

MICHAŁ RYCHERT

SPOŁECZNO-HISTORYCZNY WYMIAR KRÓLESTWA BOŻEGO
W TEOLOGII GERHARDA LOHFINKA

Odnowa eschatologiczna przełomu XIX i XX w. przywróciła pojęcie „królestwa Bożego” teologii współczesnej w nowym wymiarze, nie tylko, aby wyrazić dobre samopoczucie Kościoła utożsamiającego się z królestwem Bożym, jak to miało miejsce do Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim aby lepiej odczytać i zrozumieć orędzie Jezusa. Mimo że królestwo Boże, na co dzień kojarzy się z ornamentem homiletycznym, który ma za zadanie odesłać w nieznaną przyszłość najgłębsze pragnienia człowieka, to jednak należy pamiętać, że orędzie o królestwie Bożym stanowi centralny temat przepowiadania Jezusa Chrystusa, a dla wielu egzegetów stanowi podstawowe kryterium hermeneutyczne i klucz do odczytania Nowego Testamentu. R. Schnackenburg powie, że nie istnieje w przepowiadaniu Jezusa, żadne kazanie czy przypowieść, napomnienie czy reguła życia, która nie byłaby podporządkowana jednemu celowi. „Wszystko jest w relacji do orędzia o *Basilei* i w odniesieniu do tajemnicy Jego [Jezusa] osoby”¹. Problematyka królestwa Bożego widziana jako przewodnia idea orędzia ewangelicznego znajduje się również w centrum zainteresowań Gerharda Lohfinka.

W tym roku na rynku polskim ukazało się jedno z najważniejszych dzieł podsumowujące refleksje eklezjologiczną G. Lohfinka *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, a za nim dwa następne, które wydawnictwo *W drodze* ofiarowało polskiemu czytelnikowi: *Czy Jezus głosił utopię?* oraz *Ostatni dzień Jezusa*. W ten sposób egzegeta niemiecki, egzegeta Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Tübingen,

¹ R. Schnackenburg, *Signoria e regno di Dio – uno studio di teologia biblica*, Bologne 1990, s. 76, zob. także: H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1986, s. 32; H. Küng, *Quale è il messaggio cristiano?*, w: *L'avvenire della Chiesa. Bruxelles 1970. Il libro del congresso*, Brescia 1970, s. 116.

obecnie związany ze wspólnotą integracyjną w Monachium², znany z licznych przekładów swoich dzieł w całej Europie, w Polsce dotychczas znany tylko wąskiej elicie teologów³, staje się dostępny szerokiej rzeszy pragnących przybliżyć sobie treść orędzia ewangelicznego.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie idei królestwa Bożego i Kościoła w myśli teologicznej G. Lohfinka. Ograniczone ramy tej prezentacji nie pozwalają na wyczerpujące przedstawienie tematu. Skoncentrujemy się zatem na trzech aspektach idei królestwa Bożego w ujęciu niemieckiego egzegety. 1. Umieszczenie teologii królestwa Bożego na tle innych modeli eschatologicznych⁴.

² W 1987 r. G. Lohfink rezygnuje z kariery uniwersyteckiej, by swoje życie i posługę kapłańską związać ze wspólnotą (gminą) Katholische Integrierte Gemeinde (Katolicka Gmina Zintegrowana) działającą od lat w Monachium.

³ G. Lohfink jest cytowany między innymi przez: (wykaz alfabetyczny) J. Flis, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999, (cyt. s. 212); B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, (cyt. s. 147); K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, (cyt. s. 272); M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, (cyt. s. 122); J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, (cyt. s. 230, 264); H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, (cyt. s. 21, 22, 24); tenże, *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 44 (1997) 1, s. 139–146; J. Łach, „Konstytucja” Królestwa Bożego (Mt 5–7; Łk 6,20–49), w: *Ksiądz Rektor Jan Łach Kapłan i Bibliista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 65–435, (cyt.: s. 88, 93, 102, 353, 354); M. Machinek, *Kazanie na górze. Profetyczna prowokacja czy program życiowy?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2 (1998), s. 87–101, (cyt. s. 88, 100.); J. Neumann, *Idea zbawcza Królestwa Bożego*, Warszawa 2000, (cyt. s. 39, 40); A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego*, Wrocław 1995, (cyt. s. 139); A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, t. 1, cz.1, Częstochowa 2005r (bibliografia); H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, (cyt. s. 27, 28, 32); tenże, *Świadek i sens*, Płock 2005, (cyt. s. 408); M. Skierkowski, „A swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11), Warszawa 2006. (bibliografia); *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, (cyt. s. 32, 34, 35, 63, 79).

⁴ A. Zuberbier wymienia następujące modele eschatologiczne: eschatologia konsekwentna (J. Weiss, A. Schweitzer), zrealizowana (Ch.H. Dodd), eschatologia „już i jeszcze nie”, (O. Cullmann, H. Küng, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Por. tenże, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461. W. Kasper, przyjmując kryterium personalistyczne, wymienia następujące modele eschatologiczne: apokaliptyczny (J. Weiss, A. Schweitzer), teologiczny (K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, U.H. Von Balthasar), profetyczny (G. Greshake, J. Moltmann). Eschatologia profetyczna, w odróżnieniu od eschatologii apokaliptycznej uwzględnia działanie Boże i ludzką wolność. O ile w apokaliptyka zna tylko jeden podmiot historii – Boga – to w ujęciu prorockim historia tworzy się we współdziałaniu Bożej i ludzkiej wolności. Te dwie wolności nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie i nie można ich traktować jednakowo. Boża wolność jest uprzednia i wszystko przewyższająca, to jednak ludzka wolność nie pozostaje bez znaczenia na kształt i przebieg historii zbawienia. Boża wolność i Boże działanie nie ogranicza i nie tłumi, ale uwalnia i inspirowanie człowieka. Człowiek w swojej wolności jest podatny również na zło. Historia jest więc całkowicie otwarta. Bóg oddaje sprawę nadejścia swojego panowania w ręce człowieka. Tylko tam, gdzie w wierzy zostaje przyjęte i potwierdzone panowanie Boga, tam Jego królestwo wchodzi do historii. Tym samym historia jest traktowana poważnie, ujawnia się w niej dramaturgia wolności i wyborów ludzkich. Jeżeli historia

2. Wskazanie na kontekst religijno-kulturowy. 3. Omówienie aspektu społecznego, który stanowi serce idei królestwa Bożego w teologii G. Lohfinka. 4. Wnioski. Omówienie tych podstawowych kwestii pozwoli nam również na wskazanie kryteriów egzegetycznych, które stanowią klucz ułatwiający czytanie dzieł niemieckiego egzegety.

1. Jezus przepowiadał bezpośrednią bliskość panowania Bożego, w tym sensie, że panowanie to objawi się już teraz i zaistnieje definitywnie już w pokoleniu swoich słuchaczy. „To, że królestwo Boże ujawnia się teraz w historii jako zwycięskie, stanowi właśnie ową radosną nowinę”⁵. Dla Lohfinka jest jasne, że z Jezusem wchodzi w historię w sposób ostateczny, nieodwołalny i całkowity królestwo Boże. W odróżnieniu od eschatologii zrealizowanej panowanie Boga nie kończy się wraz ze śmiercią Jezusa, ale wręcz przeciwnie Jego Pascha jest koniecznym wydarzeniem umożliwiającym jego zaistnienie⁶. Miejscem jego realizacji ma być Kościół. Nie oznacza to jednak tryumfalnego utożsamienia królestwa Bożego z Kościołem, właściwego dla eklezjologii przedsoborowej. Napięcie eschatologiczne między „już”, historycznie obecnym królestwem Bożym realizującym się we wspólnocie Kościoła, a „jeszcze nie”, otrzymaną pełnią zbawienia, jest obecne w teologii Lohfinka w całej rozciągłości. W odróżnieniu jednak od dominujących tendencji w teologii napięcie eschatologiczne nie wyraża się u Lohfinka pomiędzy dwoma eonami, teraźniejszym, który jest czasem wzrastania a przyszłym identyfikowanym z pełnią królestwa Bożego. Nie dokonuje też dywagacji na temat struktury czasu⁷. Znakiem napięcia eschatologicznego w ewangelii jest relacja pomiędzy wspólnotą uczniów, która „już” poszła za Jezusem a resztą ludu, która „jeszcze nie” podjęła decyzji na apel Jezusa. To napięcie escha-

jest rozumiana jako współdziałanie Boga i człowieka, to nadejście „eschatonu” nie może nastąpić według z góry przewidzianego planu, w sposób deterministyczny, zgodnie z odwiecznymi planami Boga. Wieczność rozstrzyga się w historii. Tenże, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 147–153; R.E. Rogowski, wymienia eschatologię paradoksalną między „już” a „jeszcze nie” (K. Rahner, H. Küng, O. Cullmann, E. Schillebeeckx, J.B. Metz i w pewnym stopniu W. Panenberg), oraz profetyczną (G. Greshake, E. Jüngel oraz W. Kasper). Por. tenże, *Tendencje współczesnej eschatologii*, s. 27, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1982) 438 s. 16–32.

⁵ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2006, s. 200.

⁶ Tamże, s. 306. Na definitywne wejście królestwa Bożego wraz z przyjściem Jezusa i Kościoła jako miejsce jego realizacji wskazuje również H. Langkammer, „*Przyjdź królestwo Twoje!*”, s. 80, „Roczniki Teologiczne”, 39 (1991–1992), 1, s. 75–83.

⁷ O. Cullmann wymienia w ramach swojej eschatologii antycypowanej czas od stworzenia do przyjścia Jezusa, czas Jezusa, który jest centrum historii oraz czas Kościoła – „międzyczas” liczony od śmierci Chrystusa do paruzji, zawierający w sobie przyszłość – królestwo Boże. Por. tenże, *Zarys historii Nowego Testamentu*, Warszawa 1968, s. 13–134. E. Schillebeeckx wyróżnia w strukturze czasu zbawienia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, która w Chrystusie jest wewnętrznym wymiarem teraźniejszości. Por. tenże, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, s. 39, „Concilium”, 1–5 (1969), s. 31–41; A. Jankowski mówi, że realizacja tego ostatecznego etapu historii zbawienia dokonuje się w dwóch aktach. Najpierw objawia się królestwo Chrystusowe, realizujące się w sensie szerszym w Kościele. Drugi akt ma charakter ściśle eschatologiczny, jest to królestwo Chrystusa przekazane Ojcu. Por. tenże, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992, s. 66.

tologiczne towarzyszy nieustannie Kościołowi ze względu na wolność człowieka, grzech i słabość całej społeczności. Znakiem tego napięcia pozostaje również Izrael, który nie przyjął Jezusa jako Mesjasza.

Dotychczasowa refleksja egzegetyczno-teologiczna nad królestwem Bożym sprowadzała się początkowo do skrajnych pozycji eschatologii konsekwentnej⁸ a zrealizowanej⁹. W następstwie wypracowano eschatologię napięcia, jakie zostało wydobyte w przepowiadaniu Jezusa między „już” obecnym królestwem a „jeszcze nie” pełną jego manifestacją¹⁰. W odróżnieniu od innych egzegetów problem napięcia eschatologicznego nie tylko, że nie stoi w centrum egzegetycznych zawłości ani nie jest nicią przewodnią jego dzieł, nie rozstrzyga się również na płaszczyźnie egzegezy odpowiednio pogrupowanych tekstów biblijnych ilustrujących każdą z opcji, ale na płaszczyźnie historio-zbawczej. Zagadnienie ostatecznego czasu przyjścia królestwa Bożego G. Lohfink sprowadza do stwierdzenia, według którego, jeżeli królestwo Boże „jeszcze nie” jest w pełni obecne, to jest to wyłącznie skutek odrzucenia ze strony człowieka. Ze strony Boga można mówić tylko o „już” zrealizowanym królestwie¹¹. Tym samym mamy jasno określoną pozycję dotyczącą napięcia eschatologicznego między „już”, które jest czasem Boga ofiarującego swoją propozycję zbawienia a „jeszcze nie”, które nie znajduje określenia w kategoriach czasu, ale wolności i nieposłuszeństwa Bogu. Kryterium eschatologicznym jest więc wolność człowieka, wyrażająca się w decyzji na apel Jezusa. Choć element decyzji egzystencjalnej odgrywa w teologii królestwa Bożego G. Lohfinka ważną rolę, to jednak w przeciwieństwie do Bultmanna¹² nie sprowadza się do niej. Decyzja, wobec której stoi człowiek i od której zależy „już” obecność królestwa Bożego nie ma się dokonać wobec tego, co Bultmann

⁸ A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967.

⁹ Ch.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, (tłum. *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981).

¹⁰ Chodzi o przedstawicieli eschatologii napięcia, którzy interpretują królestwo Boże jako już obecne i wciąż oczekiwane, kładąc akcent na ostateczną realizację królestwa Bożego w czasowo nie określonej przyszłości związanej z paruzją i końcem świata: O. Culmann, *Heils als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1967²; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1990; H. Merklein, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia 1994; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 282–284. To stanowisko określane jest jako katolicki punkt spojrzenia na eschatologię. Sobór Watykański II zrezygnował z utożsamiania królestwa Bożego z Kościołem i wprowadził element napięcia eschatologicznego. Królestwo, którego oczekujemy, obecne jest w tajemnicy, jego zaś pełnia zostanie objawiona wraz z przyjściem Pana (por. KDK 39).

¹¹ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 216.

¹² Przepowiadanie Jezusa dokonywane w sposób mityczny winno być interpretowane w sposób egzystencjalny. Jezus poprzez swoje przepowiadanie chce zobrazować prawdę o tym, że człowiek został postawiony wobec ostatecznej decyzji, aby opowiedzieć się po stronie Boga. R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, s. 19.

nazwał mitem¹³, ale wobec precyzyjnie określonego projektu zbawczego, którym jest królestwo Boże. G. Lohfink koncentruje się zasadniczo na „już” królestwa Bożego, stąd chcąc umieścić go na mapie dotychczas nakreślonych modeli eschatologii i teologii królestwa należy stwierdzić, że jest to eschatologia terażniejsza¹⁴. Tym samym eschatologia G. Lohfinka wpisuje się w nurt eschatologii profetycznej¹⁵. W odróżnieniu od eschatologii apokaliptycznej znajduje ona miejsce na współdziałaniu człowieka w realizacji królestwa Bożego. Tam bowiem, gdzie przez wiarę zostanie przyjęta i potwierdzona władza Boga, tam następuje objawienie Jego panowania¹⁶. Tybińczyk odrzuca wszystkie eschatologie, które przyjęcie królestwa Bożego rozciągają w czasie, dzielą na etapy, pozbawiają miejsca realizacji, a człowieka współdziałaniu w jego realizacji lub odsyłają w eschatologiczną bliżej nieznaną przyszłość¹⁷ lub transcendencję głosząc eschatologię napięcia¹⁸. (2) U podstaw wizji teologicznej królestwa Bożego G. Lohfinka jest konfrontacja ze współczesnymi postawami i teoriami, które prowadzą do odsunięcia orędzia Jezusa, o wypełnieniu się proroctw Starego Testamentu poza kontekst historii i własnego życia. Są to „teorie porzucenia”¹⁹, które wpływają na selektywny sposób pojmowania orędzia biblijnego o królestwie Bożym a ostatecznie przekształcają je, odsuwają w przyszłość lub łagodzą jego radykalizm. Każda z nich odsyła orędzie Jezusa z przestrzeni mu właściwej w jakiś inny, wymiar ponadczasowy, wewnętrzny, subiektywny lub indywidualny. Możemy za Norbertem Lohfinkiem wyróżnić trzy teorie porzucenia²⁰.

¹³ Kiedy więc synoptycy mówią o bliskiej transformacji świata, wówczas posługują się wyobrażeniami mitologicznymi, które „nie mają znaczenia w ich reprezentacjach obiektywnych, stąd muszą być interpretowane w sensie egzystencjalnym zob. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 2005⁷, s. 24.

¹⁴ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 214, zob. tenże, *Gesù e la Chiesa*, s. 78, w: *Corso di teologia fondamentale*, red. W. Kern, H.J. Pottmayer, M. Seckler, t. 3, Trattato sulla Chiesa, Brescia 1990.

¹⁵ R.E. Rogowski, art.cyt., s. 27–28.

¹⁶ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 150.

¹⁷ Faktycznie, podkreśla się, że określenie „eschatyczny” nie oznacza tego, co przyszłe, nie należy do kategorii czasu i nie należy go odczytywać w sensie chronologicznym. W swojej istocie oznacza to, co Boskie, definitywne, ostateczne a nie ostatnie i przyszłe. Por. A. Zuberbier, art.cyt. s. 459. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że właśnie aspekt czasu staje się, zwłaszcza w eschatologii napięcia, dominujący. Zob. R. Schanackenburg, *Presente e futuro. Aspetti attuali della teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1972, s. 11–25. Na tych stronach R. Schnackenburg omawia co należy z eschatologicznego orędzia Jezusa do terażniejszości, a co odnosi się do przyszłości.

¹⁸ G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift”, 168 (1988) 1, s. 1–15.

¹⁹ N. Lohfink, *Sogni sulla Chiesa*, Torino 1986, s. 17–27. O współpracy między braćmi Norbertem Lohfinkiem prof. egzegezy Starego Testamentu również w Tübingen i Gerhardem prof. egzegezy Nowego Testamentu mówią oni sami. Idee – proroctwa starotestamentalne interpretowane przez Norberta znajdują swoje rozwinięcie w dziełach Gerharda na polu egzegezy Nowego Testamentu. Zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 15.

²⁰ N. Lohfink, *Sogni sulla Chiesa*, Torino 1986, s. 19–27.

Pierwsza z nich to teoria odsuwająca wypełnienie się czasu zbawienia w zaświaty wskazuje, że wszystko wypełni się na końcu świata lub po naszej śmierci. Ironizując, „pokój mesjański” nie jest możliwy do realizacji w tej historii, ale jest „wiecznym pokojem”, który może zostać osiągnięty tylko w przyszłym świecie. Tym samym Lohfink unika chronologicznej interpretacji napięcia eschatologicznego między królestwem „już” obecnym a „jeszcze nie” zrealizowanym. Konsekwencją tak rozumianej eschatologii jest bowiem pozbawienie Jezusa mesjańskiej wyjątkowości. „Kto dokonuje selekcji w Jezusowej eschatologii teraźniejszości, temu grozi niebezpieczeństwo pomniejszenia tajemnicy osoby Jezusa”²¹. W konsekwencji Jezus nie odróżniałby się, przynajmniej w określeniu czasu eschatologicznego, od proroków Starego Testamentu, którzy przed nim w Izraelu zapowiedzieli przyście królestwa Bożego i wypełnienie się obietnic mesjańskich²².

Teorią, porzucenia, która bardzo wcześnie zagrażała właściwemu pojmowaniu ewangelii była gnoza, która we wszystkich epokach przyjmuje nową formę, a jej istotą jest odesłanie prawdy Bożej do wnętrza człowieka jako jedynej przestrzeni, w której ma się dokonywać zbawienie poprzez oświecenie i wiedzę²³. Orędzie biblijne zostaje tym samym pozbawione wymiaru społecznego i przeniesione na płaszczyznę wnętrza, pokój mesjański będzie tu pojmowany jako wewnętrzny stan ducha.

Wreszcie prywatyzacja religijności lub religijność prywatno-mieszczańska, jest przejawem „porzucenia” i jako taka przeszkodą we właściwym rozumieniu orędzia o królestwie. Jest to z jednej strony odmiana religijności wnętrza a z drugiej strony przeniesieniem doktryny protestanckiej o dwóch królestwach na pole religijności indywidualnej. Teoria ta mówi, że obietnice prorockie nie odnoszą się do całej rzeczywistości ludzkiej i społecznej, ale jedynie do poszczególnych religijnych ludzi. Przestrzenią realizacji życia religijnego jest życie prywatne. Inne sektory życia, jak ekonomia, polityka relacje społeczne należą do „drugiego królestwa”, które rządzi się swoimi prawami. Wspólnym mianownikiem tych teorii jest indywidualizm i spirytualizm, który G. Lohfink poddaje totalnej krytyce zwłaszcza w osobie A. von Harnacka²⁴, wywarł on, bowiem duży wpływ na religijność współczesną szczególnie protestancką, ale nie tylko. Chociaż indywidualizm we współczesnej eklezjologii tak protestanckiej jak i katolickiej nie znajdu-

²¹ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 214.

²² Tamże, s. 209. Określenie „blisko jest królestwo Boże” wskazuje z pewnością na „jeszcze nie”, które jednak nie można przypisać Bogu, ale odpowiedzi Izraela na apel Jezusa.

²³ W gnozie wiedza, nie tylko jest instrumentem zbawienia, ale sama stanowi tę właśnie formę, w której zostaje osiągnięty cel zbawienia. Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994, s. 51.

²⁴ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 11–16. Adolf von Harnack (1875–1930). W jego wizji królestwo Boże, to moc boża, działająca w sercach ludzi, na płaszczyźnie indywidualnej. Wyraża się ono w wewnętrznej jedności duszy człowieka z Bogiem, i realizuje się poprzez miłość. Królestwo to przyjdzie, na tyle na ile stanie się udziałem poszczególnych ludzi. Zob. A. Von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1992, s. 98–101.

je dziś uznania, to jednak jest wciąż obecny i oddziałuje nieustannie na świadomość i postawy wierzących. Prywatyzacja religijności redukuje miejsce i czas oddziaływania i realizacji królestwa Bożego do zacisza domowego. Człowiekowi jest nie w smak, że Bóg pragnie, w jego życiu, stać się kimś tak konkretnym. Rozumie, że wraz z wejściem Boga w historię wiele musi ulec zmianie stąd ciągle powraca argument, że nie w tym czasie i nie w tym miejscu i nie tak konkretnie²⁵.

(3) Kluczem hermeneutycznym do zrozumienia królestwa Bożego w teologii G. Lohfinka jest eschatologia, terażniejsza realizująca się w wymiarze społecznym. Królestwo Boże zakłada w sposób oczywisty wspólnotę, lud, nad którym Bóg objawi swoje panowanie²⁶. Przekonanie to dzieli z J. Jeremiasem i R. Schnackenburgiem²⁷, choć znajduje dla niego inne właściwe sobie rozwinięcie. Lohfink nie tylko wskazuje na wspólnotę jako konieczną formę objawienia się królestwa Bożego, ale ponad to z wymiaru wspólnotowego, socjologiczno-historycznego czyni kryterium hermeneutyczne w świetle, którego odczytuje orędzie o królestwie Bożym.

W bardziej przejrzysty sposób podstawowe założenia hermeneutyczne uwiadaczniają się w egzegezie przypowieści o wroście, poprzez które wielu egzegetów upodobało sobie nakreślenie głównych rysów królestwa Bożego w nauczaniu Jezusa²⁸. W przypowieści o ziarnku gorzycy (Mk 4, 30–32) zwraca uwagę nieproporcjonalność użytych środków do końcowego efektu, jakim jest krzew, w którym może się gnieździć wiele ptaków. Jednakże dla właściwego zrozumienia przypowieści Lohfink zaleca, aby królestwa Bożego nie porównywać tylko do samego ziarna, ale do całego procesu, w którym z małego ziarna rodzi się duży krzew. Królestwo jest rzeczywistością dynamiczną a nie statyczną, należy więc mówić o sposobie jego realizacji²⁹. Nieco inną wymowę Lohfink przypisuje przypowieści o zaczynie (Łk 13, 20n). W niej też uderza dysproporcja pomiędzy niewielką ilością zaczynu a wielką ilością zakwaszonego ciasta. Jednakże myślą przewodnią jest przede wszystkim siła transformacji, jaką posiada zaczyn, zmieniając ciasto i nadając mu właściwy smak. Królestwo Boże na początku niepozorne w środkach, osta-

²⁵ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 211.

²⁶ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 45.

²⁷ J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1976, s. 266; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1990, s. 218. H. Langkammer, art.cyt., s. 77–78. Pomimo że, autorzy ci wskazują na relację królestwa Bożego do społeczności ludu, jako miejsca realizacji królestwa, to jednak relacja ta nie znajduje żadnego rozwinięcia, co więcej realizację etyki królestwa Bożego, zwłaszcza w jego najradykałniejszej formie tzw. „rad ewangelicznych”, R. Schnackenburg pozostawia indywidualnym osobom, które otrzymały specjalne powołanie. Por. R. Schanackenburg, *L'essenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, s. 129–130.

²⁸ Ch.H. Dodd, *Le parabole del regno*, Brescia 1976², s. 166–167; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973³ s. 177; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, s. 163; Są to przypowieści o siewcy (Mt, 13, 1–9), o chwaście (Mt 13, 24–30), o ziarnku gorzycy (Mt 13, 31–32), o zaczynie (Mt 13 33), o sieci (Mt 13, 47–50), których paralele znajdziemy u pozostałych synoptyków.

²⁹ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 73.56.

tecnie jest powołane, aby przekształcić cały świat³⁰. Kryterium socjologiczne uwidacznia się w egzegezie przypowieści o siewcy. W odróżnieniu od poprzednich przypowieści dynamika przypowieści jest zdominowana stratami, jakie ponosi Bóg siejąc słowo. Tylko część ziarna przyniesie obfity plon. Przypowieść w swoim ogólnym kształcie mówi o tym, jak Bóg buduje swoje królestwo, opisuje w sposób symboliczny, jakie napotyka trudności. Istotne jest, że przypowieść wskazuje na bardzo określony rezultat. W tej przypowieści królestwo Boże nie zamyka się ani w obrazie słowa, które jak ziarno zostało rozsiane ani w obrazie obfitego zbioru. Takie porównanie dawałoby możliwość interpretacji zbyt spirytualistycznej, według której zapoczątkowane królestwo jest słowem, które ma przynieść duchowy owoc a dopiero na koniec świata miejsce słowa zajęłoby królestwo w całej swojej rzeczywistości. W wyjaśnieniu do przypowieści w ewangelii Marka (4, 13–20) ziarno porównane jest do ludzi, którzy zostają posiani. Właściwe znaczenie przypowieści wymaga zachowania tych dwóch znaczeń ziarnem jest słowo i ludzie. W tej perspektywie znaczenie przypowieści osiąga swój rys socjologiczny. Ziarno ewangelii jest rozsiane jako nowe słowo stwórcze, które ma przynieść plon w postaci eschatologicznego ludu Bożego – Izraela, który wzrasta na przekór przeciwnościom³¹. Jeżeli ziarnem są ludzie, powołani do utworzenia eschatologicznej wspólnoty ludu Bożego, to wspomniane przeszkody i powolny czas wzrostu wskazują na inny jeszcze aspekt królestwa Bożego a mianowicie na wolność człowieka wobec Boga i jego apelu. Nie da się zrozumieć dynamiki królestwa Bożego nie biorąc pod uwagę kryterium wolności człowieka wpisanej w ekonomię zbawienia. Tym samym staje się oczywiste, że wspólny dla przypowieści o wzroście temat rozwoju od nikłego początku do efektywnego końca nie wyraża naiwnej wiary w postęp, ale jest wyrazem różnorodności postaw i wolności człowieka, która jest wpisana w ekonomię królestwa Bożego. Zbawczy plan zbawienia realizuje się poprzez ludzi i ich wolność w takim stopniu, w jakim zostaną pociągnięci i zafascynowani poprzez przyciągającą, jak drogocenna perła siłę królestwa Bożego i w takiej mierze, w jakiej w swojej pełnej wolności, uznając piękno propozycji Boga odpowiedzą na Jego wolę³². Propozycja Boga złożona przez Jezusa, stała się widoczna i osiągalna jak drogocenna perła, którą można nie tylko odnaleźć i podziwiać, ale również dotknąć i pozyskać.

Wymiar społeczny królestwa Bożego realizuje się stopniowo, jak to ukazuje przypowieść o siewcy. Pierwszym elementem mającym dać początek panowaniu Boga jest głoszenie dobrej Nowiny o królestwie, które Jezus kieruje wyłącznie do Izraela³³. W ten właśnie sposób staje się czytelna Jego misja, którą było eschato-

³⁰ Tamże, s. 75.

³¹ Tamże, s. 78.

³² Tamże, s. 81–82, szerzej ten temat omawia w punkcie zatytułowanym: „Bóg ryzykuje historię grzechu”, w którym poddaje szczegółowej analizie zagadnienie wolności człowieka w historii zbawienia, tamże, s. 34–43.

³³ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 32.

logiczne zgromadzenie ludu Bożego³⁴. Cel ten był realizowany poprzez odnowienie, które dokonało się na skutek oddzielenia i sądu, wewnątrz samego Izraela. Kryterium odnowy jest przyjęcie Dobrej Nowiny o bliskości królestwa Bożego³⁵. Łukasz ideę tę wyraża w opisie Izraela zgromadzonego w Jerozolimie w dzień Pięćdziesiątnicy, która zgromadziła „pobożnych Żydów ze wszystkich narodów pod słońcem” (Łk 2, 5). Celem tego opisu jest ukazanie, że cały Izrael został, skonfrontowany z przepowiadaniem apostołskim³⁶.

Jeżeli Kościół pierwotny mówi częściej o obecności Ducha Świętego niż o królestwie Bożym oznacza to, że nastąpiła zmiana w terminologii pod wpływem doświadczeń po-paschalnych³⁷. Fundamentalna linia orędzia Jezusa nie uległa zmianie i trwa nadal – zbawienie eschatologiczne jest już zainicjowane, królestwo Boże posiada swoją manifestację w Kościele.

W tę logikę eschatologicznego zgromadzenia ludu Bożego wpisuje się powołanie Dwunastu, jako symbolicznego znaku odnowionego Izraela³⁸, cudowne uzdrowienia chorych, które mają ich przywrócić do społeczności, ponieważ czas mesjański jest zgromadzeniem całego Izraela³⁹, a także modlitwa „Ojcze nasz”, w której uczniowie nie tylko mają prosić o przyście królestwa, ale również, aby Bóg uświęcił swoje imię⁴⁰. Lohfink koncentruje się właśnie na tej prośbie modlitwy „święć się imię Twoje”, ponieważ jej realizacja nie tylko, że jest wypełnieniem prorocत्व mesjańskich (zob. Ez 36, 22–24), ale również wskazuje na funkcję Izraela końca czasów, to właśnie odnowiony lud Boży jest chwałą Boga, która gromadzi wszystkie ludy wokół Syjonu (zob. Iz 2, 1–3). Jest to więc prośba realizująca się w ścisłej łączności z prośbą o przyście królestwa. Odnowiony eschatologiczny Izrael – Kościół ma spełnić wobec świata posługę misyjną przyciągając do siebie pogan, nie poprzez wysiłek misyjny, ale świadectwo nowego życia, które ma być światłem dla świata widzialnym znakiem działania i świętości Boga, znakiem, że już przyszło Jego królestwo⁴¹. W ten sposób również poganie zostają włączeni w eschatologiczny lud Boży, co było szczególnym znakiem mesjańskim

³⁴ G. Lohfink, *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Casale Monferrato, 1993, tenże, *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere*, s. 11–100.

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ G. Lohfink, *La raccolta d'Israele*, s. 60.

³⁷ J. Jeremias uważa, że w pierwotnym Kościele wyrażenia pochodzenia kościelnego, które mówią o królestwie są innego rodzaju, bowiem terminologia eschatologiczna została zmodyfikowana na potrzeby misyjne, w język misyjny. Zob. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, s. 47.

³⁸ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 23, tak samo X.L. Dufour, *I vangeli e la storia di Gesù*, Cnisello Balsamo 1986, s. 611.

³⁹ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 28.

⁴⁰ Tamże, s. 30. Lohfink, nie przypisuje samej modlitwie, ze względu na jej nowość funkcji socjologicznej, wyrazu odrębności czy zwornika wspólnoty, ale wskazuje na znaczenie historyczno-zbawcze modlitwy a szczególnie prośby „święć się imię Twoje”. Na znaczenie socjologiczne wskazuje J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, s. 197.

⁴¹ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 94; tenże, *Czy Jezus głosił utopię?*, s. 76–86.

wypełnienia się proroctw starotestamentalnych. Ludy pogańskie uzyskają zbawienie na tyle na ile stają się częścią Izraela⁴². Eschatologiczny Izrael, zatem nie stanowi społeczności o charakterze narodowym, ale historyczno-zbawczym⁴³.

Nowym Izraelem jest Kościół zrodzony jako jego kontynuacja i w wyniku decyzji Izraela wobec konieczności opowiedzenia się na apel Jezusa. We wspólnocie, która wyznaje Jezusa jako Mesjasza realizuje się obiecany, ostateczny Izrael nawet, jeżeli wymiar eschatologiczny nie jest w pełni obecny a przez to wspólnota Jezusowa nie jest Izraelem w pełni zrealizowanym, to jednak jest wspólnotą czasu ostatecznego, choć jej zbawienie nie osiągnęło jeszcze swojej pełni⁴⁴. Proces rodzenia się Kościoła jest procesem historyczno-zbawczym nie ma historycznie uchwytnego początku⁴⁵, w pewnym też sensie nie ma też końca, Kościół nieustannie się gromadzi⁴⁶, a jednocześnie Kościół ten jest wezwany, aby w historii być widzialnym znakiem panowania Bożego. Jest to rzeczywistość dynamiczna, narażona na niewierność jednakże w tej historii Panem zawsze okazuje się Bóg, który dochowuje wiary.

Królestwo Boże, to nie idea, duchowa więź z Bogiem, czy moralność, to przede wszystkim społeczność, którą kieruje Bóg. Nowy Izrael – Kościół, to wspólnota funkcjonująca na kształt rodziny braci i sióstr, poddanej Ojcu niebieskiemu⁴⁷. Jeżeli bowiem dla królestwa Bożego człowiek odetnie się od więzów krwi jako najważniejszego kryterium przynależności, „otrzyma stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci” (Mk 10, 30) ale nie ojców. G. Lohfink wskazuje w kontekście powyższej perykopy na dwie prawdy zawarte w wymaganiu Jezusa do radykalnego naśladowania. Po pierwsze Jezus relatywizuje więzy krwi, przynależność do rodziny, klanu, narodu ze względu na przynależność do nowej rodziny, królestwa Bożego⁴⁸. Po drugie Jezus pragnie wskazać, że fundamentem nowej rodziny jest szczególna więź z Bogiem, którego wierzący niejako pozyskują w jego królestwie-rodzinie w sposób nowy i radykalny jako Ojca⁴⁹. Część opisującą to zagadnienie Lohfink w sposób sugestywny tytułuje „koniec ojców”. Jeżeli bowiem nowa rodzina braci i sióstr nie ma być

⁴² Tamże, s. 35.

⁴³ G. Lohfink, *La raccolta d'Israele*, s. 33–34.

⁴⁴ Tamże, s. 34.

⁴⁵ G. Lohfink twierdzi, że nie można mówić w sensie klasycznym o założeniu Kościoła, „Kościół nie miał potrzeby być powoływany do istnienia, ponieważ stał się nim Izrael”, który przyjął orędzie Jezusa, tamże s. 36; Łukasz w swojej Ewangelii nie tyle stawia sobie za zadanie ukazać jak powstał Kościół, ale wskazać na historię zbawienia. Jeżeli chciałoby się mimo wszystko wskazać na początek Kościoła, to Lohfink wskazuje na wydarzenie Zesłania Ducha Świętego z zastrzeżeniem, że nie będzie się go traktowało statycznie, ale dynamicznie jako element procesu historyczno-zbawczego, tamże s. 118.

⁴⁶ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 315.

⁴⁷ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 73.

⁴⁸ Tamże, s. 64.

⁴⁹ Tamże, s. 72.

tylko mitem, normą normującą, lub przerywnikiem homiletycznym, ale historycznie weryfikowalnym znakiem nowej jakości życia to może być to osiągnięte tylko w wymiarze społeczno – historycznym na drodze przezwyciężenia podziałów społecznych. Królestwo Boże nie toleruje żadnych klas⁵⁰. Jest to teologiczna konsekwencja braterstwa opartego na jedynym ojcostwie i panowaniu Boga. Nową jakość więzów społecznych wyraził w sposób niezwykle sugestywny św. Paweł w liście do Galatów (3, 26–29). „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi [...]. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety”.

W nowej społeczności chodzi o coś więcej niż o wspólnotę realizującą się poprzez relację nauczyciel – uczeń. Nie chodzi też o wspólnotę dóbr, ale o „wspólnotę życia” i „wspólnotę przeznaczenia” wynikającą z woli dzielenia jednego losu z Chrystusem⁵¹. Wspólnota ta odznacza się etosem, powierzonym na równi każdemu⁵². W sposób szczególny wspólnota, która poddaje się panowaniu Boga jest wezwana do praktykowania bezwarunkowej miłości i przebaczenia. Przykazanie miłości jest normą organizująca życie wewnętrzne wspólnoty. G. Lohfinka, zwraca uwagę, że Nowy Testament, dla odróżnienia postawy wobec tych, którzy są spoza wspólnoty, nie używa określeń *agapé* – *agapan* (miłość – miłować), ale innych formuł. Dla przykładu w 1 P 2, 17 czytamy: „Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcicie króla”. Podobnie w liście do Rzymian (12, 10 i 14n) św. Paweł wyraźnie rozróżnia między postawą miłości wobec braci ze wspólnoty, a dobroczynnością i zgodą – jeśli jest możliwa – wobec wszystkich innych. Tak więc „bliźni” u św. Pawła oznacza nie kogo innego jak tylko brata w wierze (zob. Ef 4, 25; Jk 2, 8; 4, 12) Paweł poprzez „braci w wierze” niewątpliwie rozumie chrześcijan, którzy żyją we wspólnocie na wzór rodziny. Miłość zakłada bowiem pewną przestrzeń bliskości i wzajemności, a więc wspólnotę⁵³. Nie oznacza to zamknięcie się na innych, będących poza wspólnotą. Jezus relatywizuje koncepcję bliźniego opartą na przynależności narodowej lub religijnej wskazując, że bliżnim jest każdy potrzebujący. Jednakże opatrnie rozumie się naukę Jezusa o miłości bliźniego, jeżeli nadaje się jej charakter miłości uniwersalnej wobec całej ludzkości. Wspólnota wierzących tworzy nowe braterstwo oddzielone od niewierzących⁵⁴. Jest to warunek konieczny, aby przykazanie miłości nie stało się utopią lub pustym sloganem.

G. Lohfink zwraca szczególną uwagę na te wartości, które w sposób szczególnie dobitny podkreślają społeczny charakter wspólnoty wierzących jak, prze-

⁵⁰ Tamże, s. 122.

⁵¹ Tamże, s. 53.

⁵² G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 38. W tym dziele Lohfink, jak sam tytuł wskazuje, „Kogo dotyczy kazanie na górze?” podejmuje zagadnienie adresatów kazania na górze odrzucając wszelkie interpretacje ekskluzywistyczne, zob. tamże, s. 13–16.

⁵³ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità*, s. 154–155.

⁵⁴ Tamże, s. 149; por. także J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, Kraków 2007, s. 37.

zwycięzenie podziałów społecznych, praktyka sprawiedliwości społecznej, wyzbycie się przemocy we wzajemnych relacjach⁵⁵. Porządek społeczny i moralność zadana wspólnocie ludu Bożego ma na celu (1) tworzyć i formować wspólnotę. Królestwo Boże wyraża się we wspólnocie a ta bez programu bez prawa bez porządku społecznego nie może istnieć⁵⁶. (2) Porządek społeczny i moralność są środkami, które mają sprawić, aby środowisko życia było przekształcone w świetle wiary⁵⁷. Radykalne przyjęcie orędzia królestwa Bożego jako projektu życia ma wyróżniać tę wspólnotę spośród innych czyniąc z niej wspólnotę alternatywną. Alternatywność nie jest wynikiem ekscentryzmu, ale Boskiego pochodzenia – królestwa Bożego. Poprzez swój alternatywny charakter – inność – (3) wspólnota realizuje swoje misyjne posłannictwo, jest bowiem jak miasto położone na górze, które przyciąga do siebie ludy ze wszystkich stron świata.

Wspólnota alternatywna⁵⁸ jest oryginalnym określeniem, którego używa G. Lohfink dla określenia społeczności królestwa Bożego. Pojęcie to wyraża, że w społeczności chcianej przez Jezusa obowiązują zasady i relacje społeczne inne od tych obowiązujących w różnych wspólnotach czysto ludzkich. Nie ma podziałów społecznych, usunięte zostają struktury panowania, obowiązek przebaczenia i miłości nieprzyjaciół, dają możliwość alternatywnego sposobu bytowania. Etos Jezusa ukierunkowany jest nie na wyizolowaną jednostkę, ale na lud Boży, na wspólnotę. Człowiek wyizolowany, pozbawiony wymiaru teologicznego panowania Boga nie jest w stanie realizować etosu królestwa Bożego⁵⁹. Etos ten nie jest moralizowaniem ani wezwaniem do heroizmu, jego realizacja nie dokonuje się na skutek wysiłków ludzkich.. Jednakże siłą wyzwalającą do podjęcia tego „brzemienia” jest królestwo Boże. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie podjąć brzemienia panowania Boga, to jednak, co jest niemożliwe dla człowieka jest

⁵⁵ G. Lohfink, tamże, s. 120–165; tenże, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 46–47. Pokoju mesjańskiego Lohfink nie traktuje jako figury retorycznej, ale jako realną formę współżycia społecznego. Realizm jego podejścia wyraża się we wskazaniu, że norma rezygnacji z przemocy jest adresowana dla wierzących, jest wynikiem zbawienia, wymaga wsparcia wspólnoty, nie jest pacyfizmem, w tym sensie, że nie jest elementem ruchu społeczno-politycznego, ale elementem etosu wspólnoty religijnej w tym sensie jest wyrazem wiary. Bardzo podobne stanowisko odnośnie do zasady wyrzeczenia się przemocy możemy odnaleźć u J.-M. Mullera, zob. tenże, *Il vangelo della non violenza*, Genova 1977.

⁵⁶ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 122.

⁵⁷ Tamże, s. 127.

⁵⁸ Królestwo Boże jako wspólnota „alternatywna” jest oryginalnym terminem użytym przez G. Lohfinka na płaszczyźnie teologii Nowego Testamentu i jest jedynym egzegetom, który, posługuje się tym terminem dla określenia wspólnoty królestwa Bożego. Po raz pierwszy użył tego terminu w swoim referacie pt.: „Powołanie Kościoła aby być społecznością alternatywną” wygłoszonym podczas sympozjum zorganizowanym przez Akademię diecezji Rottenburg i Sztuttgart w Hohenheim zatytułowanym: „Kirchenträume – Kirche als Kontrastgesellschaft”. Wcześniej tego terminu użył jego brat Norbert Lohfink, na terenie egzegezy Starego Testamentu w swojej dziele: *Die Messianische Alternative*, Freiburg im Breisgau, 1981².

⁵⁹ G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 101.

możliwe dla Boga (por. Mt 19, 26). Dlatego tam, gdzie urzeczywistnia się etos królestwa Bożego, gdzie człowiek całkowicie powierza się Bogu, tam dokonuje się cud możliwy tylko dla Boga⁶⁰. Protagonistami tej dynamicznej rzeczywistości jest Bóg i człowiek, środowiskiem w którym to się objawia jest królestwo Boże – wspólnota ludu poddana Bogu.

G. Lohfink w sposób szczególnie dobitny podkreśla wymiar społeczny i historyczny wspólnoty królestwa Bożego w konfrontacji do indywidualizmu, uniwersalizmu⁶¹, i spirytualizmu⁶². Jezus nie chciał, aby lud Boży, był wspólnotą czysto duchową „wspólnotą serc”, tak jak naśladowanie Jezusa, jego działalność i śmierć na krzyżu nie były czysto duchowe. Wszystko, co działo się wokół Jezusa, apostołowie, którzy mu towarzyszyli lud, który gromadził się wokół niego, to fenomen bardzo widzialny, konkretny, historyczno-społeczny⁶³. Stąd według Lohfinka idea królestwa Bożego nie może mieć innego charakteru jak tylko historyczno-społeczny stąd przyjmuje postać nowego projektu społecznego⁶⁴ z zachowaniem całej konkretności tego terminu.

Wymiar historyczny i społeczny królestwa, o którym mówi G. Lohfink, wskazuje na sposób interpretacji tekstu biblijnego, która dokonuje się w oparciu o pryncypium wcielenia⁶⁵. Odrzuca tym samym wszelkie próby, sprowadzenia wiary, życia chrześcijańskiego, królestwa Bożego do wymiaru duchowego czy indywidualnego. Przyjęcie wiary zakłada wolę dzielenia się nią z innymi. To zaś wymaga realnej przestrzeni, w której wiara może przyjąć realny, widzialny, namacalny kształt. Dzielenie się wiarą nie jest rozumiane jako wymiana duchowa, ale jako dzielenie nowego sposobu życia w środowisku wiary, to jest we wspólnocie poddanej królowaniu Boga. Obcą dla G. Lohfinka jest opinia, według której Jezus myślałby o jakiejś pozaczasowej formie panowania Bożego. Rzeczywistość im bardziej duchowa, tym bardziej jest odczytywana w sposób konkretny, historyczny i społeczny. Podkreśla się w ten sposób rolę żywego świadectwa w życiu wspólnoty królestwa Bożego. Kościół tylko o tyle jest znakiem i realizacją królestwa o ile daje świadectwo nowego życia, które samo przez się wzbudza podziw i przyciąga własną siłą.

(4) Aby podsumować tę refleksję nad teologią królestwa Bożego niemieckiego egzegety należy stwierdzić, że eschatologia teraźniejsza oparta na kryterium wolności człowieka wpisuje się w eschatologię napięcia. Chodzi tu o napięcie o charakterze egzystencjalnym. Jednakże właściwym jej kontekstem jest eschatologia profetyczna.

⁶⁰ G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 76.

⁶¹ Uniwersalizm nie jest koncepcją odrzuconą przez G. Lohfinka, ale uporządkowaną zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 32 i 35.

⁶² Tamże, s. 45.

⁶³ Tamże, s. 46.

⁶⁴ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 116..

⁶⁵ Tamże, s. 394.

Główny akcent w idei królestwa Bożego zostaje złożony na wymiarze społeczno-historycznym i jest próbą ukazania panowania Boga jako alternatywnego projektu społecznego.

Społeczny wymiar teologii realizuje się w ostrej opozycji wobec tzw. religijności mieszczańskiej, indywidualizmu, i teorii porzucenia, które zdaniem Lohfinka оголаcają orędzie Jezusa z właściwego wymiaru społeczno-historycznego.

Projekt teologiczno społeczny zawarty w teologii królestwa Bożego i Kościoła, choć wyrasta w dużej mierze z doświadczeń osobistych autora, to nie jest gotową propozycją pastoralną dla małych wspólnot ani gotowym, alternatywnym projektem eklezjologicznym. Natomiast może być doskonałym materiałem do refleksji praktyczno-pastoralnej, ale również podstawą do zbudowania eklezjologii opartej na pryncypium królestwa Bożego.

Wreszcie, G. Lohfink orędzie o królestwie Bożym odczytuje w kluczu eklezjologicznym koncentrując się na wydobyciu z orędzia o królestwie cech prawdziwego Kościoła, jakiego chciał Chrystus. Cechom tym nadaje wyraźny – historyczno-socjologiczny kształt tak, że nabierają one znamienia *notarum*. W tym sensie prace G. Lohfinka mogą stać się podstawą do studium teologiczno-fundamentalnego, gdyż problem prawdziwego Kościoła tradycyjnie znajduje miejsce w centrum teologii fundamentalnej.

LA DIMENSIONE SOCIALE-STORICA DEL REGNO DI DIO NALLA TEOLOGIA DI GERHARD LOHFINK

Sommario

Nell centro della teologia di G. Lohfink sta il regno di Dio. L'escatologia del presente laborata da lui prevede la tensione tra "già" e "non ancora", che si manifesta nei diversi modi. Soprattutto nella debolezza e peccato del uomo ma anche nella storia della Chiesa come una società e nell rifiuto di Israele, che non ha accolto nell suo insieme Gesù come Messia. Dal punto di vista di Dio si può parlare solo del "già". Il "non ancora" del regno di Dio dipende esclusivamente dal rifiuto del uomo. Il concetto del regno di Dio secondo G. Lohfink si contrapone all individualismo et esclusivismo. Il regno di Dio é un progetto sociale aperto a tutti coloro accolgono il messaggio di Gesù. L'ethos di Gesù non si rivolge all'individuo preso isolato perché non é in grado di realizzare questo giogo ma punta a una del popolo di Dio e chiede una dimensione sociale: la comunità i la comunione di vita e di destini. La realizzazione di questo progetto fa che si rivela la santità di Dio e diventa un segno di salvezza per tutti i popoli.

Nota o Autorze: MICHAŁ RYCHERT – absolwent ATK. 1995 – licencjat z teologii fundamentalnej, 1995–1997 kurs doktorancki na ATK i na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie.

Słowa kluczowe: Królestwo Boże, Kościół, eschatologia, wspólnota, etos, Gerhard Lohfink