ukazują swe królestwo jako pewną realizację woli Bożej na ziemi. Właśnie w ten sposób Euzebiusz z Cezarei rozwija paralelę pomiędzy rządami Syna Bożego a rządami suwerena:

„Jeden, Zbawca wszechświata, przygotowuje tak jak wypada dla swojego Ojca całe niebo, świat i królestwo z wysoka; drugi, miłowany przez niego, kierując swoje sprawy ku jednorodzonemu *Logosowi* i zbawicielowi tych wszystkich, którzy są na ziemi, czyni ich odpowiednimi dla swego królestwa [...].

Jeden, Zbawca wszechświata, otwiera niebieskie bramy królestwa Ojca tym stąd, którzy przechodzą tam; drugi w swej gorliwości wobec Wszechmogącego, obmywszy z każdego brudu ateistycznego błędu królestwo ziemskie, zwołuje chór świętych i ludzi pobożnych wewnątrz posiadłości królewskich, czuwając nad zapewnieniem wspólnego zbawienia całej floty, której jest sternikiem”¹⁶.

Takie przedstawienie jest obarczone ryzykiem (wbrew intencjom Euzebiusza) wprowadzenia pewnego pomieszania między królestwem Chrystusa i królestwami ziemi. Ale ryzyko to było dokładnie przewidziane: znajdujemy jego ujmujące świadectwo w epizodzie z *Życia świętego Marcina*, gdzie widzimy Marcina nawiedzanego przez osobę ubraną w strój suwerena, która wobec niego jawi się jako Chrystus... Święty domyślając się, że chodzi tu o diabła przebranego za władcę, wykrzykuje wówczas:

¹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Louanges de Constantin*, II, 2 et 5; w: *La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*, tł. P. Maraval, Cerf, Paris 2001, s. 87-90.

„Pan Jezus nie nauczał nigdy, że powróci ubrany w purpurę, ani z błyszczącym diademem: co do mnie, to uwierzę w przyjście Chrystusa, tylko gdy ukazywałyby się w strojach i w wyglądzie jaki miał podczas Męki i miałby jasne znaki krzyża¹⁷”

Święty Augustyn z kolei podkreśla, że nie da się identyfikować Królestwa z władaniem ziemskim. Tak wyjaśnia to w jednej ze swych mów:

„Oczywiście, imperator jest królem, będąc całkowicie człowiekiem, króluje nad innymi ludźmi w sprawach ziemskich, ale jest i inny Król, dla spraw niebieskich. Jest król dla tego życia i Król dla życia wiecznego¹⁸”.

Augustynowi o tyle mniej udaje się zbliżyć Królestwo i imperium rzymskie, o ile to drugie za jego czasów staje się coraz bardziej zagrożone przez „barbarzyńców” Skądinąd to właśnie atak Alaryka na Rzym (410 r.) sprawił, że rozwinął on w dziele *O Państwie Bożym* słynną wizję historii ludzkości: historii władanej przez konflikt między dwoma „państwami”¹⁹, aż do dnia, kiedy jedno z nich – „państwo Boże” – zatryumfuje definitywnie nad „państwem ziemskim” (rozumianym tu oczywiście w znaczeniu „państwa diabła”); konflikt zaś ten przechodzi poprzez sam Kościół, ponieważ on, choć odwołuje się do Chrystusa, może zawierać w sobie wielkich grzeszników, podczas gdy, z drugiej strony, ci ludzie, którzy nie stanowią jego części, mogą być przeznaczeni do zbawienia... „Państwo Boże” jest w pewnym sensie Królestwem Chrystusa o tyle, o ile jest przyjęte przez wspólnotę wierzących żyjących tą samą wiarą.

Wizja Augustyna dawała w konsekwencji czasami miejsce błędnym interpretacjom. Niektóre teorie polityczne rościły sobie prawo do tej wizji, tak jak i teorie, które prowadziły do wchłaniania naturalnego prawa państwa w sprawiedliwość ponadnaturalną i prawa kościelne (mówiło się o tej kwestii jako o „augustynizmie

¹⁷ Sulpicjusz Sewer, *Vie de saint Martin*, 24, 7; SC 133, s. 309.

¹⁸ Augustyn, *En. In Ps. 55*, 2; *Corpus Christianorum Series Latina* (= CCL) 39, s. 678. Patrz także *En. In Ps. 124*, 7; CCL 40, s. 1841-1842.

¹⁹ Patrz Augustyn, *La Cité de Dieu*, XIV, 28; *Bibliothèque Augustinienne* (= BA) 35, s.465-467.

politycznym”); jednakże nie jest właściwym przypisywanie Augustynowi autorstwa takich doktryn²⁰. W każdym razie, nie wolno mieszać Augustyńskiej koncepcji dwóch państw z późniejszą koncepcją dwóch władz (władzy duchowej papieża i władzy duchowej państw), jak ukazał to Etienne Gilson. Dwa państwa są raczej u Augustyna państwami w porządku mistycznym²¹. Prawdziwe następstwo tego tematu odnajdzie się w wizji konfliktu pomiędzy królestwem Chrystusa pokornego a napaściami Szatana – wizji mocno ukazywanej w średniowieczu, jak widać to w następujących słowach św. Bernarda:

„Pomiędzy Babilonem a Jerozolimą nie ma żadnego pokoju, ale stała wojna. Każde z miast ma swojego króla. Królem Jeruzalem jest Chrystus Pan, królem Babilonu jest diabeł. I jak jeden rozkoszuje się królowaniem w sprawiedliwości, drugi zawsze swą złośliwością; król Babilonu wprowadza do Babilonu tych spośród obywateli Jeruzalem, których może uwieść przez swoje sługi, to znaczy przez duchy nieczyste, żeby mu służyli przez niegodziwość w celu niegodziwości”²².

Oczywiście, tematyka Królestwa daje miejsce jeszcze innym interpretacjom w okresie średniowiecza. Przypomnijmy, na przykład, wizję Joachima de Fiore, który – w dwunastym wieku – widział w „królestwie Chrystusa” fazę poprzedzającą wiek Ducha (ryzykując rozumienie, że ów ostatni prowadziłyby poza poprzedzający)²³. Bez wątpienia warto podkreślić, że koncepcja królewskości Chrystusa mogła być przywoływana jako usprawiedliwienie wypraw krzyżowych, ze wszystkimi dwuznacznościami i roz-

²⁰ Patrz H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris, 1934; i, w odpowiedzi na tę książkę, studium H. de Lubaca, *Augustinisme politique?*, w: *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, s. 255-308.

²¹ Patrz É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Publications universitaires de Louvain / Librairie philosophique Vrin, Paris 1952, s. 73-74.

²² Bernard, *De conflictu duorum regum*; tekst cytowany przez A. Bolanda w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Royaume de Dieu*, k. 1060.

²³ Patrz H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris 1977; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux (Paris), Culture et vérité (Namur), 2 vol. 1979 et 1981 (= Cardinal de Lubac, *Œuvres complètes*, t. 27 et 28, Cerf, Paris 2014).

bieżnościami, które wywoływała, gdy widziano w niej podstawę stosowania przemocy przeciwko nieprzyjaciołom. To prawda, że w wizji fundamentalnej tkwił ideał duchowy, ponieważ chodziło o służbę Chrystusowi jako Królowi królów, ale ryzykowano, że owa królewskość Chrystusa będzie w wielu przypadkach rozumiana w sensie suwerenności doczesnej: ziemia, na której żył Chrystus, była traktowana jako „jego” ziemia lub „jego” królestwo, dlatego też należało podejmować wysiłek, by ją odzyskać. Jednakże pomimo tego, że pewna liczba tekstów sprawia wrażenie, że władza Chrystusa tak właśnie była pojmowana, to jednocześnie ciągle potwierdzano ów wewnętrzny związek między królewskością Chrystusa i jego pokorą. Czyniono tak również w odniesieniu do prorocstwa słyszanego podczas liturgii Niedzieli Palmowej: „Oto twój król przybywa do ciebie, pokorny, jedzie na ośłątku, źrebięciu oślicy” (Za 9,9, cytowany w Mt 21,5). W ten sposób czytamy w anonimowej mowie z XIII wieku:

„«Oto twój król przybywa do ciebie, pełen słodczy»». Stwórca wszystkich rzeczy, Mądry, i Doktor w pełnym tego słowa znaczeniu, Jezus Chrystus, widząc wielką liczbę ludzi szukających w zadziwiający sposób władzy i godności, i nadużywania ich w sposób nie mniej zdumiewający, chciał ich doprowadzić ku temu, by pozostawili na boku uczucia dumy i by okazali się pokornymi, nawet pośród godności. To dlatego On, król majestatu, dał siebie za przykład i za zwierciadło pokory. To właśnie przywołuje wspomniany powyżej tekst: «Oto twój król przybywa do ciebie, pełen słodczy»». Te słowa ewangeliczne – zaczerpnięte z prorocstwa – pobudzają serca do trzech rzeczy: 1. do kontemplowania majestatu i władzy naszego Odkupiciela; 2. do rozważania pokory tego Króla; 3. do strzeżenia tego, co dla nas uczynił...”²⁴.

Ta wizja Chrystusa jako pokornego króla, przeciwstawiona py-sze Szatana, będzie znów podjęta w XVI wieku przez Ignacego Loyolę: *Ćwiczenia Duchowe*, które zapraszają do kontemplacji

²⁴ Tłum. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1959, s. 149-150. Ten sam autor cytuje i komentuje piękne kazanie św. Tomasza z Akwinu, który podkreśla „słodczy” Chrystusa zmanifestowaną w wydarzeniu Wjazdu do Jerozolimy. (*ibid.*, s. 83-67).

Chrystusa jako „wiecznego króla”, proponują znakomitą medytację o „dwóch sztandarach”, gdzie widzimy Jezusa zajmującego „miejsce pokorne, piękne i łaskawe”, wobec „przywódcy nieprzyjaciół”, który obozuje w okolicy Babilonu; a rekolektant, który odprawia *Ćwiczenia*, jest wezwany, by rozpoznać, że nie można przystąpić do Królestwa jak tylko przez ubóstwo, zgodę na poniżenie, a w końcu na pokorę samą w sobie²⁵.

3. Epoka współczesna

Odniesienie do królestwa Chrystusa przybierało w epoce nowożytnej inne jeszcze formy; pomyślmy, na przykład, o ideale misjonarzy, którzy chcieli przyczynić się do realizacji „królestwa Chrystusa” w krajach Nowego Świata; pomyślmy także, w innej kategorii, o kulcie Najświętszego Serca w takim wymiarze, w jakim łączył się on z pewną reprezentacją królewskośći Chrystusa. Nie mogąc zatrzymać się przy każdym z tych tematów, skoncentrujemy się na wskazaniu kilku współczesnych odśłon refleksji nad Królestwem – przynajmniej pod kątem chrystologii.

Nie można nie wspomnieć najpierw o papieżu Piusie XI, ponieważ to on w 1925 r. ustanowił liturgiczne święto Chrystusa Króla. Jego encykliki pokazują zdecydowane znaczenie historii zbawienia w wymiarze ludzkości i całego świata. Chrystus stanowi ich centrum, jednocześnie jako Pierworodny każdego ludzkiego istnienia i jako Pierworodny całego stworzenia. Władza jego ukazuje się w trojaki sposób: jest On Ustawodawcą, Sędzią i Suwerenem ziemi. Jego królestwo jest powszechne (z racji jego pośrednictwa stwórczego i zbawczego), a uznanie jego mocy królewskiej powinno przynosić owoce zgody i pokoju. Ważne jest także, by uchwycić nacisk papieża na dialog Jezusa z Piłatem podczas jego Męki: „moje królestwo nie jest z tego świata”; Chrystus Król jest poniżony, wydany na śmierć, i to właśnie przez swoją ofiarę na krzyżu daje ludzkości nadzieję pojednania. Pius XI podkreśla ponadto, że w aktualnej historii zawsze ma miejsce walka duchowa. Odniesienie do Chrystusa Króla jest tu podstawą kontestacji w odniesieniu do ideologii narodowych lub rasowych; w każdym

²⁵ Ignacy Loyola, *Exercices spirituels*, nr 136-147.

razie ma charakter centralny dla chrześcijan, którzy powinni bez przerwy otwierać się na panowanie ich Mistrza²⁶.

Kilka dziesięcioleci później II Sobór Watykański stwierdził, że Kościół „otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów, i stanowi załączek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi”²⁷. Ale ten sam Sobór przypomina także, że „królestwo Chrystusa nie jest z tego świata”: dalekie od bronienia się mieczem, królestwo „rozciąga się dzięki miłości, przez którą Chrystus, wywyższony na krzyżu, przyciąga do siebie wszystkich ludzi”²⁸. Istnieje więc napięcie między tego typu stwierdzeniami, a pisma teologiczne z okresu soborowego są nim naznaczone. Z jednej strony uznaje się zażyłą więź między Jezusem i królestwem Boga (więź, która skądinąd podkreślana była po wielokroć przez współczesną egzegezę), z drugiej strony jednak ostrzega się przed dwuznaczną ideą „socjalnego królestwa Chrystusa”, które wprowadzałoby pomieszanie między ludzkimi społecznościami i królestwem Bożym: żadna figura tego świata nie posiada odpowiedniej miary, by w pełni objawić królewskość Chrystusa²⁹.

Od II Soboru Watykańskiego relacja Jezusa do „królestwa Bożego” była często przywoływana w kontekście „teologii wyzwolenia”: dla niej królestwo Boga oznacza, oczywiście, ustanowienie sprawiedliwości wobec biednych, a walka u ich boku jest odtąd przedstawiana jako priorytetowe zaangażowanie w sprawie Królestwa³⁰. Przeciwnie, relacja Jezusa do „królestwa Bożego” wydaje się oddalać w niektórych skrajnych nurtach „teologii religii”, gdy nacisk na owo „królestwo” idzie w parze z pewną relatywizacją tradycyjnych sformułowań co do jedyności Chrystusa (wszystkie

²⁶ Patrz M.-Th. Desouche, *Le Christ dans l'histoire selon le pape Pie XI. Un prélude à Vatican II?*, Cerf, Paris, 2008.

²⁷ *Lumen gentium*, nr 5.

²⁸ *Lumen gentium*, nr 13, i *Dignitatis humanae*, nr 11.

²⁹ Por. Ch. Duquoc, *La royauté du Christ*, „Lumière et vie” 57 (mars-mai 1962), s. 81-107 (zwłaszcza s. 106-107).

³⁰ Patrz na przykład J. Sobrino, *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Cerf, Paris 1986, s. 137-162.

religie byłyby więc uważane jako drogi wiodące w równej mierze do Rzeczywistości ostatecznej)³¹.

4. „Osobowa forma nadejścia Królestwa”

Związek Jezusa z Królestwem stanowi więc przedmiot, zarówno w ostatnich dziesięcioleciach jak i w przeszłości, tak bardzo różnych stanowisk, że czasem aż rozbieżnych – wedle tego, czy chciano bardziej wyakcentować bliskość Jezusa i królestwa Bożego, którego pewnej realizacji oczekiwano na ziemi, czy raczej kładziono akcent na kwestię transcendencji królestwa Bożego w odniesieniu do tego wszystkiego, co mogłoby zostać zrealizowane na ziemi. W tej dziedzinie warto jeszcze na koniec wspomnieć o bardzo zrównoważonej pozycji, którą rozwijał teolog Walter Kasper w swojej książce *Jezus Chrystus*. Ów teolog nie wahał się napisać, że Jezus jest „osobiście tajemnicą królestwa Bożego”, i przypomniał przy tym słowo *autobasileia*, które niegdyś stosował Orygenes³². W każdym razie proponuje on, by wyrazić się bardziej precyzyjnie: „Jezus jest nadejściem królestwa Bożego pod postacią ciemności, uniżenia i biedy”: W. Kasper w każdym razie tak konkluduje:

„Jest niemożliwe, by oddzielić w Jezusie z Nazaretu Jego osobę i Jego «sprawę»; on jest osobiście swoją sprawą. Jest konkretną realizacją i osobową formą przybycia królestwa Bożego. Dlatego też całe przepowiadanie Jezusa o przyjściu królestwa Bożego jak i Jego objawienie oraz Jego działanie zawierają chrystologię ukrytą i niebezpośrednią, która była sformułowana po Wielkanocy w wyznaniu jawnym i bezpośrednim”³³.

Autor wnosi z pewnością istotne uściślenie mówiąc, że jeśli Jezus jest „Królestwem osobiście”, jeśli jest on „konkretną re-

³¹ Tak w niektórych pismach J. Hicka lub P. Knittera; patrz podsumowanie tych stanowisk u J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, s. 292-295. Ten „królocentryzm” [*régnocentrisme*] został zdekonspirowany przez Jana Pawła II w *Redemptoris missio*, nr 17.

³² W. Kasper, *Jésus le Christ*, Cerf, Paris 1976 (nowe wydanie 2010), s. 146.

³³ *Ibid.*, s. 146-147.

alizacją” i „formą osobową” jego przyjścia, jest nią pod postacią „ciemności” i „biedy”; zapobiega w ten sposób dążeniu do natychmiastowego utożsamienia Jezusa z królem chwalebnym i, przede wszystkim, do przywołania jego królestwa, aby uprawomocnić lub poręczyć za każde królestwo tego świata... Jednakże to uszczegółowienie przypomina dokładnie rozróżnienie, które uczynił Justyn pomiędzy dwoma paruzjami Chrystusa; a przede wszystkim, chociaż poszerza ono i niuansuje użycie słowa *autobasileia*, wydaje się, że dosięga prawdziwej myśli Orygenes, który, jak to widzieliśmy, wyraźnie rozróżniał „Królestwo osobiście” (to znaczy Syna Bożego królującego w niebiosach, tam gdzie króluje Mądrość, Sprawiedliwość i Prawda) od „króla ludzkiego”, do którego Syn dał się uczynić podobnym przybierając ludzką kondycję. Jezus jest zatem „królestwem Bożym osobiście”; oczywiście, objawił się on pod postacią „ciemności” i „biedy”, ale tą drogą objawił już swoją tożsamość „Chrystusa”, który w Paschę został wyznany na sposób „jawny i bezpośredni” – oczekując dnia, w którym Syn „odda królowanie Ojcu” i „podda się Temu, który jemu wszystko poddał, aż Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,24.28).

Tłum. Sławomir Radulski SAC

Nota o autorze: Michel Fédou, jezuita, *ur.* w 1952 r., jest profesorem teologii dogmatycznej, dawnym przewodniczącym jezuickiego fakultetu w Paryżu Centre Sèvres, członkiem Grupy z Dombes. Specjalizuje się w patrystyce (Orygenes i patrologia grecka), w chrystologii, w teologii trynitarniej, w ekumenizmie i w teologii religii. Najnowsze publikacje: *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité, du II^e siècle au début du IV^e siècle*, Cerf, Paris 2006; wprowadzenie do tomów komentarzy Orygenes do Listu do Rzymian w Sources Chrétiennes, nr 532 (2009) i nr 539 (2010).

Streszczenie

Druga prośba Modlitwy Pańskiej była interpretowana na wiele sposobów, często w terminach rzeczywistości politycznej. Ale Królestwem jest Jezus we własnej osobie, osobiście – *autobasileia* (Orygenes), Król chwały w niebie oraz ubogi i pokorny na świecie. Jest niemożliwe, by oddzielić w Jezusie z Nazaretu Jego osobę i Jego „sprawę”; on jest osobiście swoją sprawą. Jest konkretną realizacją i osobową formą przybycia królestwa Bożego. Dlatego też całe przepowiadanie Jezusa o przyjściu królestwa Bożego jak i jego objawienie oraz jego działanie zawierają chrystologię ukrytą i niebezpośrednią, która była sformułowana po Wielkanocy w wyznaniu jawnym i bezpośrednim (W. Kasper).

Słowa kluczowe: II Sobór Watykański, Augustyn z Hippony, *autobasileia*, Bernard z Clairvaux, Chrystus Król, *Didache*, Euzebiusz z Cezarei, Ignacy Loyola, Ireneusz z Lyonu, Jezus z Nazaretu, Joachim de Fiore, Justyn, królestwo Boże, Modlitwa Pańska, Ojciec nasz, Orygenes, Pius XI, Walter Kasper.

Resumé

Jésus et le Royaume

La deuxième demande de la Prière du Seigneur a été interprétée de bien des manières, souvent en termes de réalité politique. Mais le Royaume est Jésus en personne – *autobasileia* (Origène), à la fois Roi de gloire dans les cieux et pauvre et humilié dans le monde. Il est impossible de séparer en Jésus de Nazareth sa personne et son „affaire”; il est son affaire en personne. Il est la réalisation concrète et la forme personnelle de la venue du Royaume de Dieu. C’est pourquoi toute la prédication de Jésus sur la venue du Royaume de Dieu ainsi que sa manifestation et son action contiennent une christologie implicite ou indirecte, qui fut formulée après Pâques dans la confession explicite et directe (W. Kasper).

Streszcz. i tłum. **Sławomir Pawłowski SAC**

Mots-clés: Augustin d’Hippone, *autobasileia*, Bernard de Clairvaux, Christ Roi, Concile Vatican II, *Didachè*, Eusèbe de Césarée, Ignace de Loyola, Irénée de Lyon, Jésus de Nazareth, Joachim de Fiore, Justin, Kasper Walter, Notre Père, Origène, Pie XI, Prière du Seigneur, Règne de Dieu, Royaume de Dieu.