

## Kościół na służbie Królestwa Bożego. Postulat regnocentryzmu według Jacques'a Dupuis

Zmieniający się technologicznie świat i postępująca globalizacja sprawiają, że pytanie o Jezusa Chrystusa domaga się nowego odczytania. Konieczność ta wynika z dwóch faktów: najpierw samego znaczenia Jezusa dla chrześcijaństwa, a następnie pytania o Jego dzieło w stosunku do wszystkich ludzi niezależnie do wyznawanej religii. Obie te kwestie są ze sobą powiązane, a ich spójność jest tu nie czymś zewnętrznym i drugorzędnym, lecz wręcz istotnym. Zrozumienie dzieła wynika bowiem z poprawnego odczytania samej osoby. *Agere sequitur esse*. Bycie Jezusa jest istnieniem osoby boskiej, zaś dzieło nie jest dziełem człowieka, choć dokonuje się w świecie ludzi, ale dziełem Boga.

Jezus Chrystus jest dla chrześcijaństwa Synem Boga, drugą Osobą Trójcy Świętej. Bóstwo Jezusa jest tym samym bóstwem, które posiada Ojciec i Duch Święty i które nie ulega żadnej zmianie na skutek wcielenia. Jezus, będąc Synem jednorodzoną, staje się widzialnym obrazem Boga, gdy z Maryi Dziewicy przyjmuje człowieczeństwo. Od Nazaretu poprzez Betlejem aż do Jerozolimy jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który głosi wszystkim ludziom dobrą nowinę o zbawieniu. Ta dobra nowina oznacza dla Niego oddanie życia za i dla ludzi, aby z grzeszników uczynić świętych. Jego śmierć krzyżowa jest łaską dla ludzi, bo przez nią nie tylko uwalniają się od zła, ale także otrzymują dar niezasłużony – dziękuję Boże. Jezus czyni z ludzi dzieci jednego Boga, którego On sam nazywa *Abba*. Być dzieckiem na wzór Jezusa, oznacza wołać do Boga *Ojczy nasz* i stać się współdziedzicem Królestwa Bożego. Jest ono przestrzenią urzeczywistniania się dziecięstwa Bożego i odkrywania pierwszeństwa Boga we wszystkim.

Ta krótka charakterystyka Jezusa bardzo wyraźnie pokazuje, jak nierozdzielna jest w Jego przypadku osoba od dzieła. Mówić o Synu Bożym, to mówić także o Zbawcy; rozważać samo zbawienie to tyle, co rozważać Logos, który stał się ciałem. Dzieło nie może być celem samym w sobie, lecz zawsze uwypuklać jego

---

Ks. Tomasz NAWRACAŁA – dr teologii, Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, adiunkt. Zainteresowania naukowe dotyczą eschatologii i eklezjologii, m.in. recepcji idei raju oraz rozumienia pojęcia królestwa Bożego.

autora. Podmiot działania jest zawsze najważniejszy i to on nadaje dziełom ich znaczenie. Czyny nie uczynią podmiotu szlachetniejszym, godniejszym, bardziej osobowym. One uzewnętrzniają to, co podmiot ma w sobie i kim jest w swej istocie. Podmiot szlachetny i godny dokonuje takich samych dzieł. W przypadku Jezusa to bóstwo decyduje o wszelkim Jego działaniu. Z racji bycia prawdziwym Bogiem, Jezus dokonuje dzieła, które dotyka wszystkich ludzi. Odrzucenie bóstwa lub jego pomniejszenie naruszy wartość samego dzieła zbawienia. Jeśli Jezus jako należący do historii tego świata nie jest tym, kim jest – Bogiem, to ani narodziny z Matki Dziewicy, ani zmartwychwstanie, ani Jego świadomość bycia Synem Bożym nie będą miały głębokiego sensu<sup>1</sup>. Pozostają wszystkie razem tylko cudownymi wydarzeniami, których analogie można próbować znaleźć w starożytnych mitologiach. Jeśli jednak te wszystkie wydarzenia prawdziwie określają rzeczywistość tego świata, ale nie z tego świata, to postać Jezusa, mimo że historyczna, przekracza barierę czasu i przestrzeni.

Osoba Jezusa pozostaje poza historią tego świata, ale nie wbrew temu światu. Bycie Bogiem wystarczająco mocno warunkuje przekraczanie tego wszystkiego, co bóstwu mogłoby narzucać określone granice. Jakiegokolwiek ograniczenie wykluczałoby bóstwo, a sam fakt jego zaprzeczenia niszczy podstawowy dogmat wiary Kościoła. Osoba Jezusa jest boska przed i po wcieleniu. Przekraczanie ograniczeń wynikających z czasu i przestrzeni dotyka także człowieczeństwa Jezusa. Zmartwychwstanie jest nowym sposobem istnienia tego człowieczeństwa, które nie daje się zamknąć w dotychczasowym doświadczeniu apostołów. Chrystus bowiem pojawia się nagle i nagle również znika, przychodzi do swoich mimo drzwi zamkniętych, a im trudno jest Go rozpoznać. Zmartwychwstały przekracza przestrzeń i czas, ale zachowuje w sobie to, co w czasie i przestrzeni najlepiej można scharakteryzować – ciało. Znaki męki, które stają się dowodem tożsamości Jezusa przed i po poranku owego pierwszego dnia tygodnia, nie znikają. One gwarantują pewnego rodzaju autentyczność napotkanych rzeczywistości i ich wewnętrzne podporządkowanie. Eschatologiczna pełnia nie wyklucza teraźniejszości, tylko ją zawiera. Stąd samo zmartwychwstanie nie tyle transcenduje człowieczeństwo poza świat stworzenia, tak jak ma to miejsce w przypadku samego bóstwa, lecz wyłącznie poza świat doświadczalny *hic et nunc*. Jezus jako prawdziwy Bóg jest inny niż całe stworzenie, a jako prawdziwie zmartwychwstały w swej naturze ludzkiej inaczej jest niż ci, którzy żyją i jesz-

<sup>1</sup> Na takie niebezpieczeństwo zwrócił uwagę kard. J. Ratzinger w trakcie obrad synodu biskupów w Rzymie w roku 2001. Prefekt Kongregacji stwierdził wówczas: „Le problème central de notre temps est que l'on vide de son sens la figure historique de Jésus. On commence par nier la naissance virginale, puis la résurrection devient un événement spirituel, puis on nie la conscience qu'a le Christ d'être le Fils de Dieu, on lui laisse seulement les mots d'un rabbi. Finalement, l'Eucharistie tombe et devient un simple dîner d'adieu”. Cytat w: <http://www.croire.com/Definitions/Mots-de-la-foi/Theologie/La-christologie-au-debut-du-XXIe-siecle> [25.11.2013].

cze nie umarli. Taka egzystencja nabiera bardzo ważnego elementu – trwałości. Zmartwychwstanie jest rzeczywistością ostateczną i niezmienną z jednej strony oraz zachowującą element cielesny z drugiej. Ciało Jezusa nie uległo zniszczeniu: ono zostało zachowane dzięki podniesieniu go do nowego sposobu bytowania przez udział w bóstwie. Zmartwychwstanie w ciele jest przebóstwieniem, tzn. takim udzieleniem łaski ze strony Boga, który nie narusza natury, lecz ją wynosi do innego poziomu. Nie chodzi więc o jakąś nową doskonałość nadaną ciału, gdyż ono jest doskonałe już w chwili stworzenia – Bóg nie czyni rzeczy niedoskonałych. Zdecydowanie bardziej chodzi o dar możliwy do przyjęcia, który naturę wynosi ponad jej właściwości, nadając jej charakter nadprzyrodzony. Człowieczeństwo Jezusa po zmartwychwstaniu jest to samo, ale nie takie samo. Różnica jest istotna. Mamy bowiem do czynienia z ciałem tego człowieka, który kiedyś się narodził, dorastał, był umęczony, umarł i został pogrzebany, aby później zmartwychwstać; mamy człowieczeństwo, które istnieje sakramentalnie w znaku eucharystycznym; mamy wreszcie człowieczeństwo, które istnieje mistycznie w ciele, jakim jest Kościół. W tych wszystkich wypadkach chodzi o jedno i to samo człowieczeństwo, które istnieje inaczej. Inność nie jest tu różnicą istoty, tylko istnienia.

W tym kontekście należy postawić pytanie o dzieło Jezusa. Nie chodzi przy tym o to, by je opisywać – poza świadectwa Ewangelii nie da się wyjść, lecz o Jego wartość dla każdego człowieka. Pojednanie przez krew wylaną na krzyżu jest faktem historycznie jednym i niepowtarzalnym. Stało się w określonym momencie w przeszłości i wraz z upływem czasu w tej przeszłości jest zawarte. Może faktycznie jest wciąż otwarte na przyszłość z racji podmiotu, który tego pojednania dokonał. Umarł Bóg z miłości do człowieka, aby człowiek nieustannie z tej miłości czerpał siłę do umierania dla wszystkiego, co Bogiem nie jest. Takie umieranie człowieka jest możliwe, o ile wprawdzie uczestniczy on w sposób wolny w śmierci Boga. Sama jednak możliwość jako potencjalność nie wystarcza. Potrzebna jest rzeczywistość, która tej potencjalności nada charakter ontologiczny. Umieranie stanie się możliwe, jeśli będzie mogło się zrealizować wtedy, kiedy człowiek tego zapragnie. Nie będzie więc tylko chęci umierania dla tego, co sprzeciwia się Bogu, ale rzeczywistym umieraniem. Oto umarł jeden człowiek, aby narodził się inny. Tylko człowiek – ten sam, a jednak inny. Cały proces umierania i narodzin dokonuje się w sakramentach, które Kościół sprawuje wierny poleceniu swojego Mistrza. To właśnie sakramenty oraz Kościół jako taki czynią nieustannie obecnym zbawcze dzieło Jezusa w tym świecie, przez które On sam dotyka wszystkich ludzi.

Chrystologia belgijskiego jezuita Jacques'a Dupuis wydaje się nie dostrzegać naszkicowanych wyżej elementów oraz ich pełnych konsekwencji. Ich brak skutkuje nie tyle tworzeniem nieprawdziwego obrazu Jezusa, ile fałszywej in-

terpretacji Jego dzieła w stosunku do wszystkich ludzi. Konsekwencją tych braków jest próba pokazania wspólnych cech wszystkich religii jako odnoszących się do tej samej tajemnicy Boga. Tylko Jemu przysługuje w całej pełni pojęcie jedyności i wyjątkowości. Żadna z religii nie może o sobie powiedzieć, że jest lepsza; wszystkie mają ten sam cel, którym jest budowanie władztwa Bożego w świecie i ustanawianie królestwa Bożego. Regnocytryzm jest pojęciem, które wydaje się być właściwym kluczem w dialogu z innymi religiami. Niniejszy artykuł jest próbą wskazania istotnych elementów tego pojęcia.

We *Wprowadzeniu do chrytologii* Dupuis stwierdza: „Jeśli idzie się tą drogą otwartą przez Sobór Watykański II w celu zastosowania jej wyraźnie do teologii religii, możemy wyciągnąć ważne wnioski. W istocie wynika z tego, że właściwą kwestią jest stosunek religijnych tradycji ludzkości do pierwotnej tajemnicy Jezusa Chrystusa, fundamentu wiary, a nie kwestia ich stosunku do tajemnicy Kościoła, która sama jest prawdą pochodną. Chodzi zatem o «decentralizację» eklezjologiczną i o ponowną centralizację chrytologiczną teologii religii. Oznacza to, że prawidłowa perspektywa polega na pytaniu się nie bezpośrednio o relację horyzontalną innych tradycji religijnych z Kościołem, ale raczej o ich relację wertykalną z tajemnicą Chrystusa obecnego i działającego w świecie”<sup>2</sup>.

Poglądy belgijskiego jezuita bazują na absolutnym pierwszeństwie spojrzenia chrytocytrycznego na doświadczenie religijne ludzkości wobec spojrzenia eklezjocytrycznego. Takie principium jest jak najbardziej zasadne, bowiem całe nauczanie Kościoła wychodzi zawsze od Chrystusa i do Niego zmierza. Gdyby było inaczej, to ewangelia Chrystusa byłaby czymś dodatkowym wobec innych możliwych objawień Boga. Przestałaby być kryterium poprawności innych objawień i miarą ich pełni. Co wówczas mogłoby zagwarantować prawdziwość przekazywanych treści, nie tylko w wymiarze ich wewnętrznej spójności, ale także i dużo bardziej ich realnej zgodności z wyrażaną rzeczywistością? Skoro Chrystus jest jedynym objawicielem Boga, to słowa przez Niego wypowiedziane i zapisane przez ewangelistów są słowami najwyższego i niepodważalnego autorytetu. Właśnie jako słowa Jednorodzonego Syna pouczającego o Ojcu stają się one słowami autentycznymi i spójnymi. Jezus uczy nie o czymś, czego się dowiedział lub co zostało Mu objawione, ale uczy tego, co sam zna i zna jako własne w całej wieczności. Tylko On jest Synem z natury i tylko On jest Synem jedynym. Objawienie zawarte na kartach Ewangelii nie jest jednym spośród wielu sposobów udzielania się Boga stworzeniu, lecz tym jedynym i pełnym objawieniem, którego nic nie może już zastąpić. Bóg przemawia do człowieka jako człowiek, a taki sposób komunikowania się odpowiada samej naturze podmiotów. Jeden i drugi są osobami, zaś relacja między nimi jest relacją dialogu, relacją otwartą i relacją pełną. Dialog zakłada pewną wymianę, udzielanie innemu określonych

<sup>2</sup> *Wprowadzenie do chrytologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, 194.

informacji, ale opiera się wprawdzie na istnieniu. Trzeba być, aby móc dialogować. Trzeba być, aby uczestniczyć w *communicatio*, przekazie i udziale<sup>3</sup>. Dialog nie jest czymś, co można narzucić, ale czymś dobrowolnie tworzonym przez tych, którzy w nim uczestniczą. Stąd jest on nieustannie otwarty: można, ale nie trzeba w nim uczestniczyć. Kiedy jednak osoba staje się podmiotem dialogu, musi się angażować cała. *Communicatio* nie istnieje połowicznie. Tylko odbiór może się takim stać, ale wówczas nie ma już dialogu.

Bóg udziela się człowiekowi w dialogu osoby do osoby i zaprasza go do współtworzenia objawienia. Inicjatywa leży po stronie Boga, lecz kresem jest człowiek, istota rozumna i wolna. Człowiek wie, co otrzymuje od Boga, i może to objawienie uczynić przedmiotem pożądania swej woli. Choć rozum jest ponad wolą, to jednak wola jest tym, co jako pierwsze angażuje podmiot. Prawda zawsze stoi ponad dobrem, lecz to właśnie pragnienie dobra pociąga ją za sobą. Bóg wobec człowieka objawia się jako prawda i dobro najwyższe, to znaczy jako wartości nieulegające deprecjacji. Zrozumienie prawdy, czyli zaangażowanie rozumu, oraz wybór dobra, czyli zaangażowanie woli, są odpowiedzią człowieka wobec Boga<sup>4</sup>. Jeżeli to, co stanowi o osobie, nie jest czymś obiektywnie absolutnym, to gdzie szukać kryterium prawdy i dobra? Osoba jest zasadą Bożego Objawienia, punktem wyjścia i punktem dojścia: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę (*sacramentum*) swej woli, dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury. Przez to zatem objawienie niewidzialny Bóg w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół i przestaje z nimi, aby ich zaprosić i przyjąć do wspólnoty z sobą. Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to objawienie najgłębsza prawda o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśnieje dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego objawienia”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Pierwsze znaczenie tego łacińskiego słowa wskazuje na współudział, udzielnie, uczestnictwo, obcowanie. Dalsze znaczenia to wzajemne udzielanie sobie wiadomości oraz jedność. Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, 127.

<sup>4</sup> CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione „Dei Verbum”* (KO) 5, AAS 58 (1966), 819, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2008, 541-543.

<sup>5</sup> KO 2, AAS 58 (1966), 818: „Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae, quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur. Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat. Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac



Tajemnica Jezusa Chrystusa jest bezsprzecznie tajemnicą pierwotną, ale wyraża się ona nie tyle przez bóstwo, ile właśnie przez człowieczeństwo. Zobaczyć Syna, oznacza zobaczyć Ojca (por. J 14, 9), bowiem *Boga* „nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (por. J 1, 18). Ciałem Chrystusa – ciałem prawdziwym, choć mistycznym, jest Kościół, co z natury czyni go istotnym dla zrozumienia tajemnicy Słowa Wcielonego. Dupuis czyni z tajemnicy Kościoła prawdę pochodną, tzn. prawdą wtórną, niepierwotną i wynikającą z czegoś pierwotnego. Takie określenie tajemnicy Kościoła czyni z niego byt przechodni i niekonieczny, jakby dodatkowy wobec Chrystusa. Kościół nie byłby z Nim istotowo złączony, tylko dodany jako jeden z wielu różnych skutków historycznego głoszenia ewangelii o Królestwie Bożym. Słowo jako Bóg przekazuje dobrą nowinę, która przybiera m.in. określoną formę eklezjalną. W konsekwencji rozmaite religie zawierają także elementy tej samej dobrej nowiny, ale przekazywane są w innej formie. Każda z takich religii musi więc ukierunkować się wyłącznie na Chrystusa nawet za cenę porzucenia wszelkiej eklezjalności.

Wydaje się, że takie stanowisko jest mocno osadzone na gruncie postulatów teologii bultmannowskiej<sup>6</sup>. Między Jezusem historii a Chrystusem wiary nie ma ścisłej ciągłości, tylko jakieś rozdzielenie. Jezus chciał czegoś innego niż to, co dziś przypisuje się Mu, nazywając Chrystusem. Opisuując religijne doświadczenie Jezusa, belgijski teolog stwierdza: „To, na co trzeba od razu zwrócić uwagę, to pragnienie kontynuacji i jednocześnie jej zrywanie w postawie i w działalności religijnej Jezusa. Nie zamierza On przewycięzać judaizmu i zastępować go inną «nową» religią. To, czego pragnie, to oddawanie czci Bogu «w duchu i prawdzie» przez wszystkich ludzi. Nie jest naszym zadaniem rozwiązywanie problemu początków Kościoła chrześcijańskiego w Jezusie. Wydaje się w każdym razie, że zasadnie można myśleć o początkach Kościoła chrześcijańskiego w związku z Jezusem zmartwychwstałym raczej niż z Jezusem historycznym. [...] niezależnie od tego, jak należy pojmować początki w Chrystusie Kościoła chrześcijańskiego, można zdecydowanie stwierdzić, że Jezus historyczny nie kierował się formalną intencją oddzielenia dwóch «religii», tej żydowskiej i tej chrześcijańskiej. Jego osobista postawa wobec «pogan», z którymi się zetknął, i Jego ocena ich życia religijnego były inspirowane przez pragnienie odnowienia duchowego religii. Tak więc horyzont myślenia Jezusa historycznego to nie Kościół chrześcijański jako odmienna religia, lecz królestwo Boże, które Bóg ustanawiał w Jego życiu, poprzez Jego słowa i gesty”<sup>7</sup>.

---

corroborant, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucidant. Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis exsistit», SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 540-543.

<sup>6</sup> J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987 (cenny jest tu wybór polskiej bibliografii).

<sup>7</sup> *Chrześcijaństwo i inne religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, 49.

Cytowany fragment zdaje się być szerokim potwierdzeniem i rozwinięciem tezy, która po raz pierwszy pojawiła się w roku 1902. Wtedy Alfred Loisy opublikował niewielką książkę *L'Evangile et l'Eglise*, która miała stanowić odpowiedź na tezę Adolfa Harnacka. Loisy zauważa, że temat Królestwa Bożego jest centralnym motywem przepowiadania Jezusa, a Jego działalność skupia się na wezwaniu do przygotowania na jego nadejście. Rzeczywistość Królestwa Bożego jest wyłącznie kategorią religijną i moralną, wolną od wszelkich oczekiwań eschatologicznych lub mesjańskich. Jego nadejście oznacza spełnienie nadziei wspólnotowej, obiektywnej i powszechnej, gdyż każdy człowiek może w nim uczestniczyć. Udział w królowaniu Boga jest duchowy i zależy od wewnętrznej przemiany człowieka oraz konfrontacji z ewangelią Jezusa. Jego słowa i czyny już są antycypacją czasów *basileia tou theou*, nawet jeśli nadchodzą one tylko subiektywnie w duszy człowieka. To ukryte przychodzenie jest prawdziwe, choć niedoskonałe, a ujawni się w nieodległej przyszłości, kiedy moc Boga przemieni każdy grzech i umocni miłość. Z takimi poglądami Loisy'ego można by się jakoś zgodzić, biorąc pod uwagę rozmaite wcześniejsze próby interpretacji samego pojęcia *basileia* w *Piśmie Świętym*. *Zdumienie jednak wywołuje zdanie, iż Jezus głosił królestwo, a nastał Kościół*<sup>8</sup>. Według Loisy'ego, między orędziem Jezusa a formą, jaką ono przybrało wśród uczniów, nie ma ciągłości. Czym innym jest Królestwo Boże, a czym innym Kościół. I takie rozróżnienie przejmuje Dupuis, choć z czasem staje się ono bardziej zniuansowane<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Samo zdanie brzmi (A. LOISY, *L'Evangile de l'Eglise*, Paris 1904, 155): „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue”. Ciekawy jest cały wykład myśli Loisy'ego, który doprowadza go do sformułowania wspomnianego cytatu. Dla rozwinięcia tematu odsyłamy do naszego: *Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty dyskusji na temat królestwa Bożego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), 173-211.

<sup>9</sup> *Chrześcijaństwo i religie*, 55: „Nie można powiedzieć, że Jezus utożsamiał Królestwo z «ruchem», który inicjował, a który miał stać się Kościołem”. W opublikowanym w roku 2000 artykule *Pour le Règne de Dieu. Quelle Église? Quelle mission?* Związek między Królestwem Bożym a Kościołem jest dostrzegany, ale wyłącznie w perspektywie służby. Kościół służy Królestwu mimo ich absolutnego rozdziału. Dupuis pisze: „On ne peut donc dire que pour Jésus le Règne s'identifie au 'mouvement' qu'il a créé et qui était destiné à devenir l'Église. Il faut plutôt reconnaître que Jésus mettait à l'avance l'Église au service du Règne lorsqu'il envoyait les «douze» en mission en leur enjoignant d'annoncer la venue du Règne (Mt 10, 57). La 'bonne nouvelle' que l'Église devra annoncer après la résurrection (Mc 16,15) est celle-là même que Jésus annonça pendant sa vie terrestre: la venue du Règne (Mc 1, 15). *L'Église est destinée à annoncer non elle-même mais le Règne de Dieu*. [...]”

Jésus annonça la présence active du Règne de Dieu parmi les hommes. De même, l'Église, comme sacrement du Règne de Dieu présent, doit offrir au monde, à travers sa vie entière, à travers ses paroles et ses oeuvres, un témoignage vivant et crédible de la présence de ce Règne. [...] Entre l'Église et le Règne de Dieu il existe, selon l'encyclique *Redemptoris Missio*, «une relation singulière et unique qui, sans exclure l'action du Christ et de 'EspritSaint hors des limites visibles de l'Église, confère à celle-ci un rôle spécifique et nécessaire» (RMis 18). Comment concevoir ce rôle? Et, plus précisément, comment comprendre que l'Église est dans l'histoire le sacrement du Règne de Dieu déjà présent? Le Concile disait que, dans l'Église, le Règne de Dieu est déjà 'mystérieusement présent' (*Lumen Gentium* 3). Cela faisait référence à la présence, anticipée dans l'Église, du Règne de Dieu orienté vers son complément final. Mais, en appliquant à l'affirmation

Obok możliwej historycznej inspiracji tezami Loisy'ego, poglądy belgijskiego teologa zmierzają w kierunku uczynienia z idei Królestwa Bożego osobnej kategorii teologicznej. Taka nowa kategoria dawałaby możliwość innego spojrzenia na chrześcijaństwo i inne religie, stawiając je nie w hierarchii między sobą, ale na równi w stosunku do Chrystusa.

Punktem wyjścia do takiej tezy jest określenie, czym jest Królestwo Boże. Jacques Dupuis widzi w nim prawdę i rzeczywistość, którą ogłasza Jezus w trakcie swej publicznej działalności. Idea królestwa bazuje na doświadczeniach religijnych Izraela, a jednocześnie je przekracza. Królowanie Boga oznacza Jego samego. Bóg działa w świecie, a to działanie w Jezusie jest ostateczne i decydujące. Cuda i słowa Jezusa są dowodami na ustanowienie Bożego władarstwa w świecie, a w dalszej perspektywie Jego nieustannej obecności wśród ludzi. Królestwo Boże, Bóg sam, jest rzeczywistością duchową. Taka natura królestwa potrzebuje określonych społecznych struktur ludzkich, aby móc się wyrazić. Stąd panowanie Boga nad światem dokonuje się nie tylko wewnątrz, lecz także w nowym porządku tego świata. Porządek ten wynika ze stworzenia nowych i silnych więzów międzyludzkich opartych na wolności, braterstwie, pokoju, sprawiedliwości i miłości. Tak pojmowane królestwo wyklucza wszelki przymus. Bóg nie zmusza człowieka do udziału w swoim panowaniu. On kieruje swoje zaproszenie, na które człowiek odpowiada przez osobiste nawrócenie. Całkowita *metanoia* jest znakiem zmiany życia, początkiem nowego uporządkowania i miejscem pierwszego doświadczenia królowania Boga. Bóg króluje w człowieku, zanim zapanuje w świecie.

Panowanie Boga nad światem uwidacznia się i dokonuje w osobie i dziele Jezusa. Królestwo Boże nie jest więc wyłącznie rzeczywistością przyszłą. Jest także przeszłe i teraźniejsze, ponieważ rozpoczęło się historycznie dwa tysiące lat temu i trwa aż do dzisiaj: „Cała Jego misja jest skoncentrowana na królestwie Bożym, na samym Bogu,

---

du Concile la théorie sacramentaire, on comprendra plutôt que l'Église est le sacrement (*in mysterio*) de la réalité du Règne de Dieu en tant que déjà présent, dans le monde et dans l'histoire. L'Église est le sacrement du Règne de Dieu'. Ce qui veut dire – pour reprendre une formule du document final de la conférence de Puebla – qu'en elle 'se manifeste de façon visible ce que Dieu est en train de porter silencieusement au terme dans le monde entier. *Elle est l'endroit où se concentre au maximum l'action du Père*' (n° 132).

La présence de l'Église dans le monde rend donc témoignage au fait que Dieu y a établi son Règne en Jésus Christ. D'autre part, en tant que signe efficace, l'Église contient et produit la réalité qu'elle signifie et donne accès au Règne de Dieu à travers sa parole et son action. Mais la nécessité de l'Église n'est pas telle que l'accès au Règne de Dieu ne soit possible qu'en devenant ses membres; les 'autres' peuvent faire partie du Règne de Dieu et du Christ sans être membres de l'Église. La présence du Règne de Dieu dans l'Église est cependant une présence privilégiée puisqu'elle a reçu du Christ 'la plénitude des biens et des moyens de salut' (RM 18). Elle en est le 'sacrement universel' (LG 48). C'est pourquoi tous ceux qui accèdent au salut et au Règne en dehors d'elle, tandis qu'ils ne lui sont pas incorporés en tant que membres, sont cependant 'ordonnés' (*ordinantur*) vers elle, comme l'affirme la constitution *Lumen Gentium* 16, sans pour autant reprendre la doctrine antérieure des 'membres de désir'". Cytat w: <http://sedosmission.org/old/fre/JDupuis.htm> [25.11.2013].



tn. na Tym, który ogłasza swoje panowanie na ziemi za pośrednictwem swego posłańca. Ponieważ Jezus jest skoncentrowany na królestwie Bożym, to tym samym jest On skoncentrowany na samym Bogu. Nie ma żadnego dystansu między jednym a drugim: 'skoncentrowanie na Królestwie' (*regnocentrismo*) jest identyczne z 'teocentryzmem'. Bóg, którego Jezus nazywa 'Ojcem', jest centrum Jego przesłania, Jego życia i Jego osoby: Jezus nie mówił przede wszystkim o sobie, lecz przyszedł, by ogłaszać Boga i przyjście królestwa i by Mu służyć. Bóg jest w centrum, a nie posłaniec"<sup>10</sup>!

Działalność Jezusa w świecie jest działalnością podporządkowaną rzeczywistości królestwa. Jezus służy mu, to znaczy służy samemu Bogu. W tym królestwie odkrywa On i cieszy się „szczególnym i jedynym stosunkiem synowskim z Bogiem [...], którego nazywał Ojcem (*Abba*)”<sup>11</sup>. Odkrywanie synostwa następuje równoległe do odkrywania świadomości posłania mesjańskiego. Być Mesjaszem, oznacza odnowić i wypełnić religię przymierza, to znaczy ustanowić w świecie Królestwo Boże. Jezus zwiastuje królestwo, działa dla niego, umacnia je przez swoje zmartwychwstanie<sup>12</sup>. Nie jest tylko kimś, kto spełnia dawne obietnice; On je przekracza wskazując na zupełnie nowe odniesienie do Boga. Królowanie Boga jest władaniem nad całą ludzkością, a nie tylko nad wybranymi. I Jezus całym swoim życiem daje temu najwyższy dowód, ukazując Królestwo Boże jako rzeczywistość uniwersalną.

Uniwersalny charakter królestwa Dupuis uzasadnia przeprowadzonymi analizami tekstów, które w tradycji teologicznej są dobrze znane. Chodzi o fragmenty Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II oraz o fragmenty encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II<sup>13</sup>.

Podjmując myśl soborową<sup>14</sup>, belgijski teolog zwraca uwagę na rozdzielenie między dwiema fazami istnienia królestwa. Jedną z nich jest ta, która zachodzi w czasie i uwidacznia się w historii tego świata. Będąc historyczną, może ulegać przemianie i stanowić zadatek tego, co nastąpi w przyszłości. Druga to eschatologiczne spełnienie, które okaże trwałe postawy królestwa, wykraczając poza ramy zmienności. Królestwo jest więc już w historii świata obecne, ale *jeszcze nie* w całej pełni. Ta pełnia nazywana jest Kościołem, który nie jest identyczny w całej pełni z Kościołem rzymskokatolickim<sup>15</sup>. Na tej podstawie możliwe jest także uznanie – i tak czyni sobór, że w innych religiach znajdują się elementy

<sup>10</sup> *Chrześcijaństwo i religie*, 51. Tam także (49-62) znajduje się opis Królestwa Bożego. Por. *Wprowadzenie*, 57-61. Pytanie, które tu się samo narzuca, dotyczy chociażby wezwań do wiary w Jezusa zawartych w Ewangelii św. Jana. Por. J 1, 49-50; 9, 35-39; 11, 25-27; 14, 10-11.

<sup>11</sup> *Chrześcijaństwo i religie*, 51.

<sup>12</sup> Tamże, 56.

<sup>13</sup> Tamże, 267-272.

<sup>14</sup> CONCILIIUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”* (KK) 5-8, AAS 57 (1965), 7-12, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 148-157.

<sup>15</sup> Ta niedoskonała identyczność wynika z faktu obecności rzeczywistości ostatecznej *in mysterio*. zob. KK 3, AAS 57 (1965), 6, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 146-147.

pozytywne samej pełnej tajemnicy Kościoła. Niedoskonałości wynikają tylko z ilości, ale nie z jakości. Ta sama łaska udzielona Kościołowi rzymskokatolickiemu udzielona jest także innym Kościołom chrześcijańskim lub innym religiom.

Tekst encykliki *Redemptoris missio* jest zdecydowanie bardziej jednoznaczny<sup>16</sup>. Jan Paweł II rozróżnia i rozdziela rzeczywistości Kościoła i Królestwa Bożego, czyniąc z tego drugiego rzeczywistość szerszą i ogólniejszą. Tylko jako taka, sama idea *basileia tou theou* może wyrażać powszechny zamiar zbawczy Boga wobec wszystkich ludzi. Poza Kościołem historycznym istnieją możliwości zbawienia, ponieważ ludzie nie dążą do tego, co historyczne i widzialne, tylko do tego, co wieczne i niewidzialne. Wartości królestwa są nadrzędne wobec Kościoła i dają możliwość życia nimi poza wszelkimi historycznymi ograniczeniami. Praktykowanie owych wartości jest możliwe dzięki nieustannemu działaniu Ducha.

Powszechność Królestwa Bożego w jego najbardziej istotnej naturze pozwala na ukazanie go jako ostatecznego celu człowieka. Cel ten jest na tyle uniwersalny, że pozwala na postawienie wprost pytania o zbawienie członków innych religii. Zbawić się, oznacza przynależność do Chrystusa, a nie do Kościoła. To przecież Chrystus zapoczątkowuje nowe królowanie Boga na ziemi i daje temu dowód przez powstanie z martwych. Bóg panuje nad śmiercią człowieka i przemienia ją swoją mocą po to, aby każdy człowiek, który doświadcza wciąż jej panowania, mógł odczuwać jeszcze większą nadzieję płynącą ze zmartwychwstania. Królestwo Boga jest już w świecie i wśród ludzi, rozwija się aż osiągnie pełnię, a to, co w trakcie tego wzrostu musi zginąć – ciało – zostanie także w przyszłości przywrócone. Ostanie słowo należy do Boga, a słowo to wskazuje, że jest On panem każdego życia.

Uczestniczenie w tajemnicy zbawienia, którym jest Królestwo Boże, jest możliwe dla wyznawców wszystkich religii. Nie muszą oni poszukiwać związków z Kościołem. Wystarczy, jeśli wiernie będą wypełniać to, co wynika z ich tradycyjnej religijności. Ta religijność jest wynikiem działania wśród nich Ducha Bożego, który w określonych elementach – świętych księgach i znakach – potwierdza obecność w nich łaski Bożej, korzystnej dla wyznawców<sup>17</sup>. Wierność tym elementom łaski oraz ich praktykowanie są wystarczające do osiągnięcia zbawienia, czyli do wejścia w misterium Królestwa Bożego. Dupuis może więc sformułować swoją tezę, że wszyscy wyznawcy rozmaitych religii przyczyniają się do wzrostu i budowania Królestwa Bożego, a choć czynią to w różny i trudny do zdefiniowania sposób, to jednak rzeczywisty: „Chrześcijanie i inni wierzący budują wspólnie Królestwo Boże za każdym razem, gdy jednoczą się w obronie praw człowieka, za każdym razem, gdy pracują dla integralnego wyzwolenia

<sup>16</sup> IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae de perenni vi mandati missionalis „Redemptoris missio”* (RMs) 12-20, AAS 83 (1991), 260-268, JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, 525-534.

<sup>17</sup> Takie wyrażenia znajdziemy w: *Chrześcijaństwo i religie*, 274.

każdego człowieka, a zwłaszcza ubogich i uciśnionych. Poza tym budują Królestwo Boże, propagując wartości religijne i duchowe<sup>18</sup>.

Nie buduje się Kościoła, tylko Królestwo Boże, gdyż nie Kościół, tylko Królestwo Boże jest celem ostatecznym. Konieczność zmiany perspektyw eklezjocentrycznej na chrystocentryczną wydaje się oczywista, a jednocześnie jeszcze głębsza. Od chrystocentryzmu poprzez teocentryzm dochodzi się do regnocentryzmu.

Ocena poglądów Jacquesa Dupuis z punktu widzenia teologii rzymskokatolickiej została zamieszczona w nocie Kongregacji Nauki Wiary<sup>19</sup>. Nie zawiera ona jednak odniesień do pojęcia regnocentryzmu. Wydaje się, że rzeczywistość wyrażana w takim pojęciu nie jest poprawna i z kilku powodów nie może być włączona do teologii.

Po pierwsze, stosunek Chrystusa do Kościoła wydaje się być czymś wtórnym wobec odniesienia Chrystusa do ludzkości. Śmierć na krzyżu, a wcześniej samo głoszenie dobrej nowiny o zbawieniu są otwarte na każdego człowieka, a nie tylko na ucznia, który uznaje Chrystusa jako swego Pana. Przyjęcie Chrystusa jako *Kyrios* jest możliwe niezależnie od włączenia we wspólnotę Kościoła, wspólnotę apostołską.

Po drugie, Dupuis dość wybiórczo operuje tekstami *Lumen gentium*, dokonując analizy pojęcia Królestwa Bożego. Punkt 8. konstytucji stwierdza, że Chrystus ustanowił swój Kościół jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości w sposób widzialny. Przez niego nieustannie wylewa na wszystkich prawdę i łaskę. Kościół jest rzeczywistością widzialną i niewidzialną, ziemską i niebiańską, ludzką i boską w analogii do unii, jaka istnieje we wcielonym Słowie. Te elementy zmienne służą zbawieniu i z nim są związane – Chrystus dokonuje zbawienia przyjmawszy postać człowieka. Kościół – w dalekiej analogii do natury swego założyciela – również jako społeczny organizm służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa dla wzrostu ciała, czyli wspólnoty wiary, nadziei i miłości. Ta wspólnota jest jedynym Kościołem Chrystusa, który „trwa w Kościele katolickim, rządonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii” (*subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata*). *Lumen gentium* wyraźnie wskazuje na podmiot określenia *haec Ecclesia* – to jest Kościół Chrystusowy, Kościół cechujący się przymiotami jedności, świętości, powszechności i apostołskości i który jest wyznawany w *Credo*. Belgijski teolog pomija ten fakt, dając poczucie, że sobór mówi w tym miejscu wyłącznie o jakiejś ogólnej rzeczywistości Kościoła jako takiego<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Nota na temat książki Jacques'a Dupuis, «Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego», w: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_pl.html) [25.11.2013]. Zob. także Komentarz do 'Noty' Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques'a Dupuis, w: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010312\\_dupuis-2\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010312_dupuis-2_pl.html) [25.11.2013].

<sup>20</sup> Na temat związku między Kościołem, Królestwem Chrystusa i Królestwa Bożego wypowiada

Po trzecie, Dupuis zdaje się nie dostrzegać związku Kościoła i Królestwa Bożego. Zaakcentowanie rozbieżności w tym, co robił Jezus historii, a co stało się z Chrystusem wiary, doprowadza go do stwierdzenia, że Jezus głosi *basileia tou theou*, a nie zajmuje się formowaniem *ecclesia*. W konsekwencji sam Kościół nie jest znakiem uprzywilejowanym tego królestwa, lecz jednym z wielu możliwych sposobów doświadczania go. Jeden z wielu, choć szczególnie. Uprzywilejowanie i szczególność wydają się powszechnie oznaczać to samo, lecz istnieje między nimi pewna różnica. Uprzywilejowanie oznacza posiadanie wyjątkowego, jedyne w swoim rodzaju daru, łaski, przywileju, na którego mocy można wykonywać lub dawać określoną rzecz. Udzielanie dostępu do Królestwa Bożego byłoby darem dla Kościoła wyjątkowym i wykonywanym w sposób nieporównywalny z niczym innym. Kościół daje ten dostęp dość szczególnie, to znaczy inaczej niż czynią to inne wspólnoty kościelne czy religijne. Działanie Kościoła jest osobliwe, nieprzeciętne, niezwykle, wyjątkowe i specyficzne, ale nie jest ekskluzywne. Dupuis pisze: „Kościół powinien być pojmowany w sensie uprzywilejowanego miejsca Ducha, jako punkt, do którego dąży łaska otrzymana poza nim, a jej przeznaczeniem jest osiągnięcie w nim swego widzialnego wyrazu. Takie ukierunkowanie na Kościół istnieje w każdym miejscu, gdzie Duch działa i jest obecny. Ono nie zakłada jednak pośrednictwa powszechnego działającego już Kościoła na mocy przyczynowości skutecznej. [...] Konieczność Kościoła powinna być widziana, ostatecznie, w sensie jego funkcji jako znaku sakramentalnego obecności łaski Boga pośród ludzi. Łaska Boża działa tam, gdzie nie ma Kościoła, ale Kościół jest znakiem sakramentalnym powszechnej jego obecności w świecie”<sup>21</sup>.

Po czwarte, pojmowanie miejsce Kościoła w stosunku do tajemnicy Królestwa Bożego jako jednego z wielu sprowadza się do rozpatrywania darów Ducha wyłącznie w kategorii ilościowej, a nie jakościowej. Kościół posiadając pełnię nadprzyrodzonych darów, wyróżnia się tylko stopniem ich skondensowania. Te same istotowe dary istnieją poza Kościołem, w innych wspólnotach chrześcijańskich i innych religiach, dzięki czemu każda z takich wspólnot i religii może być miejscem udziału w zbawieniu. Nie ma konieczności do odkrywania ich zorientowania eklezjalnego, skoro wystarczy ich pochodzenie chrystologiczne i ukierunkowanie regnocentryczne. To samo ukierunkowanie istnieje również w darach ofiarowanych i obecnych w Kościele.

Po piąte, łatwość stawiania Kościoła w pewnej opozycji do Chrystusa opiera się na niejednoznacznym określeniu pośrednictwa Słowa Wcielonego. Zdaniem Dupuis’a pośrednictwo nie ma zawsze znaczenia absolutnego. Bycie pośredni-

---

się dość wyraźnie deklaracja *Dominus Iesus*. zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica „Dominus Iesus”* 18-19, AAS 92 (2000), 759-761, KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Poznań, 2000, 28-30.

<sup>21</sup> *Chrześcijaństwo i religie*, 287. Szerzej cały temat omówiony jest na s. 288-292.

kiem powszechnym nie oznacza bycia pośrednikiem absolutnym. Przymiot absolutności przysługuje tylko Bogu<sup>22</sup>. Stąd: „Powiedzieć, że Chrystus jest centrum Bożego planu wobec ludzkości, nie oznacza uznania Go jako celu i końca, w kierunku którego zmierza życie religijne ludzi i tradycje religijne ludzkości. Bóg (Ojciec) pozostaje celem i końcem; Jezus nie zajmuje nigdy Jego miejsca. Jeśli Jezus Chrystus jest w centrum tajemnicy, jest tam w tej mierze, w jakiej jest koniecznym Pośrednikiem, ustanowionym przez samego Boga jako droga, która prowadzi do Boga. Jezus Chrystus jest w centrum, ponieważ sam Bóg – a nie ludzie – tam Go umieścił. Wynika z tego, że w teologii chrześcijańskiej chrystocentryzm i teocentryzm nie wydają się być wzajemnie porównywalne jako różne perspektywy, wśród których trzeba wybierać; teologia chrześcijańska jest *teocentryczna o tyle, o ile jest chrystocentryczna i na odwrót*. Trudna do przewyższenia perspektywa chrystocentryczna i teocentryczna zarazem wydaje się pozostawać jedyną otwartą drogą”<sup>23</sup>.

Chrystologia Jacques’a Dupuis zdaje się niedostatecznie wyjaśniać tajemnicę Słowa Wcielonego. Rozróżnianie tego Słowa jako Boga od Jezusa, tak ontologicznie, jak i fenomenologicznie jest błędne i sprzeczne z wiarą Kościoła<sup>24</sup>. Stąd i cała teologia pluralizmu religijnego podjęta jako wyzwanie zmieniających się czasów jest bez wątpienia cenną próbą całościowego spojrzenia na problem współistnienia obok siebie grup wieloreligijnych. Cenna, choć nieudana, cenna, gdyż pierwsza. Nikt wcześniej nie próbował odkryć znaczenia, „jakie ma wielość tradycji religijnych w ramach Bożego zamysłu wobec ludzkości”<sup>25</sup>. Dlatego przykład belgijskiego teologa jest ważnym wkładem w odczytanie postulatów współczesnej eklezjologii, chrystologii oraz religiologii, ukazując, jak ważne jest przy takich przekrojowych tematach doprecyzowanie pojęć. Nie można jednak w imię postępu zatracać tego, co stanowi dziedzictwo. Benedykt XVI daje podsumowanie takim próbom, pisząc: „Tymczasem w szerokich kręgach, szczególnie w teologii katolickiej, zaczęła się pojawiać sekularystyczna wersja idei «królestwa», która tworzy nową wizję chrześcijaństwa, religii i historii w ogólności i swoście pojmowane orędzie Jezusa usiłuje pogodzić z tym radykalnym przeobrażeniem oraz uczynić przystępnym. Mówi się, że *przed Soborem panował eklezjocentryzm i Kościół uważano za cen-*

<sup>22</sup> Tamże, 227-228. O pośrednictwie traktuje cały 7. rozdział.

<sup>23</sup> *Wprowadzenie*, 205.

<sup>24</sup> Sprzeczności w sformułowaniach Dupuis’a zauważa K. Kałuża (*Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź – Kraków 2007, 304-305; 308-309), który podkreśla trudności w precyzowaniu znaczenia używanych pojęć i określeń. Podobne zamieszanie można zauważyć w pojmowaniu misji Słowa i Ducha. Zob. *Back to a Way Forward: Jacques Dupuis Trinitarian Christology and the Invisible Missions of the Word and Spirit*, *Pacifica* 19/2006, 125-143.

<sup>25</sup> *Nota*, w: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_pl.html) [25.11.2013].



trum chrześcijaństwa. Potem dokonało się przejście do chrystocentryzmu i uczono, że Chrystus stanowi centrum wszystkiego. Jednak – mówi się – ludzi dzieli nie tylko Kościół, także Chrystus jest uznawany wyłącznie przez chrześcijan. Wobec tego od chrystocentryzmu wzniesiono się na poziom teocentryzmu i w ten sposób przybliżyliśmy się do wspólnoty religii. Jednak i wtedy nie osiągnięto celu, bo przecież także w Bogu można upatrywać znak podziału między religiami i ludźmi. Dlatego należy uczynić krok w kierunku regnocentryzmu, w którym centrum stanowi *regnum* – królestwo. To wreszcie – mówi się – stanowi centrum orędzia Jezusa, to także jest właściwa droga, na której można połączyć pozytywne siły ludzkości w budowaniu przyszłości świata. «Królestwo» to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi. «Królestwo» to musi być ukazywane jako cel historii. I na tym polega zadanie wszystkich religii: razem budować «królestwo». Mogłyby nawet nadal zachowywać swoje tradycje, każda troszczyłaby się o własną tożsamość, musiałyby jednak, z tą odrębną tożsamością, współpracować w realizowaniu jedyne go świata, w którym istotne są pokój, sprawiedliwość i poszanowanie stworzenia.

Brzmi to pięknie: na tej drodze wydaje się możliwa powszechna asymilacja orędzia Jezusa, bez konieczności prowadzenia misji wśród wyznawców innych religii; wydaje się też, że jego słowa nabrały wreszcie treści mającej praktyczne znaczenie, realizacja «królestwa» stała się wspólnym zadaniem i wszystkim stała się bliska. Jednak jeżeli popatrzymy głębiej, zrodzą się wątpliwości: kto właściwie powie nam, czym jest sprawiedliwość? Co w konkretnej sytuacji przyczynia się do zapanowania sprawiedliwości? Jak należy zaprowadzać pokój? Przy bliższym przyjrzeniu się wszystko okazuje się utopijną gadaniną pozbawioną realnych treści – chyba że *milcząco przyjmie się treści tych pojęć, uważane za obowiązujące* w doktrynie jakiejś partii. Przede wszystkim jednak widać rzecz następującą: znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka. Poszanowanie «tradycji» religijnych jest tylko pozorne. W rzeczywistości są one sprowadzane do roli licznych zwyczajów, które należy ludziom pozostawić, mimo iż pozbawione są już właściwie jakiegokolwiek znaczenia. Wiara i religie zostają podporządkowane celom politycznym. Liczy się tylko urządzenie świata. Religia ma znaczenie w tej mierze jedynie, w jakiej może być pomocna do zrealizowania tego celu. Niepokojące są analogie tej pochrześcijańskiej wizji wiary i religii do trzeciej pokusy Jezusa<sup>26</sup>.

Regnocentrym pozostaje postulatem nie do zaakceptowania przez teologię katolicką.

<sup>26</sup> J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymocha, Kraków 2007, 57-57. Podobne myśli wyraził kard. Ratzinger w czasie obrad synodu w 2001 r. W jednym z wystąpień mówił wówczas: „Głównym problemem współczesności jest umniejszenie znaczenia historycznego osoby Jezusa Chrystusa. Jezus zubożony nie może być jedynym Zbawicielem i Pośrednikiem, Bogiem z nami. Gdy zastąpi się Go ideą odwołującą się do tak zwanych «wartości królestwa», staje się pustą nadzieją. Musimy powrócić zdecydowani do Jezusa Ewangelii, ponieważ tylko On jest również prawdziwym Jezusem historii”. „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 1 (239) 2002, 25.

Church in the Service of the Kingdom God.  
Postulate of Regnocentrism by Jacques Dupuis  
Summary

The coexistence of numerous religions one by one arouses a question on their religious experience interpreted from the viewpoint of biblical revelation. The Holy Bible clearly states that God came to love all the people and sent His only Son to free them from the sin. This way Jesus as a messenger becomes a mediator between people and God. Catholic theology understood this mediation as the only one and continued by the Roman Catholic Church. All grace given by God to people were coming through Christ to the Church and then to the whole mankind. Non Christian religions may have served salvation to the extent that elements of grace they included were directed to the Church, the sacrament of complete salvation. Belgian Jesuit, Jaques Dupuis, disputed this understanding of mediation, first by differentiating terms the Church and the Kingdom of God, and then by depriving universality of the attribute of absoluteness. The proper perception of Jesus' life and deeds reveals that He Himself never referred to the Church, the community of His disciples, as a continuator and aim of His teaching. Jesus was saying about the Kingdom of God and not about the Church. This latter, established after Christ's resurrection, was to give up the teaching on God's reigns for preaching the mystery of crucified and resurrected Kyrios. Dupuis separates the figure of history Jesus and faith Christ to consequently depict Jesus' address on regnum Dei as a fundamental one. The Church and religions face this Kingdom, i.e. God Himself, and find their ultimate aim there. Regnocentrism would appear as an urging demand of change in theology itself and a new prospect of religious pluralism theology. The present manuscript points out several improper elements of this demand.

**Słowa kluczowe:** Królestwo Boże, regnocentryzm, Jezus, religie, Kościół  
**Keywords:** the Kingdom of God, regnocentrism, Jesus, the Church

