OECUMENICA SILESIANA

1-2/2019 (3-4)

Półrocznik Akademii Ekumenicznej w Katowicach

Zespół redakcyjny:
Adam Palion – redaktor naczelny
Tomasz Kalisz – zastępca redaktora naczelnego
Agnieszka Dec-Michalska – sekretarz redakcji

Rada naukowa:
William H. Brackney (Wolfville, Kanada)
Józef Budniak (Katowice) – przewodniczący
Pavol Dancák (Preszów, Słowacja)
Paweł Gajewski (Rzym, Włochy)
Wojciech Hanc (Warszawa)
Zbigniew Kadłubek (Katowice) – sekretarz
Karol Karski (Warszawa)
Józef Kozyra (Katowice)
Józef Niesyto (Gdańsk)
Sławomir Pawłowski (Lublin)
Beata Stuchlik-Surowiak (Katowice)
Grażyna Szewczyk (Katowice)
Jerzy Szymik (Katowice)
Tadeusz J. Zieliński (Warszawa)

Redakcja językowa i korekta: Zespół
Skład i projekt okładki: Dorota Banasik

ISSN 2544-5189
ISBN 978-83-918964-9-5

Cytaty biblijne, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z:
Biblii Ekumenicznej, to jest Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu
z księgami deuterokanonicznymi, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018
(PE, Przekład Ekumeniczny)

Czasopismo ukazuje się nakładem Akademii Ekumenicznej w Katowicach

Adres redakcji: ul. Pod Młynem 10B, 40-313 Katowice
Tel.: +48 691 791 202
E-mail: redakcja@oecumenica-silesiana.pl
www.oecumenica-silesiana.pl

Druk i oprawa:
www.arkadruk.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ŁUKASZ JAREK
Religie świata a misje 5

ADAM PALION
Asyż, dany i zadany jako narzędzie pokoju. 25

DAGMARA WASILEWICZ
Krajobrazy mistyczne: Metafora podróży w Brihadbhagawatamricie" Sanatany Goswamina 38

ROBERT MERECZ
Prawdziwy pokój czy święty spokój? Interpretacja Ps 34:15 w świetle starotestamentalnej koncepcji pokoju 62

ARTUR MALINA
Pokój za(dany) 75

MATERIAŁY

HENRYK OLSZAR
Dwa tysiące lat obecności chrześcijaństwa w świecie 84

JAN GÓRSKI
Misja ewangelizacyjna w służbie pokoju 101

PIOTR MARCINÓW
Budda i mindfulness (uważność) 105

ADAM DYLUS
W kierunku Soboru Jerozolimskiego II 110

LESZEK JAŃCZUK
Warianty Apokalipsy mogące mieć wpływ na interpretację tej księgi 123

Słowo na EDB 2019 133

SYLWETKI

Ks. Paweł Buchta 135
Ks. Tadeusz Czakański 136

SPRAWOZDANIA

Sprawozdanie z Komisji Archidiecezjalnej 138

KALENDARIUM

Kalendarium działań „Akademii Ekumenicznej" w latach 2017/2018 144

VARIA

Recenzenci z tomu 3-4/2019(1-2) 146
Informacje o autorach 147
Wytyczne dla autorów 148

Wykaz skrótów wg Biblii Ekumenicznej[1]

Stary Testament

Księga Rodzaju	Rdz
Księga Wyjścia	Wj
Księga Kapłańska	Kpł
Księga Liczb	Lb
Księga Powtórzonego Prawa	Pwt
Księga Jozuego	Joz
Księga Sędziów	Sdz
Księga Rut	Rt
1 Księga Samuela	1 Sm
2 Księga Samuela	2 Sm
1 Księga Królewska	1 Krl
2 Księga Królewska	2 Krl
1 Księga Kronik	1 Krn
2 Księga Kronik	2 Krn
Księga Ezdrasza	Ezd
Księga Nehemiasza	Ne
Księga Estery	Est
Księga Hioba	Hi
Księga Psalmów	Ps
Księga Przysłów	Prz
Księga Koheleta (Eklezjastesa)	Koh
Pieśń nad pieśniami	PnP
Księga Izajasza	Iz
Księga Jeremiasza	Jr
Lamentacje	Lm
Księga Ezechiela	Ez
Księga Daniela	Dn
Księga Ozeasza	Oz
Księga Joela	Jl
Księga Amosa	Am
Księga Abdiasza	Ab
Księga Jonasza	Jon
Księga Micheasza	Mi
Księga Nahuma	Na
Księga Habakuka	Ha
Księga Sofoniasza	So
Księga Aggeusza	Ag
Księga Zachariasza	Za
Księga Malachiasza	Ml

Księgi Deuterokanoniczne

Księga Estery	Est(d)
Księga Judyty	Jdt
Księga Tobiasza	Tb
1 Księga Machabejska	1 Mch
2 Księga Machabejska	2 Mch
3 Księga Machabejska	3 Mch
Księga Mądrości	Mdr
Księga Mądrości Syracha	Syr
Księga Barucha	Ba
List Jeremiasza	LJr Księga
Daniela	Dn(d)

Nowy Testament

Ewangelia wg św. Mateusza	Mt
Ewangelia wg św. Marka	Mk
Ewangelia wg św. Łukasza	Łk
Ewangelia wg św. Jana	J
Dzieje Apostolskie	Dz
List do Rzymian	Rz
1 List do Koryntian	1 Kor
2 List do Koryntian	2 Kor
List do Galatów	Ga
List do Efezjan	Ef
List do Filipian	Flp
List do Kolosa	Kol
1 List do Tesaloniczan	1 Tes
2 List do Tesaloniczan	2 Tes
1 List do Tymoteusza	1Tm
2 List do Tymoteusza	2 Tm
List do Tytusa	Tt
List do Filemona	Flm
List do Hebrajczyków	Hbr
List Jakuba	Jk
1 List Piotra	1P
2 List Piotra	2 P
1 List Jana	1 J
2 List Jana	2 J
3 List Jana	3 J
List Judy	Jud
Apokalipsa św. Jana	Ap

[1] Biblia Ekumeniczna. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych.

ARTYKUŁY

„Oecumenica Silesiana"
NR 1-2/2019 (3-4), s. 5–24

RELIGIE ŚWIATA A MISJE

ŁUKASZ JAREK

Streszczenie
Artykuł ukazuje znaczenie misji chrześcijańskiej dla życia ludzi, którzy poznali nauczanie Chrystusa. Uwarunkowaniem działalności misyjnej Kościoła są słowa zawarte w Ewangelii według Św. Mateusza i zachęcają uczniów, aby czynili nowych uczniów Chrystusowych. Narzędziem do prowadzenia misji ewangelizacyjnych jest dialog i podejście do człowieka z szacunkiem i miłością. Ta równość w byciu człowiekiem staje się podstawą do rozpoczęci dialogu w duchu miłości i szacunku oraz poszanowaniu wolności. Dzięki wspólnemu poznaniu siebie poprzez dialog, możemy się wzajemnie ubogacić. Co może stać się przyczyną do budowania pokoju i zrozumienia między wyznawcami różnych religii. Dialog przyczynia się do burzenia stereotypów i angażuje rozmówców do wzajemnego szanowania siebie.

Słowa kluczowe: świadectwo, dialog, religia, misje, tradycja, pokój, ewangelizacja, dialog międzyreligijny

Fundamentalnym i najważniejszym zadaniem w życiu chrześcijanina jest głoszenie Dobrej Nowiny o zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie na całym świecie i każdemu człowiekowi. To zadanie zlecone apostołom przez samego Jezusa, a nakaz misyjny jest realizowany już od dwóch tysięcy lat.

Historia przedstawia różne okresy dziejowe, kultury czy religie, które stykają się z nauką o Jezusie Chrystusie. Misje są wciąż aktualne, a głoszenie Bożego Słowa jest czasem bardzo wymagającym, nie tylko względem samych chrześcijan, ale i tych, którzy wyznają inną religię.

Na wstępie należałoby rozważyć czym jest religia, by móc zobaczyć obszar, który będzie analizowany. Religie zdefiniowano jako „system wierzeń i praktyk, dzięki którym grupa ludzi, w kulturowo uznanej relacji z nadprzyrodzonymi istotami czy mocami, boryka się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia"[1]. Zadaniem misji jest głoszenie nauki o Bogu. Wiąże się to z posłaniem w celu wykonania określonego zadania. Kościół posyła głosicieli ewangelii na cały świat, by zwiastować Dobrą Nowinę oraz zaszczepić

[1] L.J. Luzbetak, Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej, Warszawa 1998, s. 283.

Kościół w tych narodach i grupach, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa[2]. Stąd patrząc na różnice między chrześcijaństwem a innymi religiami zaobserwujemy, że tkwi ona nie tyle w funkcjach, co w wyjątkowych treściach[3].

Słowo „misje" pochodzi od łacińskiego czasownika „mittere", czyli posyłać[4]. Cały Kościół jest misyjny, każdy chrześcijanin ma dużo do zrobienia w dziele ewangelizacji. Jakie racje przemawiają za głoszeniem Dobrej Nowiny o zbawieniu? Po pierwsze – wierność Chrystusowi – polecenie Mistrza dane apostołom odnosi się także do ich następców. Po drugie – wierność „powszechności" Kościoła – Kościół został powołany do tego, aby być „powszechnym sakramentem zbawienia". Kościół pragnie wszystkie narody i wszystkich ludzi obdarzyć pełnią prawdy i dobra w Jezusie Chrystusie. Po trzecie – wierność człowiekowi – Kościół widzi rzesze ludzi spragnionych prawdy i dobra. Nie może nie dzielić się radosną nowiną o zbawieniu ze wszystkimi, którzy jej szukają. Po czwarte – konieczność świadectwa – świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, to pierwszy i podstawowy środek ewangelizacji, a człowiek chętniej słucha świadków niż nauczycieli. Po piąte – miłość do niechrześcijan i niewierzących – mają prawo do poznania bogactwa tajemnicy Chrystusa. Ci, „którzy w dobrej woli żyją w swoich przekonaniach i bez własnej winy nie spotkali się z wiarą Chrystusową, mogą być zbawieni bez widzialnej przynależności do Kościoła. Ale mają prawo poznać pełnię Prawdy i Dobra objawionego w Jezusie Chrystusie obecnym w Jego Kościele"[5].

Słowo „religia" pochodzi od łacińskiego terminu „religio, -ere", co oznacza: sumienność, dbałość, doskonałość odnośnie do zobowiązań moralnych, w tym sensie oznaczając wiarę, pobożność. Religia występuje w każdej kulturze i cywilizacji, nieodłącznie wiąże się z losami człowieka. Jest darem od Boga i wysiłkiem ze strony człowieka. Religia określa więź człowieka z Bogiem. Istnieją dwa nurty: od Boga do człowieka i od człowieka do Boga. Nurt pierwszy określamy jako religie objawione, a drugi – jako religie naturalne[6].

Już od bardzo dawna – można powiedzieć, że poczynając od prehistorii – doświadczenie religijne wyrażało się w ogromnej wielości religii, które trudno ująć w jakiejś typologii. Wyróżnia się następujące religie:

- starożytne (już dziś nieistniejące, np. religia celtycka, egipska, czy grecka);
- pierwotne lub animistyczne (Afryki, Azji, Ameryki czy Oceanii);
- wschodnie (hinduizm, taoizm, buddyzm, sikhizm);
- objawione (judaizm, chrześcijaństwo i islam);
- monoteistyczne albo politeistyczne, profetyczne religie semickie i mistyczne religie indyjskie;

---

2 Por. J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005, s. 13; Por. *Dekret o misyjnej działalności KościołaI*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 438-440.

3 Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury…*, s. 283.

4 Por. J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, s. 56.

5 K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1997, s. 277–278.

6 J. Górski, *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007, s. 11–12.

- kosmiczne (związane z określonym terytorium i określoną kulturą);
- oraz metakosmiczne[7].

Religie misyjne upowszechniają swoją wiarę i dążą do zwiększenia liczby wyznawców. Do takich religii misyjnych należą buddyzm, chrześcijaństwo i islam, a także religie misteryjne i gnostyckie[8]. „Dlatego religie wielu ludów znają ryty inicjacyjne, to znaczy rytuały, które prowadzą do uświęcenia. Podczas tego uświęcenia dawny człowiek <umiera>, a na jego miejsce pojawia się nowy, odrodzony. Wiele religii skłania swoich wyznawców do tego, aby na całe swoje życie porzucili profanum i żyli świętym świecie"[9].

Kontekst biblijny

„Aby sprostać boskiemu nakazowi: Nauczajcie wszystkie narody (Mt 28:19), Kościół katolicki ze wszystkich sił musi starać się o to, <aby nauka Boża się szerzyła i była wysławiana> (2 Tes 3:1)"[10]. W Piśmie Świętym nie występuje termin – misje – ale używa się innych określeń jak: iść, głosić czy służyć Ewangelii[11].

W kontekście biblinym słowo – posłany – można interpretować jako zasadę podwójnego wprowadzenia w ruch, w sensie teocentrycznym i eklezjocentrycznym. Ruch, którego źródłem jest sam Bóg posyłający na świat swojego Syna i Ducha oraz ruch Kościoła, który z kolei posyła ludzi na świat, by dawali świadectwo w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Posłanie Boga, missio Dei, oznacza, że misja od początku do końca zależy od Boga i do Niego należy, a sam Bóg jest podmiotem. Zaś posłannictwo Kościoła, missio Ecclesiae, oznacza jednocześnie posłanie ludzi w świat przez Ojca i przez Kościół, a także posłanie ludzi przez innych ludzi, posłanie, którego dokonuje Kościół na mocy apostolatu św. Pawła (por. 1 Kor 1:1) lub na mocy apostolatu Kościoła (por. 2 Kor 8:23)[12].

Misje chrześcijańskie opierają się na przekonaniu, że religia chrześcijańska ma wyjątkowe znaczenie zbawcze dla wszystkich ludzi, narodów i czasów (por. Dz 2:12; Mt 28:18-20). Apostoł Paweł bardzo dobrze rozumiał znaczenie misji dla rozwoju chrześcijaństwa. Dbał o to, by „upowszechnić wiarę w Chrystusa w greckiej części imperium rzymskiego"[13].

---

7 J.M Aubert, *Religie*, w: *Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa 2007, s. 319.

8 H. Weber, *Leksykon religii świata*, Warszawa 2003, s. 207.

9 Ibidem, s. 284.

10 *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 419-420.

11 J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje…*, s. 14.

12 Por. J.F. Zorn, *Misja (Missio Dei)*, w: *Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa 2007, s. 192–193.

13 H. Weber, *Leksykon religii świata…*, s. 207.

Uwarunkowania historyczne

Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej „Ecclesia in Asia" wskazał na zasadnicze znaczenie głoszenia ewangelii na kontynencie azjatyckim. Wiele rodzin ludzkich nadal nie uznaje Chrystusa. Sytuacja, w której jest Kościół – pisze papież – stawia szczególnie trudne wyzwania wierze religijnej i wypływającym z niej prawdom moralnym. Istnieje tendencja do wspierania materializmu bez odniesienia do Boga, a redukowanie wymiaru religijnego człowieka do sfery prywatnej. Społeczeństwo pozbawione podstawowej prawdy o człowieku, może odchodzić coraz bardziej od prawdziwych źródeł życia, miłości i szczęścia. Dlatego „dialog Kościoła jest skierowany na pierwszym miejscu do tych, którzy podzielają jego wiarę w Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Następnie rozszerza się poza świat chrześcijański, ogarniając wyznawców wszystkich pozostałych tradycji religijnych, na podstawie tęsknot religijnych znajdujących się w każdym ludzkim sercu. Dialog ekumeniczny i dialog międzyreligijny stanowią prawdziwe powołanie Kościoła"[14]. Jest ważne, „aby Kościół w Azji zapewniał odpowiednie wzorce dialogu międzyreligijnego – ewangelizacji w dialogu i dialogu dla ewangelizacji – oraz właściwe przygotowanie tych, którzy się weń angażują"[15].

Jan Paweł II podkreślał, że dialog stanowi część misji ewangelizacyjnej Kościoła i tylko dojrzali w wierze chrześcijanie mogą taki dialog prowadzić. „Chrześcijanie głęboko przeżywający Misterium Chrystusa i szczęśliwi we własnej wspólnocie będą twórczo w takim dialogu uczestniczyć"[16]. Zadaniem i obowiązkiem Kościoła nałożonym przez Jezusa jest głoszenie ewangelicznego orędzia[17], którego pierwszym i najważniejszym głosicielem ewangelii był sam Jezus[18].

Mówiąc o religii pierwsze skojarzenie związane jest z religiami Dalekiego Wschodu, czy też religiami monoteistycznymi. Jednak zadaniem misjonarza jest głoszenie ewangelii na całym świecie. Dlatego styczność z innymi religiami, była i jest czymś mocno naturalnym. Na wszystkich kontynentach były lub są wspólnoty osób, które mają swoją religię i związaną z nią tradycję[19]. Pośród wielu religii, musieli odnajdywać się – chrześcijanie, którzy w zgoła odmiennych środowiskach kulturowych i religijnych znajdowali możliwość wyznawania wiary chrześcijańskiej, ale i też sposób i możliwość do głoszenia swoich przekonań religijnych. Przykładem jest Apostoł Paweł, który w mowie na Areopagu, pochwalił zgromadzonych słuchaczy za ich religijność i wskazał im na ołtarz

---

[14] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. II, P. Ptasznik (red.), Kraków 2006, s. 770.

[15] Ibidem, s. 772-773.

[16] E. Sakowicz, *Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka*, w: *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła*, Warszawa 2004, s. 191.

[17] Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi"*, n. 5.

[18] Ibidem, n. 7.

[19] Można wyodrębnić wiele religii na przestrzeni wieków, przed i po Chrystusie, na które wyznawcy w Boga się napotykali: religia babilońsko-asyryjska, celtyckie, egipska, elamicka, etruska, grecka, hetycka, rzymska, słowiańska, sumeryjska, ugarycka, czy religie tradycyjne spotykane w Afryce, Azji, Oceanii i Ameryce, w: R*eligie* F. Konig, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, ss. 393-416.

poświęcony „Nieznanemu Bogu", którego On, jako Apostoł, misjonarz chce im ukazać (Dz 17: 22-31).

„Misjonarz nie wchodzi w świat, w którym nie ma żadnej religii. Wprost przeciwnie: apeluje do człowieka już wierzącego. Przychodzi jednak z nowym orędziem i propozycją. Wchodzi niejako w teren funkcjonowania innych religii. Kontakt z innymi religiami jest więc koniecznością. Pierwszą zasadą może być życzliwe spojrzenie na religie i ich wyznawców, prowadzący do szczerego dialogu. (…) Nie wyklucza to jednak obowiązku głoszenia Jezusa Chrystusa. Konieczne jest poznanie innych religii, ich historii, doktryny, zasad, które głoszą. (…) Partner dialogu winien być gorliwym wyznawcą swojej religii. Istnieje też wiele okazji do współpracy, zwłaszcza na polu charytatywnym, ale także wspólnej modlitwie, praktyk kontemplacyjnych, starania się o poszanowanie praw osoby ludzkiej"[20].

Dokumenty Kościoła

Zadaniem Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny i zakładanie Kościołów jako wspólnot wierzących – w Boga. Należy zwrócić uwagę na stosunek Kościoła wobec religii niechrześcijańskich. Zadaniem Kościoła jest popieranie jedności i miłości wśród ludzi, a przede wszystkim ukazanie ostatecznego celu, którym jest Bóg. Ludzie różnych religii oczekują odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji. Każda religia chce odpowiedzieć na zadawane sobie pytania dotyczące człowieka, życia, dobra i zła, cierpienia i śmierci, jak osiągnąć szczęście czy problem sądu i życia po śmierci[21].

Kościół Katolicki głosi i jest zobowiązany do nieustannego głoszenia Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem (J 14:6)[22]. Jednak „byłoby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równolegle do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając co prawda tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu"[23].

Różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, pochodzące od Boga. Niektóre modlitwy czy obrzędy innych religii mogą przygotować przez pewne sytuacje lub formy pedagogii na przyjęcie ewangelii, co pobudzi ludzkie serca do otwarcia się na działanie Boga. Nie można jednak zapomnieć o przeszkodach na drodze do zbawienia, a związanych z różnymi przesądami lub błędami[24].

Kościół jest narzędziem zbawienia całej ludzkości. To stwierdzenie nie jest sprzeczne z faktem, że Kościół traktuje inne religie świata z prawdziwym szacunkiem. Od-

---

[20] J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje…*, s. 125.

[21] or. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 333.

[22] Por. Ibidem, s. 333-334.

[23] *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Dominus Iesus*, Tarnów 2002, s. 91-92.

[24] Por. Ibidem.

rzuca jednak stanowczo postawy indyferentyzmu, który prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość, jak inna. Kościół Katolicki posiada pełnię środków zbawczych, dlatego zadanie głoszenia Bożego Słowa jest ważne, by wyznawcy religii niechrześcijańskich mogli otrzymać Bożą łaskę[25].

W dialogu międzyreligijnym misja *ad gentes* Bóg pragnie zbawienia wszystkich poprzez poznanie prawdy. Zbawienie znajduje się w prawdzie. Ci, którzy są posłuszni natchnieniom Ducha Prawdy, znajdują się już na drodze zbawienia. „Kościół jednak, któremu ta prawda została powierzona, musi wychodzić naprzeciw ich pragnieniu, aby im ją zanieść. Właśnie dlatego, że Kościół wierzy w powszechny zamysł zbawienia, musi być misyjny. Dlatego też dialog, choć stanowi część misji ewangelizacyjnej, jest tylko jednym z działań Kościoła w ramach jego misji *ad gentes*. Równość, będąca podstawą dialogu, dotyczy równej godności osobistej partnerów, nie zaś treści doktrynalnych ani tym bardziej Jezusa Chrystusa – Boga, który stał się człowiekiem – w odniesieniu do założycieli innych religii. Kościół bowiem, powodowany miłością i poszanowaniem wolności, musi troszczyć się przede wszystkim o przepowiadanie wszystkim ludziom prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana, oraz o głoszenie konieczności nawrócenia się do Jezusa Chrystusa i zjednoczenia się z Kościołem przez chrzest i inne sakramenty, co jest warunkiem pełnego uczestnictwa w komunii z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Zresztą przekonanie o powszechności woli zbawczej Boga nie umniejsza, lecz wzmaga powinność i konieczność przepowiadania zbawienia i nawrócenia do Pana Jezusa Chrystusa"[26]. „Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym, odczuwa jednak potrzebę godzenia ich w obrębie misji ad gentes"[27].

Dialog międzyreligijny

W pierwszej kolejności należy wyjaśnić słowo dialog aby móc spojrzeć na niego jako moment styku chrześcijaństwa, a innych religii w kontekście misji. Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Narodów z roku 1991 podaje wyjaśnienie słowa „dialog" pojmowany trojako:

A – wzajemna komunikacja dla osiągniecia określonego celu (tworzenie międzyosobowej wspólnoty);

B – rozumiany jako postawa szacunku i przyjaźni (posłannictwo ewangelizacyjne Kościoła);

C – „w sytuacji pluralizmu religijnego termin <dialog> oznacza <całokształt relacji między religiami, relacji pozytywnych i konstruktywnych, z osobami i wspólnotami różnych wierzeń w celu wzajemnego poznania i wzbogacenia jednych przez drugich>, w całkowitym, wszakże posłuszeństwie prawdzie i w szacunku dla wolności

[25] Por. Ibidem, s.92-93

[26] Ibidem.

[27] Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Encykliki*, t. I, P. Ptasznik (red.), Kraków 2006, s. 369-370.

każdego. Taki dialog wymaga zarazem świadectwa i pogłębienia własnych przekonań religijnych"[28].

„Dialog został wpisany w misje nie tylko jako proces prowadzący do przyjęcia ewangelii, ale także jako zasada dzieła misyjnego, jaką jest inkulturacja. Sam proces inkulturacji wymaga dialogu z religiami, kulturami i konkretnym człowiekiem"[29]. Bo dialog jest środkiem współpracy w zbawczym dziele Boga dla osób pielgrzymujących poprzez życie. Wspólne życie człowieka wymaga ciągłej konfrontacji i współpracy. Dlatego religie mają odgrywać ważną rolę, ponosząc odpowiedzialność za promowanie dialogu, który ma stać się, szczególnie dla wierzących <metodą i środkiem wzajemnego poznania oraz ubogacenia>[30]. „Kościół działa wśród wyznawców innych religii i dlatego dialog jest konieczny w celu nawiązania kontaktów międzyludzkich, wzajemnego poznania się, odkrycia wspólnych wartości i poszukiwania razem prawdy.

Nieliczni misjonarze w Azji, biorą udział w tzw. dialogu specjalistów, ekspertów, zwanym też dialogiem doktrynalnym czy teologicznym bądź dialogiem wymiany teologicznej. Dialog ten ma szczególne znaczenia na „wnikanie w głąb". To znaczy, chodzi o zrozumienie doktryny, w której wyrażają się istotne treści każdej religii. Kluczowym tematem w ramach tego „dialogu jest tajemnica Boga oraz problematyka relacji człowieka do Niego, przy uwzględnieniu doczesnego i eschatologicznego wymiaru życia[31].

Sobór Watykański II mocno podkreśla chęć prowadzenia dialogu z innymi religiami. Wskazuje jak należy go prowadzić, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dawać świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawać, chronić i wspierać dobra duchowe i moralne oraz wartości społeczno-kulturowe, które w danych religiach się znajdują, są obecne[32]. „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi"[33]. Szacunek i miłość wobec każdego człowieka ma być przykładem głoszenia nauki Bożej. Jako ludzie różnych religii mamy traktować się po bratersku, widząc w drugim człowieku obraz Bożego stworzenia. Kościół podkreśla z całą stanowczością, że nie pochodzi od Boga wszelka dyskryminacja czy prześladowanie stosowane ze względu na rasę, czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religijne[34].

---

28 M. Zago, *Dialog międzyreligijny*, w: *Kościół misyjny*, Warszawa 1997, s. 115.

29 J. Górski, *Propedeutyka misjologii*, Kraków 2000, s. 58 w; J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, s. 27.

30 M. Zago, *Dialog międzyreligijny…*, s. 118–119.

31 E. Sakowicz, *Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka*, w: *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła*, Warszawa 2004, s. 193.

32 Por. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 333-334

33 Ibidem.

34 Por. Ibidem, s. 336-337

Z misją głoszenia Bożej prawdy i miłości ludziom na terenach innych kultur czy religii, wiąże się poczucie wolności. Bóg zaprasza ludzi do Jego służby, ale wezwanie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza, bo każda osoba, powinna kierować się własnym rozeznaniem i korzystać z wolności[35]. Misja podejmowana przez chrześcijan przede wszystkim misjonarzy miała i ma na celu przestrzegać zasad wolności religijnej w danym społeczeństwie, pamiętając, „by we wszystkich krajach wolność religijna obwarowana była skuteczną ochroną prawną i by respektowane były najważniejsze obowiązki i prawa ludzi do swobodnego prowadzenia w społeczeństwie życia religijnego"[36].

Wiele uwagi, odnośnie dialogu z braćmi innych przekonań religijnych, poświęcił Jan Paweł II. Zwrócił uwagę, na bogactwo prowadzenia dialogu międzyreligijnego, który wiedzie do wzajemnego poznania i ubogacenia. Jak zaznaczył, „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacji Kościoła"[37]. Dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale jest z nią w szczególny sposób powiązany. Trzeba, aby te elementy zachowywały ścisłą więź i zarazem swoją odrębność, nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne. Odbiorcami tej misji są osoby nieznające Chrystusa i Jego Ewangelii, z czego ogromna większość należy do innych religii. Jak pisze dalej Jan Paweł II w encyklice „Redemptoris missio", Bóg w osobie Chrystusa powołuje do siebie wszystkie narody, pragnąc przekazać im pełnię swego Objawienia i miłości, poprzez różne sposoby. „Wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla wezwania do wiary i chrztu, który Bóg pragnie dla wszystkich ludów"[38].

„Misje i dialog są wprawdzie różnymi rzeczywistościami, jednak postawa dialogu jest warunkiem ludzkim, który ułatwia komunikację i czyni możliwym dawanie świadectwa. My chrześcijanie jesteśmy przekonani o wyższości prawdy Chrystusowej, ale świadomość, że inni też są w posiadaniu prawdy, sprawia, iż „spotkanie staje się spotkaniem prawdziwie ludzkim i pomocnym dla obydwu stron. Im głębsza jest duchowość danej religii, tym intensywniejsza wymiana"[39].

Dialog nie rodzi się z taktyki, ale z działania Ducha Świętego, jak zauważa Jan Paweł II. Przekonywał, że dzięki pomocy Ducha Świętego zobaczymy owoce, bo inne religie są pozytywnym wyzwaniem dla Kościoła, pobudzając do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha oraz pogłębiania własnej tożsamości. Duch ożywia dialog w kontekście misji. Papież wskazuje też w jaki sposób należy go prowadzić. „Rozmówca musi być konsekwentny względem własnych tradycji i przekonań religijnych i otwarty na zrozumienie ich u innych, bez obłudy czy zamykania się w sobie, ale z poczuciem prawdy, pokory, uczciwości, świadomy, że dialog może wzbogacić

---

35 Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 417-418

36 Ibidem, s. 420-421

37 Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Encykliki*, t. I, P. Ptasznik (red.), Kraków 2006, s. 369-370.

38 Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio", *List do Biskupów Azji z okazji piątego Zebrania Plenarnego Federacji Konferencji ich Episkopatów* (23 czerwiec 1990), 4; „L'Osservatore Romano", 18 lipca 1990.

39 K. Muller, *Misje*, w: F. Konig, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 261.

każdego. Nie może tu być żadnej rezygnacji ani irenizmu, lecz wzajemne świadectwo dla wspólnego postępu na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych, a jednocześnie dla pokonania uprzedzeń, nietolerancji i nieporozumień"[40]. „Od czasu, kiedy Kościół formalnie oświadczył, że <nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte>, nie może być już mowy o wzajemnej wrogości między religiami, lecz powinny panować między nimi wzajemne poszanowanie i dialog"[41].

Wskazówki Jana Pawła II pozostają po dziś dzień aktualne. Zaznaczył, że dialog ma przed sobą szeroki wachlarz działań mogących przybierać różne formy czy sposoby – od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich przedstawicielami, po współpracę na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazania własnych doświadczeń duchowych, do „dialogu w codziennym życiu", czyli składania świadectw o ludzkich i duchowych wartościach oraz wzajemnej pomocy w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego[42]. Ważnym jest, by pamiętać, że do dialogu jesteśmy wezwani wszyscy – wierni i wspólnoty chrześcijańskie. Świeccy, dzięki osobistemu przykładowi mogą wpłynąć na polepszenie stosunków pomiędzy wyznawcami różnych religii. Jan Paweł II zaznaczył, że wielu misjonarzy oraz liczne wspólnoty chrześcijańskie, znajdują często na drodze dialogu trudności i niezrozumienie. Zachęca, by dawać szczere świadectwo o Chrystusie i bezinteresownej służbie człowiekowi, a owoce dialogu zobaczymy, kiedy Bóg uzna odpowiedni czas i chwile[43].

Świadek Jezusa Chrystusa podejmuje dialog z innymi religiami każdego dnia. To przede wszystkim dialog życia, co oznacza, że prowadzony jest w jego środowisku. „Realizowany wytrwale w różnych okolicznościach i w różnym czasie, dialog ten uczy wyrozumiałości, współczucia, tolerancji. Jest codzienną lekcją braterstwa – służy pogłębianiu siostrzanych relacji. W dialogu życia przekracza się progi mieszkań, domów, szałasów tych, do których zostało się posłanym, by nieść ludzką wyrozumiałość i życzliwość, by proklamować Dobrą Nowinę o Zbawicielu świata. W dialogu tym świadczy się innym dobro, okazuje radość lub współczucie"[44].

Prowadzony przez Kościół dialog jest wypełnieniem Bożej woli. On szuka stale człowieka, chce go zbawić (1 Tm 2:3-4). Dlatego dialog jest spotkaniem osób, ale też i wejściem w życie samego Boga. „Bóg pragnie nas wprowadzić w swoje życie"[45].

Dialog jest niezbędny dla służby człowiekowi i społeczeństwu. Wszystkie religie są wezwane do współpracy w realizacji tej posługi. W czasach, kiedy istnieje brak równo-

---

40 Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Encykliki*, t. I, P. Ptasznik (red.), Kraków 2006, s. 370.

41 K. Muller, *Misje…*, s. 261; Por. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 333-334

42 Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Encykliki*, t. I, P. Ptasznik (red.), Kraków 2006, s. 370-371.

43 Por. Ibidem.

44 E. Sakowicz, *Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka*, w: *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła*, Warszawa 2004, s. 192.

45 J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, s. 26.

wagi i występują napięcia w społeczeństwach, tym bardziej należy podjąć dialog pomiędzy religiami, który może okazać się pomocny w rozładowaniu tych napięć[46].

Istnienie wielu religii można tłumaczyć jako tęsknotę za Bogiem. Wszystkie religie stanowią jakąś dramatyczną próbę poszukiwania sensu życia i dania odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dotyczące ludzkiej egzystencji[47].

Przywódcy

Biskupi i kapłani mają mieć szczególną świadomość, że ich życie jest poświęcone na służbę misjom. Tworzą wspólnotę z Chrystusem i do tej wspólnoty mają prowadzić innych. Należy zatem tak ułożyć „pracę duszpasterską, aby mogła służyć rozszerzaniu Ewangelii wśród niechrześcijan"[48]. Na „Pasterzach Kościoła, ciąży obowiązek odważnego, mądrego i wiernego względem treści zawartej w ewangelizacji szukania nowych sposobów, jak najlepiej przydatnych i skutecznych w niesieniu ludziom współczesnym ewangelicznej nowiny"[49]. Na misjonarza jest nałożony nakaz, przez samego Jezusa, który domaga się obowiązku „przepowiadania i świadczenia o Ewangelii"[50]. Ludzie poszukują prawdy o Bogu, stąd potrzeba świadomości, że głoszący nie są „panami ani twórcami, ale stróżami, głosicielami i sługami"[51].

Obszary misji i innych religii

Chrześcijaństwo od początku ma za zadanie iść na cały świat i głosić ewangelię o Jezusie Chrystusie. Spotykamy jednak sytuacje, że religie niechrześcijańskie rozpoczęły misyjną działalność w sferze wpływów chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo, nie może przeszkodzić tego rodzaju misji. Należałoby przyjąć, że nie prawda, lecz sumienie jest decydującym kryterium. Ten kto jest przekonany o prawdzie swej sprawy, może dawać o niej świadectwo. W tej kwestii należałoby się powołać na Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, w której ten „wyraźnie proklamował fundamentalne prawo do wolności, prywatnego i publicznego praktykowania życia religijnego i zasadniczo potępił przeszkadzanie wspólnotom religijnym <w publicznym nauczaniu i wyznawaniu swej wiary słowem i pismem>"[52].

Zadaniem chrześcijan jest dawanie świadectwa o Chrystusie. Pamiętając, że „Bóg jest ponad wszystkimi religiami, a Duch tchnie kędy chce, wprowadzając nas w zadzi-

---

46 Por. M. Zago, *Dialog międzyreligijny*, w: *Kościół misyjny*, Warszawa 1997, s. 120.

47 Por. J. Górski, *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007, s. 13.

48 Por. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 468-469.

49 Paweł VI, Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi", n. 40.

50 Ibidem, n. 77.

51 Ibidem, n. 78.

52 K. Muller, *Misje…*, s. 261; Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 411; 413.

wienie. (…) Duch Święty, prowadząc wszystkich do Uniwersalnego Królestwa Komunii, nieustannie działa w samym sercu ludzkości”[53].

Jezus będący w centrum orędzia chrześcijańskiego jest największym darem dla inny religii. Natomiast zadaniem Ducha Świętego jest umacnianie Kościoła w jego misji oraz prowadzenie go do owocnego dialogu[54]. „Na płaszczyźnie misji można wyróżnić dwa typy rodzin religii: religie związane z przynależnością etniczną albo kulturową, nie rezygnując przy tym ze swojej wartości absolutnej (zwłaszcza hinduistyczna dharma, lud żydowski, religie zaratusztriańska, japoński sintoizm, sikhizm) i religie stawiające na pierwszym miejscu uniwersalną normę ale nie umiejące oderwać się od swojego historyczno-kulturowego zakorzenienia (przede wszystkim droga Buddy, chrześcijaństwo i wspólnota muzułmańska)”[55].

Każda tradycja religijna prezentuje jeden albo kilka typów działalności misyjnej:

A – misje założycielskie, by rozpowszechnić dany ruch;

B – misje wewnętrzne, inaczej wytrwania, oczyszczenia i ożywienia, by zapewnić trwałość;

C – misje zewnętrzne, mające na celu nawracanie, ekspansję i globalizację w kategoriach przestrzennych[56].

Pojawia się tu pytanie o zbawczą rolę religii niechrześcijańskich. „Czy Bóg może się nimi posługiwać w udzielaniu swojej łaski wyznawcom innych religii? Czy powstały one z woli i ustanowienia Bożego, czyli z Bożego prawa (de iure)? Czy raczej zrodziły się jako wynik naturalnego dążenia człowieka do Boga, a zatem nie posiadają (za wyjątkiem judaizmu) statusu de iure (z prawa), ale status de facto? Tu rozbieżność stanowiska jest bardzo duża. Za uznaniem religii niechrześcijańskich jako istniejące de iure, (…), opowiadają się nie tylko teologowie tak zwanej opcji pluralistycznej, która odrzuca jedność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa i Kościoła, ale także niektórzy teologowie tak zwanej opcji inkluzywistycznej, którzy te dwie zasadnicze prawdy wiary przyjmują.

Nauczanie Magisterium Kościoła jest jednak odmienne. W deklaracji Dominus Iesus Kongregacja Nauki Wiary przeciwstawia się uznaniu pluralizmu religijnego jako de iure (czyli jako zasady). Nie oznacza to negacji wszelkich pozytywnych wartości istniejących w tych religiach”[57]. Poprzez uznanie pluralizmu religijnego de iure idzie zakwestionowanie jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii. Tego nie ma u teologów katolickich opcji inkluzywistycznej, którzy też argumentują na rzecz pluralizmu religijnego de iure. Uznają jedność, powszechność zbawczą Jezusa i Kościoła, a także wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii. To opcja głębszego wniknięcia w Boży plan zbawienia ludzkości[58].

---

[53] Powołując się na słowa o. Swami Joseph Samarakone, A. Miśkowiec, *Wobec pluralizmu religijnego,* w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 1/2017 (172), Warszawa 2017, s. 166.

[54] Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006, s. 94.

[55] J.C. Basset, *Praktyki misyjne w innych religiach*, w: *Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa 2007, s. 291.

[56] Por. Ibidem.

[57] Z. Kubacki SJ, *Węzłowe problemy współczesnej teologii religii*, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 2/2014 (167), Warszawa 2014, s. 24–25.

[58] Por. Ibidem.

Niektórzy twierdzą, że „wszystkie religie są jedynie kulturowymi wariantami zwykłych lub mistycznych doświadczeń pierwiastka transcendentnego, który może występować jako On, Ona lub Ono. Podobnie, tradycyjne chrześcijańskie odwołanie się do wyłączności, uniwersalności, absolutności i normatywności objawienia-zbawienia w Jezusie Chrystusie jest rezultatem uwarunkowań kulturowych”[59].

Kardynał Ratzinger zauważył, że z jednej strony odkrywamy w świecie „bezkresny pluralizm religijny”, a z drugiej – „ostateczną tożsamość”. Z pewnością, w każdej religii jest element ludzki – różniący i w każdej religii tkwi element Boski – jednoczący[60].

W chrześcijaństwie jest „pełnia Objawienia”, dzięki niepowtarzalności tajemnicy Wcielenia. „Chrystus <przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości>”[61]. Na bazie tożsamości i misji Jezusa nietrudno jednak wykryć kryterium, które umożliwia określenie relacji między chrześcijaństwem i innymi religiami. Chodzi tu o kryterium chrystologiczne: „skoro wcielenie oznacza największe dzieło Boga, pełnię Objawienia Bożego, dlatego też dopiero (i tylko) z tej perspektywy można patrzeć na inne religie, dostrzegając w nich (ewentualne) elementy prawdy i dobra”[62].

Dialog międzyreligijny zawsze musi być prowadzony w historycznym kontekście religii, kultury oraz osób. Wyższa lub niższa pozycja religii w danej wspólnocie będzie miała ogromny wpływ na rzeczywistość stojącą przed tymi, którzy podejmują dialog (poczucie wyższości lub kompleks niższości). Wychowanie kulturowe, poczucie bezpieczeństwa w swojej własnej tożsamości religijnej, jak i poznanie siebie nawzajem są elementami warunkującymi dialog. Jednym z czynników wpływających na dialog jest indywidualne spojrzenie na religię i światopogląd. „Wszystkie religie wypracowały różnorodne postawy wobec innych. W niektórych przypadkach religia i kultura są niemalże tożsame. Nie zawsze ułatwia to prowadzenie dialogu”[63].

Mówiąc o religiach, myśli kierują się na kontynent azjatycki będący kolebką wielu społeczności religijnych: hinduizmu, buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, shintoizmu, szamanizmu, islamu, judaizmu oraz chrześcijaństwa. Od początku trwania misji azjatycki Kościół wchodzi w świat tych wielkich religii oraz tradycji. Musi też rozwiązywać piętrzące się problemy. W Azji chrześcijaństwo jawi się jako religia młoda i obca, postrzegana jako europejska. Określenie to należy rozumieć raczej w sensie zakorzenienia wpływu na kulturę, duchowość i całe życie. „Głosząc Chrystusa nie można zapomnieć zarówno o bogatym, skomplikowanym kontekście religijnym Azji oraz o trudnych doświadczeniach historycznych. Proponując chrześcijaństwo, bo taki kształt winna przyjąć działalność misyjna, należy dostrzec to wszystko, co w religiach innych jest pozytywne,

---

59 S. Karotempler, *Chrystologiczne i soteriologiczne podstawy misji*, w: *Kościół misyjny*. Podstawowe studium misjologii, Warszawa 1997, s. 58.

60 Por. M. Skierkowski, *Jaki dialog międzyreligijny dzisiaj?,* w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 2/2014 (167), Warszawa 2014, s. 72.

61 Por. Ibidem, s. 73; Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. s. 105-106.

62 Ibidem, s. 75–76.

63 M. Zago, *Dialog międzyreligijny,* w: *Kościół misyjny*, Warszawa 1997, s. 122.

dobre, święte i szlachetne. To właśnie stanowi podstawę „by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem". Wcale nie oznacza to postawy konfrontacyjnej czy roszczeniowej. W duchu głębokiego szacunku będzie poszukiwaniem lepszej drogi zrozumienia i szacunku, a tylko te prowadzą do autentycznego dialogu. Bogactwo życia religijnego Azji jest znakiem tęsknoty poznania jednego, prawdziwego Zbawiciela świata Jezusa Chrystusa"[64].

Na tym kontynencie działał Jezus i to właśnie tutaj skierowany był pierwszy nurt ewangelizacji misyjnej. W adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Asia", papież Jan Paweł II zwraca uwagę, „że Jezus jako człowiek był Azjatą i w Azji wprowadził swój nakaz misyjny"[65]. Papież podkreśla w wyżej wymienionej adhortacji apostolskiej, azjatycki rodowód chrześcijaństwa. Azja jest kolebką chrześcijaństwa, Jezus był Azjatą. Na tym kontynencie się narodziło chrześcijaństwo, a pośród „uczestników narodzin Kościoła byli mieszkańcy różnych krajów, ludów, kultur, tradycji i języków Azji. Wśród pierwszych chrześcijan byli dotychczasowi wyznawcy judaizmu, ale i innych religii starożytnych oraz plemiennych Bliskiego Wschodu. Ewangelia przyniesiona później przez misjonarzy z Zachodu zachowała niektóre elementy kultury Wschodu. Chrześcijaństwo wraca na kontynent swoich narodzin wzbogacone o tradycje innych kontynentów. Jest to jakby wielki powrót nauki Jezusa do ziemi, z której nauka ta wyszła. Kościół teraz odkrywa jakby głębię swojej obecności także w innych tradycjach religijnych[66].

Dialog domaga się szerzenia powszechnej edukacji, by przezwyciężać tradycyjne uprzedzenia. Domaga się, by wszędzie były poszanowane prawa człowieka[67].

Na przełomie XIX i XX wieku, początkowo w krajach pozaeuropejskich powstały tzw. nowe ruchy religijne. Trudno ustalić ich doktrynę oraz pochodzenie. Najwięcej takich ruchów działa w Afryce. Genezy ich powstania należy niejednokrotnie upatrywać w reakcji buntu i protestu przeciw chrześcijaństwu traktowanego jako „religię białych". Dlatego stanowią czasem przejaw chęci uwolnienia się od dominacji Europejczyków. „Cechą charakterystyczną nowych ruchów religijnych jest przede wszystkim synkretyzm duchowy, czyli dowolne zaczerpniecie i przemieszanie elementów różnych religii. Wśród najważniejszych, można wymienić grupę religii afrobrazylijskich, afrykańskich, cargo (kulty w Nowej Gwinei) oraz azjatyckich. (…) Przybierają także dziwne formy kultów"[68].

Misje były kojarzone z władzą kolonialną, gdyż misjonarz wywodził się z danego kręgu kulturowego czy języka. Wprowadzał często elementy na styl europejski, co powodowało, że po uzyskaniu niepodległości przez poszczególne kraje pozbywano się tego, co europejskie – a nawet i samego misjonarza. Opuszczone miejsce kultu przejmowali liderzy, „którzy sami przewodniczyli nabożeństwom, nadając im nową treść

---

64 J. Górski, *Euntes docete… Zadania misyjne w sytuacjach przełomu wieków*, Katowice 2001, s. 68–69.
65 J. Górski, *Nowy paradygmat misji…*, s. 96.
66 Por. Ibidem, s. 103.
67 Por. M. Zago, *Dialog międzyreligijny…*, s. 123.
68 J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005, s. 123–124.

i formę. Dialog z takimi grupami jest bardzo trudny, z powodu braku spójnej doktryny w ramach danego ruchu, a co się z tym wiąże, braku odpowiedniej reprezentacji"[69].

Spoglądając na Czarny Ląd, zaobserwować można nową jakość religijno-egzystencjalną, którą stanowią tak zwane niezależne Kościoły tubylcze. Są one tworami synkretycznymi religii pierwotnych i chrześcijaństwa. W niektórych Kościołach nastąpiło zrośnięcie się wierzeń tradycyjnych z niektórymi elementami chrystianizmu. Uwagą dla przystępujących do dialogu przedstawicieli Kościoła Katolickiego oraz wszystkich katolików, mających sposobność prowadzenia tzw. dialogu życia (dialog między wyznawcami różnych religii żyjących po sąsiedzku), powinni zapoznać się dogłębnie z trudnościami politycznymi i społecznymi oraz problemami budzącymi niepokój w Afryce[70].

Potrzebny jest „dialog Kościoła z afrykańską religią tradycyjną oraz islamem. (…) duchowy klimat Afryki kształtowany przez wartości właściwe religiom pierwotnym jest imperatywem do kontynuowania i rozwijania tego dialogu. Islam z kolei, tak bardzo afrykański z jednej strony, z drugiej zaś mający świadomość przynależności do wielkiej światowej społeczności muzułmańskiej, jest bardzo ważnym partnerem dialogu. Kościół Katolicki nie może zamykać się na muzułmanów, czy na nich gniewać z takich czy innych powodów. Dialog Kościoła Katolickiego z islamem prowadzony w Afryce służy całej ludzkości, szczególnie dziś, kiedy w świecie ma miejsce raczej konfrontacja niż dialog między Orientem a Zachodem"[71]. Bo „dialog zamienia potencjalne „pole bitwy" w „pole zgody", „pole pokoju".

Dialog pokonuje „egoistyczne interesy". „Prawo silniejszego" nie stanie się prawem obligatoryjnym w danym społeczeństwie, jeśli różne grupy tworzące to społeczeństwo (ludy, plemiona, rody, rodziny) będą prowadzić dialog. Dialog przybliża Afrykańczyków (a z nimi całą ludzkość) „do upragnionej Cywilizacji Miłości"[72].

Spoglądając na poszczególne kontynenty, nie można pominąć kontynentu amerykańskiego. Uwagę należy skierować na wytyczne odnośnie dialogu i różnych religii, korzystając z dokumentu końcowego V Ogólnej Konferencji episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, która odbywała się w Aparecidzie, w Brazylii. Hierarchowie zwracają uwagę, by w Kościele amerykańskim umożliwić wszystkim wiernym osobiste spotkanie z Chrystusem, jak i głębokie i intensywne doświadczenie religijne, głoszenie kerygmatyczne oraz osobiste świadectwo ewangelizatorów, które ma prowadzić do osobistego nawrócenia i zmiany życia[73]. Oprócz tego w dokumencie wyczytać można prośbę o większą liczbę ludzi lepiej przygotowanych do dialogu[74], ponieważ w Ameryce powstaje wiele nowych grup religijnych i zaznacza się tendencja do mylenia ekumenizmu z dialogiem międzyreligijnym. Przeszkadza to w osiągnięciu większych owoców w dia-

---

69 Ibidem, s. 124.

70 Por. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania. Sprawiedliwości i pokoju*, w: *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój*, Warszawa 2006, s. 140.

71 E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania. Sprawiedliwości i pokoju*, w: *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój*, Warszawa 2006, s. 141.

72 Ibidem, s. 143.

73 Dokument końcowy V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki i Karaibów z Aparecide, Seria Nowej Ewangelizacji, Gubin 2014, n. 225.

74 Por.Ibidem, n. 231.

logu ekumenicznym[75]. Dialog i ekumeniczna współpraca mają prowadzić do obudzenia nowych form bycia uczniem i misjonarzem w komunii. „Warto zauważyć, iż tam, gdzie nawiązywany jest dialog, zmniejsza się prozelityzm, rośnie wzajemna znajomość i szacunek oraz otwierają się możliwości dawania wspólnego świadectwa[76]. Dlatego tak ważnym jest działanie Ducha Świętego. Bóg posługuje się różnymi sposobami, by docierać do wszystkich, których odkupił spoza wspólnoty eklezjalnej. Wyjaśnienie i promowanie zbawienia są jedynym z zadań Kościoła w odpowiedzi na słowa Pana: „staniecie się moimi świadkami (…) aż po krańce ziemi" (Dz 1:8)[77].

„Dialog międzyreligijny, a szczególnie z religiami monoteistycznymi, słusznie opiera się na misji, którą powierzył nam Chrystus i która wymaga roztropnej proporcji między głoszeniem a dialogiem jako elementem konstytutywnym ewangelizacji. Przybierając taką postawę, Kościół, a więc „powszechny sakrament zbawienia", odbija światło Chrystusa, które „oświeca każdego człowieka" (J 1:9). Obecność Kościoła pośród religii niechrześcijańskich realizuje się poprzez wysiłek, rozeznanie i świadectwo oparte na teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości"[78]. Nie można się poddawać i rezygnować z dialogu z innymi religiami, ale należy się zaangażować w poznanie tych religii, „w teologiczno-pastoralne rozeznanie, w formację kompetentnych osób przygotowanych do dialogu międzyreligijnego, przypatrując się różnym wizjom religijnym, obcym w kulturach naszego (amerykańskiego) kontynentu. Dialog międzyreligijny nie oznacza zaprzestania głoszenia Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa ludom niechrześcijańskim, należy to jednak czynić z łagodnością i szacunkiem dla innych przekonań religijnych"[79].

Dialog wchodzi „w wielkie dzieło misyjne Kościoła. Jest warunkiem i metodą misji. To Ewangelia może rzeczywiście wyzwolić człowieka, zwłaszcza w wymiarze duchowym, moralnym i kulturowym. Z kolei misje nie mogą nie zauważać potrzeby prawdziwego dialogu. Samo dzieło misyjne jest też wprowadzeniem człowieka w jedyny i niepowtarzalny dialog Trójcy Przenajświętszej. Postawa autentycznego dialogu ustrzeże z jednej strony przed zamknięciem się na drugiego człowieka, a z drugiej zaś strony pozwoli unikać tak niebezpiecznej dziś tendencji synkretyzmu religijnego, tzn. wymieszania elementów różnych religii, wprowadzania do chrześcijaństwa obcych elementów pochodzących z innych religii. (…) Autentyczny dialog wymaga przemiany serc, aby w prawdzie i miłości dążyć do jednego i prawdziwego Boga. (…) Nawet bardzo konieczna jest dziś znajomość historii czy najważniejszych założeń doktrynalnych innych religii będzie mało przydatna, jeśli zabraknie pokory i otwarcia na drugiego człowieka. (…) Proces zakorzenienia chrześcijaństwa, pozwalający uniknąć błędów, jest możliwy dzięki inkulturacji, wyrażającej się w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego (ewangelizacja, kult, teologia, posługa miłosierdzia). Jest to bardzo ważna forma dialogu, dzięki której Kościół nie tylko obdarowuje, ale również sam jest obdarowany. Z dialogu, którego celem jest poznanie najwyższej Prawdy i doświadczenia największej Miłości, Ko-

[75] Por. Ibidem, n. 232.
[76] Por. Ibidem, n. 233.
[77] Por. Ibidem, n. 236.
[78] Ibidem, n. 237.
[79] Ibidem, n. 238.

ściół nie wyklucza nikogo, nawet niewierzących”[80]. Należy pamiętać, że najlepszą formą dialogu i misji jest miłość. Nie wolno pójść na kompromis przyjmując to, co niezgodne z nauką Pana Jezusa. Zawsze jednak z miłością należy podejść do drugiego człowieka – wyznawcy innej religii[81].

„Brak znajomości teologii religii i doktryny religii pozachrześcijańskich skutkuje często powierzchownymi interpretacjami na niekorzyść oryginalności i jedności chrześcijaństwa. To z kolei przejawia się w różnych formach synkretyzmu. Boimy się jasno powiedzieć, że to, co uważamy za zdobycze naszej cywilizacji, jest owocem chrześcijaństwa”[82]. „Pojawiające się tendencje egalitarystyczne, dążące do sprowadzenia wszystkich religii i tradycji do tego samego, utrudniają dialog. Prowokują niebezpieczeństwo nasilenia elementów synkretycznych[83].

Religie świata

Jako chrześcijanie nie możemy uważać judaizmu za obcą religię. Nie możemy też zaliczyć żydów do tych, którzy są wezwani do porzucenia bożków, by nawrócić się do prawdziwego Boga. Wraz z nimi wierzymy w jednego Boga działającego w historii i przyjmujemy wraz z nimi wspólne Słowo objawione”[84].

W dialogu między chrześcijanami a żydami obserwujemy swoiste podstawy. Oparte są na wspólnym objawieniu i ciągłości doświadczenia religijnego. Dlatego też wspólnoty żydowskie najpełniej odpowiedziały na zaproszenie do dialogu, jak również przyczyniały się do jego rozwoju[85].

Islam nie tylko jest systemem norm regulujących postępowanie wiernych, ile religią posiadającą specyficzną duchowość oraz prowadzącą teologiczne refleksje. Ważne jest, by wyznawcy religii potrafili się szanować i wzajemnie pomagać. Umiejętność prowadzenia dialogu przyczynia się do harmonijnego egzystowania obywateli krajów, w których mieszkają wyznawcy różnych religii. Są kraje, w których taka harmonia ukazuje, że można żyć w zgodzie. Wyznawcy islamu i chrześcijaństwa mówią o swoistej tolerancji międzyreligijnej w niektórych krajach, podkreślając „mistycyzm spotkania” wiernych islamu i chrześcijaństwa oraz dialogu życia i dialogu obecności. Taki dialog życia i duchowości „może i powinien służyć wzrostowi i rozwojowi relacji prawdziwej przyjaźni

[80] J. Górski, *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007, s. 28–29.
[81] Por. J. Górski, *Spotkanie z religiami…*, s. 30.
[82] J. Górski, *Misje i dialog – budowa kultury otwartej na drugiego człowieka*, w: Światło Narodów. Papieska Unia Misyjna, nr 154 rok XXIX (2009), Warszawa 2009, s. 37.
[83] Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji…*, s. 95.
[84] Franciszek, Adhortacja apostolska, „Evangelii gaudium”, n. 247.
[85] Por. M. Zago, *Dialog międzyreligijny*, w: *Kościół misyjny*, Warszawa 1997, s. 122.

i braterstwa chrześcijani muzułmanów”[86]. Pamiętając, że „Jezus dla muzułmanów nie jest Chrystusem zbawiającym ludzkość. Jest prorokiem i nikim więcej”[87].

W prowadzeniu dialogu ważne jest to, co łączy, a nie to, co dzieli. Muzułmanie, mimo iż nie uznają Jezusa jako Boga, tylko jako proroka, to jednak darzą szacunkiem i pobożnością Marię. Oczekują też dnia sądu, gdy Bóg odda zapłatę wszystkim ludziom. Cenią życie moralne i czczą Boga – szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post. Dlatego Sobór Watykański II zachęca, by mimo różnic i sporów w ciągu wieków oraz uczucia wrogości, czynić wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi[88].

Jak już było wspomniane o prowadzeniu „dialogu obecności”, którym to terminem posługiwał się Jan Paweł II, ważne jest, by nie zapominać o tej formie dialogu. W krajach muzułmańskich pozostaje misja obecności i świadectwa. Świadectwa życia misjonarzy, rodzin chrześcijańskich i wspólnoty kościelnej. Żyjąc, pomimo różnych ludzkich ograniczeń, w prostocie na wzór Chrystusa. Wszyscy, którzy starają się naśladować Jezusa, powinni dawać takie świadectwo życia, „które w wielu wypadkach jest jedynym możliwym sposobem bycia misjonarzami”[89].

Islam uważa siebie za pełnię i odnowienie pierwotnego Objawienia Bożego. Występuje ogromna różnorodność zjawisk kulturowych i religijnych na całym świecie. Utrudnieniem w dialogu jest brak przywódców religijnych mogących go reprezentować. Za to w islamie religia, kultura i społeczeństwo są ze sobą splecione. Te czynniki utrudniają dialog na pewnych poziomach. Należy pamiętać, że są przypadki pokojowej koegzystencji i dialogu życia[90].

Relacje między chrześcijanami a wyznawcami innych religii zamieszkującymi dane obszary czy kraje, mogą być inspirujące. I tu również należy podkreślić, że są kraje, w których będący w większości wyznawcy buddyzmu mogą utrzymywać przyjazne stosunki z niewielką wspólnotą katolików. Są klasztory, w których obserwuje się formy dialogu międzyreligijnego, chrześcijańsko-buddyjskiego. Dochodzi w nich „do wymiany doświadczeń między wyznawcami tych religii w zakresie medytacji, czy też doktryny wiary obydwu religii”[91]. „Buddyzm stanowi niejako egzystencjalne przygotowanie do Ewangelii Chrystusowej”[92].

Relacje z religiami Azji, szczególnie buddyzmem i hinduizmem są łatwiejsze, jednak i one są bardzo podzielone z powodu przyjętych przez nie różnych form doktrynalnych

---

86 E. Sakowicz, *Spotkanie Krajowych Delegatów Episkopatów ds. relacji z muzułmanami w Europie*; *„Wiara i duchowość w relacji miedzy chrześcijanami i muzułmanami” 7-9 II 2018, Szkodra, Albania*, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 1/2018 (174), Warszawa 2018, s. 205–210.

87 W. Psurek, *Objawienie w islamie w kontekście objawienia biblijnego,* w: „Studia Misjologiczne”, tom 2, 2009, s. 111.

88 Por. J. Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań…*, s. 122.

89 Ibidem, s. 123.

90 Por. M. Zago, *Dialog międzyreligijny…*, s. 123.

91 Powołując się na słowa: abp. Salvatore Pennacchio i ks. dr hab. Piotra Piaseckiego OMI, MK/PDM, Konferencja naukowa „Jan Paweł II w Tajlandii, 7 XII 2017, Warszawa, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 2/2017 (173), Warszawa 2017, s. 170–172.

92 M. Skierkowski, *Jaki dialog międzyreligijny dzisiaj?*, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne”, 2/2014 (167), Warszawa 2014, s. 86.

i historycznych. Ułatwienie dialogu z nimi w zakresie doświadczeń religijnych jest ukierunkowanie na rzeczywistość duchową w człowieku[93]. „Hinduizm stanowi filozoficzno-mityczne przygotowanie do przyjęcia Ewangelii Chrystusowej"[94].

W Azji obserwujemy bogate doświadczenie życia duchowego, które budzi wielkie zainteresowanie nie tylko teologów, ale i wielu ludzi Zachodu, którzy utracili wiarę. Należy przypomnieć w tym kontekście wartości mistyki chrześcijańskiej, do której nawiązują misjonarze. „Można zauważyć, że budzące się chrześcijaństwo w Azji Centralnej jest bardzo zainteresowane różnymi formami życia duchowego, w tym zakonnego. Zakony uczestnicząc czynnie w dziele misyjnym mogą pomóc w przybliżeniu duchowości Wschodu i Zachodu"[95].

„Wszyscy jako chrześcijanie jesteśmy odpowiedzialni za dzieło Jezusa Chrystusa w świecie. To nie jest obojętne, że tylu ludzi jeszcze nie poznało prawdziwej MIŁOŚCI. To obowiązek wszystkich chrześcijan: najpierw szukać dróg jedności wśród wszystkich chrześcijan, aby dialog z wszystkimi ludźmi przygotował drogę do Chrystusa. Wskazówką niech będą słowa Apostoła Pawła, będące mostem i początkiem dialogu posoborowego: żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi (Kol 4,15)"[96].

WORLD RELIGIONS AND MISSIONS

Summary
The article Religions of the world and the mission shows the importance of the Christian mission for the lives of people who have come to know the teaching of Christ. The conditions for the missionary activity of the Church are the words contained in the Gospel according to St. Matthew and encourage the disciples to make new disciples of Christ. The tool for conducting evangelization missions is dialogue and an approach to people with respect and love. This equality in being human becomes the basis for starting a dialogue in the spirit of love and respect and respect for freedom. By getting to know each other together through dialogue, we can enrich each other. What can become a reason for building peace and understanding between the followers of different religions. Dialogue contributes to the destruction of stereotypes and engages interlocutors to respect each other.

Keywords: witness, dialogue, religion, missions, tradition, peace, evangelization, interreligious dialogue

93 Por. M. Zago, *Dialog międzyreligijny…,* s. 123.
94 M. Skierkowski, *Jaki dialog międzyreligijny dzisiaj?...*, s. 88.
95 J. Górski, *Euntes docete… Zadania misyjne w sytuacjach przełomu wieków*. Katowice 2001, s. 69–70.
96 J. Górski, *Religie (skrypt dla studentów)*, Kraków 1997, s. 68.

Bibliografia

Aubert J.M, Religie, w: Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny, Bria I. (red.), Warszawa 2007, s. 318-321.

Basset J.C., Praktyki misyjne w innych religiach, w: Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny, Bria I. (red.), Warszawa 2007, s. 291-295.

Bukowski K., Religie świata wobec chrześcijaństwa, Kraków 1997.

Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Dominus Iesus, Tarnów 2002, s.74-94.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 333-337.

Deklaracja o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Przybył M. (red.), Poznań 2002, s. 410-421.

Dekret o misyjnej działalności Kościoła, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Przybył M. (red.), Poznań 2002, s. 438-471.

Dokument końcowy V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki i Karaibów z Aparecide, „Seria Nowej Ewangelizacji", Gubin 2014.

Franciszek, Adhortacja apostolska, Evangelii gaudium.

Górski J., Euntes docete… Zadania misyjne w sytuacjach przełomu wieków, Katowice 2001, s. 68-69.

Górski J., Mały słownik misjologiczny, Katowice 2001.

Górski J., Misje i dialog – budowa kultury otwartej na drugiego człowieka, w: Światło Narodów. Papieska Unia Misyjna, nr 154 rok XXIX (2009), Warszawa 2009.

Górski J., Nowy paradygmat misji, Warszawa 2006.

Górski J., Odpowiedzi na 101 pytań o misje, Kraków 2005.

Górski J., Propedeutyka misjologii, Kraków 2000.

Górski J., Religie (skrypt dla studentów), Kraków 1997.

Górski J., Spotkanie z religiami, Katowice 2007.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Adhortacje, t. II, Ptasznik P. (red.), Kraków 2006, s. 730-793.

Jan Paweł II, Encyklika Redemptoris missio, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Encykliki, t. I, Ptasznik P. (red.), Kraków 2006, s. 330-392.

Karotemplar S., Chrystologiczne i soteriologiczne podstawy misji, w: Kościół misyjny, podstawowe studium misjologii, Warszawa 1997, s. 57-71.

Kubacki Z., Węzłowe problemy współczesnej teologii religii, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne", 2/2014 (167), Warszawa 2014.

Luzbetak L.J., Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej, Warszawa 1998.

Miśkowiec A., Wobec pluralizmu religijnego; w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne", 1/2017 (172), Warszawa 2017.

Muller K., Misje, w: Leksykon religii, F. Konig, H. Waldenfels, Warszawa 1997.

Paweł VI, Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi.

Psurek W., Objawienie w islamie w kontekście objawienia biblijnego, w: „Studia Misjologiczne", tom 2, 2009.

Sakowicz E., Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka, w: Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła, Warszawa 2004.

Sakowicz E., Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania. Sprawiedliwości i pokoju, w: Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój, Warszawa 2006, s. 133-145.

Sakowicz E., Spotkanie Krajowych Delegatów Episkopatów ds. relacji z muzułmanami w Europie. „Wiara i duchowość w relacji między chrześcijanami i muzułmanami" 7-9 II 2018, Szkodra, Albania, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne", 1/2018 (174), Warszawa 2018, s. 205-210.

Skierkowski M., Jaki dialog międzyreligijny dzisiaj?, w: „Lumen Gentium, Zeszyty misjologiczne", 2/2014 (167), Zago M., Dialog międzyreligijny w: Kościół misyjny, Warszawa 1997.

Weber H., Leksykon religii świata, Warszawa 2003.

Zago M., Dialog międzyreligijny, w: Kościół misyjny, Warszawa 1997.

Zorn J.F., Misja (Missio Dei), w: Mały słownik, Misjologia. Kontekst ekumeniczny, Bria I. (red.), Warszawa 2007, s. 191-194.

„Oecumenica Silesiana"
NR 1-2/2019 (3-4), s. 25–37

ASYŻ, DANY I ZADANY JAKO NARZĘDZIE POKOJ

ADAM PALION

Streszczenie
Artykuł przedstawia przyczyny zorganizowania spotkania w Asyżu w 1986 roku. Ukazuje też, jak można we współczesnym świecie promować, szacunek i pokój. Prezentuje inne inicjatywy organizowane w „duchu Asyżu". Podkreśla, że Asyż jest nam dany, a zarazem jest nam zadany, byśmy nie poprzestali na tym, co udało się już dokonać. Ma się jednak stać zaczynem różnych inicjatyw na rzecz pokoju na wszystkich kontynentach i szacunku wobec wszystkich ludzi. Stąd też i na Śląsku można spotkać inicjatywy noszące znamię ducha Asyżu. To nie tylko modlitwa o pokój, ale wiele działań edukacyjnych skierowanych do młodego pokolenia, wspierających akcje charytatywne oraz innych przedsięwzięć.

Słowa kluczowe: modlitwa, post, sumienie, szacunek, dialog, pokój, spotkanie, Asyż, duch Asyżu

Dzisiejszy świat potrzebuje pokoju. Jest on nam dany a zarazem zadany jako cel naszych wysiłków na polu naukowym, społecznym, politycznym czy religijnym. Trzeba też zauważyć, że brak pokoju często powodowany bywa nieznajomością historii i kultury danego narodu, społeczeństwa – nieraz po prostu brakiem otwartości i dialogu, w którym ważnym jest słuchanie rozmówcy.

W XX wieku pojawia się wiele inicjatyw na rzecz pokoju. Jedną z nich są „Spotkania w Asyżu", których pomysłodawcą i inicjatorem był papież Jan Paweł II.

Aggiornamento

Po latach ewangelizowania, a nawet, co trzeba powiedzieć, nawracania i to nieraz siłą, co doprowadzało do deprecjonowania religii niechrześcijańskich pojawiło się nowe spojrzenie na świat – w szczególności na inne religie i osoby niewierzące. To nowe podejście ujawniło się podczas obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Ojcowie soborowi przyczynili się do przemiany myślenia, oceniania i postrzegania innych religii. W dokumentach soborowych wymienia się zwłaszcza judaizm, hinduizm, buddyzm oraz islam. Znajdujemy je w soborowym dokumencie *Nostra aetate – Deklaracji o stosunkach Kościoła do religii niechrześcijańskich*[1]. Dzięki tej deklaracji rzymski katolicyzm wszedł na drogę dialogu międzyreligijnego, co umożliwiło przedstawicielom Kościoła branie

[1] *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 333–337.

udziału w spotkaniach międzyreligijnych. Potwierdzeniem tej nowej postawy było powołanie watykańskiego Sekretariatu dla Niechrześcijan, przemianowanego następnie na Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego[2]. Niniejszy artykuł przedstawia ideę spotkania w Asyżu papieża z duchowymi przedstawicielami innych religii. Zaprezentowane tu są również owoce tych spotkań oraz wskazane pomysły wynikające z „ducha Asyżu".

Pontyfikat dialogu

Karol Wojtyła po wyborze na Stolicę Piotrową przybierając imię Jan Paweł II, wskazał zebranym na konklawe kardynałom a następnie Kościołowi, jaki kierunek przybierze jego pontyfikat. Imię papieża Wojtyły wyraża kontynuację dialogu zapoczątkowanego przez jego dwóch poprzedników na stolicy Piotrowej – Jana XXIII, który w swoich encyklikach *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris ukazał* otwartość na świat i dialog oraz Pawła VI, który w encyklice *Ecclesiam suam* zawarł myśli o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji. Pierwsza encyklika określana jest jako „encyklika dialogu". Treść jej znalazła swoje odzwierciedlenie w dokumentach Vaticanum II, m.in. w *Nostra aetate*. Kulminacyjnym momentem otwartości na dialog było przygotowanie i otwarcie Soboru Watykańskiego II.

Od samego początku swojej posługi na Stolicy Piotrowej, papież Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że ważne jest dla niego spotkanie z człowiekiem i dialog między ludźmi oraz religiami. Podczas swojego długiego pontyfikatu niezwykle często wzywał do dialogu międzyreligijnego i szukania dróg wprowadzania pokoju.

Zapowiedzią tego, co przyniesie zaproszenie do Asyżu przedstawicieli świata religijnego, było spotkanie papieża z młodzieżą muzułmańską w Casablance 19 sierpnia 1985 r. Odbiło się ono wielkim echem na całym świecie i dało impuls do dalszych działań na rzecz dialogu i pokoju.

Dialog nie może zaistnieć bez świadectwa, dlatego witając się z młodymi muzułmanami, papież powiedział: „*przychodzę do was jako wierzący. I chciałbym całkiem po prostu dać tutaj świadectwo temu, w co wierzę i czego pragnę dla szczęścia moich braci*"[3]. Słowa te wzbudziły entuzjazm wśród młodych, ponieważ zostały odczytane jako szczere, wypływające z serca i szacunku do słuchaczy. Wydarzenie to można uznać za początek strategii Jana Pawła II w podążaniu drogą dialogu międzyreligijnego.

---

[2] Papież Paweł VI powołuje do istnienia watykański Sekretariat dla Niechrześcijan, dnia 19 maja 1964 r. W 1988 r., na mocy konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* Jan Paweł II podniósł Sekretariat do rangi Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. Jej zadaniem jest rozwijanie aktywności oraz kierowanie działaniami w zakresie relacji z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, jak również z tymi, którzy w jakikolwiek sposób kierują się zmysłem religijnym. Por. Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Pastor bonus o kurii rzymskiej*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011, s. 1456; S. Kotzula, *Historia Kościoła w datach i faktach*, tłum. T.Gocel, Kielce 2017, s. 196.

[3] Jan Paweł II, *Casablanca, 19 sierpnia 1985 r. Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej. Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek Azja, Afryka, Australia i oceania*, t. 13, P. Ptasznik (red.), Kraków 2009, s. 381.

Drugim ważnym krokiem uczynionym przez Biskupa Rzymu rok później, była wizyta w Rzymskiej Synagodze 14 kwietnia 1986 r. Przychodząc do wyznawców judaizmu, papież został przyjęty przez naczelnego rabina Rzymu, Elio Toaffiego. W trakcie tej wizyty, papież przypomniał, że już wcześniej miał możliwość spotkania się z rabinem, kiedy 8 lutego 1981 r. odwiedził pobliską parafię św. Karola i Błażeja. Pierwsze odwiedziny synagogi przez papieża stały się „kamieniem milowym w stosunkach Kościoła rzymskokatolickiego z judaizmem"[4].

Następstwem tych wydarzeń, spotkań międzyreligijnych, było zaproszenie przedstawicieli różnych religii i ludzi dobrej woli do wspólnej modlitwy o pokój w Asyżu.

Papież poinformował o swojej inicjatywie 25 stycznia 1986 r. w rzymskiej bazylice św. Pawła za Murami przemawiając na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan[5]; nota bene, w tym samym miejscu Jan XXIII ogłosił zwołanie Soboru Watykańskiego II. Warto też podkreślić, że ONZ ogłosił rok 1986 Rokiem Pokoju, a Europę rozdzielała wtedy jeszcze żelazna kurtyna. Wybór miejsca nie był przypadkowy, ponieważ św. Franciszek cieszy się sporym uznaniem wśród niechrześcijan jako „brat mniejszy" wszystkich stworzeń na świecie, a zarazem emanujący pokorą, miłością i pokojem[6]. Stało się to dobrym fundamentem budowania dialogu i szacunku. Drogą tą kroczyli następcy Jana Pawła II, rozszerzając jej znaczenie, z racji swojej formacji intelektualnej – Benedykt XVI oraz z racji swej posługi duszpasterskiej – Franciszek[7].

Asyż – miasto szacunku

Przedstawiciele różnych religii i kultur spotkali się w duchu szacunku do wszystkich i wszystkiego naśladując św. Franciszka, który umiłował ubóstwo, a zarazem przeżywał tajemnicę stworzenia świata i człowieka przez Boga. był autentycznym świadkiem wcielenia, męki i zmartwychwstania Syna Bożego Jezusa Chrystusa.

Papież Jan Paweł II wystosowując zaproszenie do Asyżu pragnie zachęcić ludzi wiary religijnej z całego świata do odbycia pielgrzymki pokoju i szacunku, a zarazem ukazać kościół katolicki jako wspólnotę powszechną, otwartą na wszystkich. Wybór miasta św. Franciszka na miejsce spotkania stanowił dla zaproszonych znak, że jest to miejsce zadumy i ciszy, w którym szanuje się ducha modlitwy obecnego we wszystkich systemach wierzeń. Można też zauważyć, że w Asyżu Kościół pragnął pokazać się nie jako „oblężona twierdza", lecz Bosko-ludzka instytucja odważnie wychodząca naprzeciw wszystkim, nawet najtrudniejszym problemom współczesnego świata. Rozwiązanie

---

4 R. Rubinkiewicz, *Judaizm*, w: *Religie świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, H. Zimoń (red.), Lublin 2000, s. 376.

5 Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 647.

6 E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 435.

7 Por. J. Grosfeld, *Dlaczego chrześcijanie potrzebują żydów*, Poznań 2016, s. 202.

tych problemów jest możliwe dzięki modlitwie oraz w solidarnym byciu razem, jak zauważyli przedstawiciele Kościoła[8].

Papież dobrze rozumiał, że spotkanie tak wielu przedstawicieli religii nie mogło się stać wspólną modlitwą, co mogło być odczytane jako synkretyzm. Dlatego też spotkanie przygotowano w formie pielgrzymki – zaproszeni goście wraz z papieżem przybywają do Asyżu, by się spotkać i pomodlić na swój własny sposób. Pracownicy Komisji „Iustitia et Pax" zaproponowali ponadto, by pielgrzymi w czasie tej pielgrzymki pościli[9].

Pierwszy Asyż – spotkanie człowieka z człowiekiem

Pierwsze spotkanie w Asyżu odbyło się 27 października 1986 r., w wigilię rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji *Nostra aetate*. Zaproszenie na tę okoliczność przyjęło 47 delegacji reprezentujących 13 religii. Ze strony chrześcijańskiej przybyli przedstawiciele prawosławia, przedchalcedońskich kościołów wschodnich, starokatolicyzmu i protestantyzmu (luteranie, reformowani, anglikanie, baptyści, mennonici, kwakrzy, metodyści, Uczniowie Chrystusa oraz brat Roger i mnisi ze Wspólnoty Taizé), a ponadto reprezentanci Światowej Rady Kościołów i międzynarodowych stowarzyszeń młodzieży chrześcijańskiej (YMCA i YWCA). Pojawili się także przedstawiciele unitarianizmu, wyznania wywodzącego się z antytrynitarnego nurtu w protestantyzmie.

Na spotkaniu obecni byli również: minister spraw zagranicznych Włoch Giulio Andreotti, nuncjusz apostolski we Włoszech abp Luigi Poggi oraz dwaj wysłannicy sekretarza generalnego ONZ, Eric Suy i Marco Pagnanelli. Obok chrześcijan stawili się wyznawcy judaizmu, islamu, hinduizmu, dżinizmu, buddyzmu tybetańskiego (lamaizmu), buddyzmu therawady, buddyzmu japońskiego, szintoizmu, zaratusztrianizmu, sikhizmu, tradycyjnych religii Afryki i Ameryki. Na spotkanie asyskie przybył także Dalajlama Tybetu. Warto tu zaznaczyć, że zabrakło tam buddystów z Indii, Sri Lanki i Chin[10].

Jak podkreślał papież, u podstaw „zwołania Bożego" do Asyżu przedstawicieli światowych religii leży impuls dany przez Ducha Świętego, a jego zadaniem była solidarna modlitwa do Boga o dar pokoju dla świata, wołanie wszystkich ludzi, wyznawców różnych religii, którzy zamieszkują naszą, czyli wspólną ziemię.

Spotkanie modlitewne przebiegało z poszanowaniem tradycji duchowej wszystkich uczestników. Umiejętność uszanowania inności w modlitwie jest też drogą prowadzącą do pokoju. Modlitwa to dar uczenia się pokoju, jak również narzędzie okazywania szacunku, tolerancji i miłości braterskiej, czyli bezwarunkowej afirmacji innej osoby[11].

---

8 Por. E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 435–437.

9 Por. G. Weigel, Świadek nadziei, Kraków 2000, s. 647–648.

10 Por. E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 435–436.

11 Por. E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 436.

Program spotkania asyskiego został przedstawiony wszystkim uczestnikom w inaugurującym przemówieniu papieża. Powitanie nastąpiło przed kościołem Porcjumkuli znajdującym się we wnętrzu bazyliki pw. Matki Bożej Anielskiej. Stamtąd każdy przywódca religijny udał się wraz ze swymi współwyznawcami do innej części świątyni przeznaczonej do osobnej modlitwy, a jej czas określono na 90 minut.

Po modlitwie, uczestnicy spotkania przeszli w ciszy na plac przed dolną bazylikę pw. św. Franciszka, gdzie każdy przywódca odmówił modlitwę o pokój zgodną ze swoją tradycją religijną.

Od ducha do czynu

Drugie spotkanie asyskie w intencji pokoju zapowiedział papież na dzień 24 stycznia 2002 r. podczas modlitwy na Anioł Pański w Watykanie 18 listopada 2001 r. Jednym z powodów zwołania nowego Asyżu był szok, w jakim znalazł się świat po zamachach terrorystycznych na World Trade Center w Nowym Jorku, co miało miejsce 11 września tego roku. Inną przesłanką był konflikt militarny na Bałkanach, u podstaw którego leżała przynależność religijna zwaśnionych stron[12]. Papież przypomniał w swoim przemówieniu słowa z pierwszego spotkania w Asyżu w 1986 r.: „z ziemi do nieba musi niezwłocznie popłynąć wspólne błaganie do Wszechmogącego, w którego rękach są losy świata, o wielki dar pokoju, który jest niezbędnym warunkiem wszelkich poważnych działań w służbie prawdziwemu postępowi ludzkości”[13].

24 stycznia 2002 r. przybyły do Asyżu liczne delegacje kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz innych religii. Judaizm reprezentowali czołowi przywódcy z USA i Jerozolimy oraz naczelni rabini Anglii, Francji i Włoch. Przybyli reprezentanci islamu z Arabii Saudyjskiej, Libanu, Syrii, Jordanii, Egiptu, Libii, Jerozolimy, Iraku, Turcji, Iranu, Pakistanu, Albanii, Bułgarii, Bośni, Włoch, Senegalu, Sudanu, Filipin i USA. Warto zaznaczyć, że w tym spotkaniu wzięli udział przedstawiciele wspólnot muzułmańskich nieobecnych na pierwszym spotkaniu w Asyżu – z Iranu, Iraku, Egiptu, Arabii Saudyjskiej. Przybyła także liczna grupa buddystów z poszczególnych szkół duchowych w Japonii oraz przedstawiciele sintoizmu i konfucjanizmu. Nie zabrakło dżinistów, sikhów i hinduistów z Indii. Obecni byli także przedstawiciele zoroasztrianizmu oraz nieliczna grupa wyznawców religii tradycyjnych, głównie z Afryki[14].

Otwierając, papież zauważył, że samo spotkanie i postawa słuchania siebie nawzajem stanowią obraz pokoju i mogą posłużyć jako pomoc w walce z podejrzeniami i nieporozumieniami, jakie nagromadziły się nad ludzkością. Jan Paweł II konstatował, iż

---

[12] Por. Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tł. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.17; Por. E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 438.

[13] Jan Paweł II, *Watykan, 18 listopada 2001 r. Potrzeba modlitwy o pokój*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Modlitwy i rozważania część 2. Niedzielna modlitwa maryjna 1993–2005. Rozważania, modlitwy,* t. 16, P. Ptasznik (red.), Kraków 2009, s. 507–508.

[14] Por. Jan Paweł II, *Budowniczy pokoju. Dzień Modlitwy o Pokój*, „L'Osservatore Romano” 3(2002), s. 12.

„szczęk broni nie rozprasza ciemności. Aby ustąpiły, trzeba zapalić światło. Jedynie miłość, może zwyciężyć nienawiść”[15], którą jest Bóg światłości. Papież przypomniał wszystkim zebranym, że „mamy jeden cel i taką samą intencję, ale będziemy się modlić na różne sposoby, szanując tradycje religijne innych”[16].

Novum, jakie zostało wprowadzone podczas drugiego spotkania asyskiego miało charakter paraliturgiczny. Polegało na zaangażowaniu zebranych we wspólnym symbolicznym działaniu poprzez wniesienie zapalonych lampek i ustawienie ich na specjalnie wcześniej przygotowanym stole-ołtarzu, co mogło symbolizować bardzo podstawową i ogólną liturgię – wniesienia światła, jak zauważył ks. prof. Wojciech Kluj[17].

Kolejną inicjatywą było wystosowanie wspólnego zobowiązania 12 religii i 31 wyznań chrześcijańskich na rzecz pokoju, ponieważ pokój jest darem Bożym, a zarazem wspólnym dobrem ludzkości. Zawarto w nim przykłady realnych przedsięwzięć, jakie może podjąć każdy człowiek. Począwszy od jasnego nauczania, że przemoc i terroryzm stoją w sprzeczności z jakąkolwiek religią, że każdy człowiek ma prawo do szacunku, który powinien rozwijać się w kulturze dialogu międzyludzkiego. Z tych założeń ma wynikać godne ludzkie życie, a także szczerość i cierpliwość. Aby to było możliwe, powinno nastąpić wzajemne wybaczenie krzywd i win oraz stanięcie wobec drugiego w postawie pokuty. Winno się wspierać ubogich, potrzebujących, a także być otwartym na wołanie o wsparcie potrzebujących. W ostatnim punkcie zawarto prośbę do rządzących o dołożenie wszelkich starań, by na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej budować świat na sprawiedliwości, solidarności i pokoju. Całość można zakończyć „Złotą regułą – Postępuj wobec innych tak, jak chciałbyś, aby postępowano wobec ciebie”[18].

Benedykt XVI – kontynuator

Podczas przemówienia w trakcie modlitwy na Anioł Pański 1 stycznia 2011 r. papież Benedykt XVI wspominał, że w październiku minie 25 rocznica pierwszego spotkania międzyreligijnego w Asyżu zwołanego przez Jana Pawła II. Dlatego też jego następca zapowiedział, że uda się na pielgrzymkę do miasta św. Franciszka i zapragnął, by dołączyli do niego przedstawiciele kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz światowych tradycji religijnych i symbolicznie – wszyscy ludzie dobrej woli.

Wizyta papieża i innych przywódców duchowych w Asyżu jest historycznym gestem, a zarazem impulsem do dalszej pracy na rzecz budowania pokoju, szacunku i zrozumienia między religiami, narodami i każdym człowiekiem. Dodał też, że pokoju nie można osiągnąć ani władzą ekonomiczną, polityczną, kulturalną czy medialną, po-

[15] Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji Dnia Modlitwy o Pokój na świecie*, w: Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tł. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.186.

[16] Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji Dnia Modlitwy o Pokój na świecie*, w: Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tł. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.188.

[17] Por. W. Kluj, *Asyski przewrót. Teologiczne znaczenie międzyreligijnej modlitwy o pokój*, w: „Biuletyn Informacyjny Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego”, 2(2003), s. 48–49

[18] Por. Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tłum. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.189–191.

nieważ pokój jest dziełem sumienia, które otwiera się na prawdę i miłość oraz czerpie z nich[19].

Papież Benedykt XVI rozpoczynając audiencję generalną 26 października 2011 r., w wigilię 25 rocznicy pierwszego spotkania w Asyżu zaznaczył, że przybiera ona szczególny charakter. W wystąpieniu skierowanym do zebranych w Auli Pawła VI powiedział m.in., że chrześcijanie powinni być przekonani, że najcenniejszym wkładem, jaki mogą wnieść w sprawę pokoju, jest modlitwa, która stanie się narzędziem przemiany życia, nękanego przez nienawiść, podziały, egoizmy i wojny.

Podczas tego spotkania prosił też zebranych o modlitwę, aby spotkanie w duchu Asyżu przyniosło światu „dialog między osobami o różnej przynależności religijnej i wniosło promień światła, zdolny oświecić umysł i serce wszystkich ludzi, aby uraza ustąpiła miejsca przebaczeniu, podziały – pojednaniu, nienawiść – miłości, przemoc – łagodności, a w świecie zapanował pokój"[20].

Kolejnego dnia, w czwartek rano, Papież i jego goście (ok. 400 osób) udali się z Watykanu specjalnym pociągiem do Asyżu. Tam, w bazylice pw. Matki Bożej Anielskiej przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax" kardynał Peter Kodwo Appiah Turkson otworzył spotkanie. Nowością były świadectwa wypowiadane m.in. przez ekumenicznego patriarchę Konstantynopola Bartłomieja I, anglikańskiego arcybiskupa Canterbury Rowana Williamsa, prymasa Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego we Francji i delegata Katolikosatu Wszystkich Ormian w Europie Zachodniej, Norvana Zakariana, sekretarza generalnego Ekumenicznej Rady Kościołów Olava Fykse Tveit, prezesa Międzynarodowego Żydowskiego Komitetu ds. Międzyreligijnych, rabina Davida Rosena, przedstawiciela tradycyjnych religii afrykańskich Ifa i Joruba prof. Wande Abimbola, reprezentanta hinduizmu, Acharya Shri Shrivatsa Goswami, wyznawcę buddyzmu koreańskiego, Ja-Seung i przedstawicielkę niewierzących, prof. Julię Kristevą. Odczytano świadectwo sekretarza generalnego Międzynarodowej Konferencji Uczonych Islamskich (ICIS) Kyaiego Hajiego Hasyima Muzadiego, który musiał w ostatniej chwili zrezygnować z przyjazdu do Asyżu[21]. Głos zabrał następnie Benedykt XVI, wskazując na nowe przejawy przemocy i niezgody, które można dziś nazwać wojną jednego człowieka, wojną bez sumienia. Jako przykład podał terroryzm, który „zamiast wielkiej wojny dokonuje ataków na konkretne cele, które w ważnych punktach mają uderzyć przeciwnika w niszczący sposób, bez jakiegokolwiek względu na życie niewinnych ludzi, którzy zostają okrutnie zabici, albo ranni" [22].

---

[19] Por. Benedykt XVI pozdrowił wszystkich Polaków https://wydarzenia.interia.pl/religia/news-benedykt-xvi-pozdrowil-wszystkich-polakow,nId,892582, [29.12.2019].

[20] Por. Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Liturgii Słowa w Auli Pawła VI – przed Dniem Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość, 26.10.2011.* https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/asyz2011-26102011.html, [29.12.2019].

[21] Por. Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Liturgii Słowa w Auli Pawła VI – przed Dniem Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość, 26.10.2011.* https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/asyz2011-26102011.html, [29.12.2019].

[22] Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI w Asyżu*, https://deon.pl/kosciol/przemowienie-benedykta-xvi-w-asyzu,113037, [28.12.2019].

Drugie oblicze, „to konsekwencja braku Boga, Jego negacji i utraty człowieczeństwa, która wraz z tym się dokonuje”[23]. Brak Boga przyczynił się do upadku niepodważalnych prawd moralnych, szacunku do człowieka. Wytworzyło to swego rodzaju pustkę, którą zaczęto zapełniać okrucieństwem i przemocą, bez miary, co stało się możliwe tylko dlatego, że człowiek już nie uznawał żadnej normy i żadnego sędziego nad sobą, lecz przyjmował za normę jedynie siebie samego. Papieżowi nie chodziło tu o ateizm narzucany przez państwo, ale o „dekadencję” człowieka, która w konsekwencji po cichu, a więc w sposób niebezpieczny i przebiegły, dokonuje zmian klimatu *spiritualis homo*.

Następnie uczestnicy udali się do klasztornego refektarza na skromny posiłek, po którym przez półtorej godziny modlili się osobno w pomieszczeniach klasztoru. Późnym popołudniem wszyscy zgromadzili się na placu św. Franciszka, gdzie odbyła się druga część spotkania. Najpierw głos zabrali – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, kardynał Jean-Louis Tauran i patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I. Po tych wystąpieniach reprezentanci różnych kościołów, wyznań, religii i wspólnot niewierzących odnowili akt zaangażowania na rzecz pokoju. Zobowiązania do wspólnych działań odczytali bp Mounib Younan ze Światowej Federacji Luterańskiej Tarunjit Singh Butalia, przedstawiciel sikhów, metropolita Aleksander z prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, pastor John Upton, przewodniczący Światowego Aliansu Baptystycznego, Mulina Mohammed Zubair Abid, muzułmanin, metropolita Grzegorz ze wschodniochrześcijańskiego jakobickiego Patriarchatu Antiochii, Wai Hop Tong, taoista, Phra Phommolee, buddysta, Tsunekiyo Tanaka, japoński sintoista, Betty Ehrenberg, reprezentująca judaizm, pastor Setri Nyomi, sekretarz generalny Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych i Guillermo Hurtado z Meksyku, w imieniu niewierzących. Na koniec papież powiedział: „Nigdy więcej przemocy! Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej terroryzmu! W imię Boga niech każda religia niesie ziemi sprawiedliwość i pokój, przebaczenie i życie, miłość!” Młodzież wręczyła przewodniczącym delegacji zapalone lampy oliwne, kard. Kurt Koch wezwał wszystkich do przekazania sobie znaku pokoju, w powietrze wzbiły się trzy białe gołębie[24].

Owoce Asyżu

Doświadczenie spotkania w Asyżu dało początek podobnym spotkaniom międzyreligijnym na rzecz pokoju w świecie, które określano jako „spotkania w duchu Asyżu”[25]. Przeważnie stanowią one inicjatywy oddolne, przybierają różne formy i dotyczą nie tylko spraw pokoju, ale też ekologii. Takie działania są wyrazem „zmysłu wiary” i przeko-

[23] Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI w Asyżu*, https://deon.pl/kosciol/przemowienie-benedykta-xvi-w-asyzu,113037, [28.12.2019].

[24] Por. Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Liturgii Słowa w Auli Pawła VI – przed Dniem Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość, 26.10.2011.* https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/asyz2011-26102011.html, [29.12.2019].

[25] Aby dobrze zrozumieć „Ducha Asyżu” warto zapoznać się jeszcze z: S. B. Brzuszek, *Żyjmy duchem Asyżu. Przesłanie Jana Pawła II*, Warszawa 2007.

nań, a także pragnień poszczególnych osób, nie tylko przywódców. Warto tu przedstawić kilka takich inicjatyw.

Na Dalekim Wschodzie, w Japonii, na górze Hiei odbywają się medytacje, których przedmiotem jest pokój. Organizują je buddyści zapraszający chrześcijan i wyznawców innych tradycji religijnych[26].

Owoce spotkań w Asyżu nie były widoczne od razu. Jan Paweł II często odwoływał się do tych spotkań w swoich przemówieniach[27]. Jedno z pierwszych takich wystąpień miało miejsce na spotkaniu bożonarodzeniowym Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej, 22 grudnia 1986 r. Papież przypomniał zebranym, że modlitwa w Asyżu pokazała możliwość budowania jedności w różnorodności. Stanowiła znak widzialnej jedności dla wszystkich zebranych przedstawicieli religii i obserwatorów, bez względu na istniejące różnice i podziały. To spotkanie religijne wskazało światu kierunek poszukiwania wartości duchowych, a zarazem transcendentnych, jako odpowiedzi na pytania świata i człowieka[28].

Istotnym owocem pierwszego spotkania międzyreligijnego w Asyżu było także powierzenie przez Papieża rzymskiej Wspólnocie św. Idziego[29] czuwania nad duchową spuścizną Asyżu oraz organizowania corocznych spotkań modlitewnych poświęconych pokojowi. Dotąd odbyło się ok. 30 takich spotkań międzyreligijnych w „duchu Asyżu". Wskazana wspólnota włącza się też na wiele innych sposobów w budowanie pokoju na świecie, nieraz angażując się w sprawy polityki. Dzięki takiemu zaangażowaniu i nieformalnym kontaktom, powiodły się negocjacje pokojowe we wstrząsanym wojną domową Mozambiku w 1992 r.[30]

---

[26] Por. E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 439–440.

[27] Papież wielokrotnie wspominał spotkania w Asyżu w swoich wystąpieniach, było ich ok. 20. Oto kilka z nich: Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 1999 r. Ogarnijmy naszą refleksją horyzont upływającego czasu*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 249; Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 2000 r. Wielki jubileusz roku 2000 w życiu Kościoła*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 254; Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 2001 r. Bóg rozbił wśród nas swój namiot*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 262; Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 27 grudnia 2002 r. Z Maryją kontemplujemy oblicze Chrystusa*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 265.

[28] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 22 grudnia 1986 r. To co powinno stać się kontynuacją spotkań w Asyżu*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 167.

[29] Wspólnota św. Idziego (*Sant'Egidio)* jest wspólnotą chrześcijańską powstałą w 1968 r. w Rzymie, jako owoc Vaticanum II, z inicjatywy prof. Andrei Riccardiego. Działa w ponad 70 krajach świata. Członkowie wspólnoty jednoczą się w więzach braterstwa, słuchania Ewangelii i dobrowolnego, bezinteresownego zaangażowania na rzecz ubogich oraz pokoju. Praca na rzecz pokoju jest rozumiana jako odpowiedzialność chrześcijan, część szerszej posługi dla pojednania i braterstwa, co również wyraża się zaangażowaniem ekumenicznym i dialogiem międzyreligijnym w „Duchu Asyżu". Por. za stroną internetową: https://www.santegidio.pl [28.12.2019].

[30] Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tłum. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.169–171.

Podstawowy cel tej wspólnoty może się stać wzorem dla prowadzenia spotkań z przedstawicielami różnych religii. Dyplomacja służąca dobru wspólnemu oraz apele pokojowe przywódców religijnych mogą być skuteczne jedynie wtedy, gdy da się je przełożyć na konkretne działania ku poprawie warunków życia ludzi znajdujących się w potrzebie[31].

Każdy roczny cykl spotkań Akademii Ekumenicznej w Katowicach, począwszy od 2017 r., kończy się w czerwcu „Śląskim Asyżem". Z tej okazji spotykają się przedstawiciele różnych kościołów chrześcijańskich i innych religii, by każdy zgodnie ze swoją tradycją zanosił modlitwę do Boga o pokój na świecie. Wszystko odbywa się w „duchu Asyżu", z zachowaniem szacunku dla każdego człowieka[32].

Inne spotkanie przedstawicieli różnych religii w tym samym duchu miało miejsce podczas światowej konferencji klimatycznej COP24 w Katowicach w 2018 r.

W obiekcie rekolekcyjnym rzymskokatolickiej parafii pw. Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach, 2 grudnia tego rok ks. dr Adam Palion, przewodniczący Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego – delegat rzymskokatolickiego metropolity katowickiego, abp Wiktora Skworca, zorganizował stosowne spotkanie modlitewne. Uczestnikami byli delegaci reprezentujący różne religie i wyznania chrześcijańskie, a także ONZ. Podczas „spotkania duchowego"[33] przedstawiciele poszczególnych wspólnot eklezjalnych i religii odmówili modlitwę według własnej tradycji. Tematem wspólnym całego spotkania było zachowanie dóbr ziemskich dla potomnych.

Człowiek „podporządkowując ją [ziemię] sobie", jak można przeczytać w Księdze Rodzaju (Rdz 1:28c), nie może eksploatować jej doszczętnie. Winien jednak współdziałać z Bogiem w dalszym stwarzaniu dóbr ziemskich, być za nie szczególnie odpowiedzialnym, być ich nadzorcą opiekującym się nimi i o nie dbającym, szanującym je[34].

Zakończenie

Inicjatywa papieża Jana Pawła II zwołania spotkania międzyreligijnego w Asyżu w 1986 r. powinna być uważana za jeden z najważniejszych kroków Kościoła katolickiego w jego dziejach. Pokazało, że Kościołowi zależy na zrozumieniu człowieka i szacunku dlań – co leży u podstaw pojednania i pokoju. Ziemia jako miejsce zamieszkania ludzi różnych kultur, ras i wspólnot staje się piękną *oikumene*.

Historyczne spotkanie asyskie przyczyniło się do wielu innych inicjatyw międzyreligijnych w ostatnich dziesięcioleciach. Umożliwiło poszukiwanie dróg prowadzących

[31] Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, M. Kopp (opr.), tłum. T. Szafrański, Warszawa 2006, s.171.

[32] Por. A. Palion, *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018*. Prywatne archiwum autora.

[33] Por. A. Palion, *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018*. Prywatne archiwum autora.

[34] Por. P. Morgan, C. Lawton, *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, tłum. D. Chabrajska, Warszawa 1996, s. 93–94; 148–150; 194–195; 247–248; 303–305; 359–360.

do pokoju na różnych płaszczyznach oraz sposobów walki z terroryzmem, niesprawiedliwością i brakiem szacunku. Przypomniało też „ludziom duchowym", że budowanie rzeczywistości pokoju i sprawiedliwości powinno opierać się na Bogu, który jest sprawcą wszelkiego dobra. Należy tu przypomnieć słowa wybitnego francuskiego polityka, intelektualisty, naukowca i ateisty, Andre Malraux: „wiek XXI będzie wiekiem religii, albo nie będzie go wcale". Chociaż później tych słów się wyparł, to powinny one dać współczesnemu człowiekowi wiele do myślenia, gdy chodzi o podstawowe zasady.

Asyż jest nam dany, a zarazem jest nam zadany, byśmy nie poprzestali na tym, co udało się już dokonać. Ma się jednak stać zaczynem różnych inicjatyw na rzecz pokoju na wszystkich kontynentach i szacunku wobec wszystkich ludzi. Stąd też i na Śląsku można spotkać inicjatywy noszące znamię ducha Asyżu. To nie tylko modlitwa o pokój, ale wiele działań edukacyjnych skierowanych do młodego pokolenia, wspierających akcje charytatywne i inne przedsięwzięcia.

ASSISI, GIVEN AND GIVEN AS AN INSTRUMENT OF PEACE

Summary
The article presents the reasons for organizing the meeting in Assisi in 1986. It also shows how respect and peace can be promoted in the modern world. It presents other initiatives organized in the "spirit of Assisi". He emphasizes that Assisi is given to us, and at the same time it is given to us so that we do not stop at what we have already achieved. However, it is to become the leaven of various initiatives for peace on all continents and respect for all people. Hence, also in Silesia, one can meet initiatives bearing the mark of the spirit of Assisi. It is not only a prayer for peace, but also many educational activities aimed at the young generation, supporting charity and other projects.

Keywords: prayer, fasting, conscience, respect, dialogue, peace, meeting, Assisi, the spirit of Assisi

Bibliografia

Brzuszek S. B., *Żyjmy duchem Asyżu. Przesłanie Jana Pawła II*, Warszawa 2007.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate w: *Sobór Watykański II.*

Dzień modlitwy o pokój w Asyżu, Pachciarek (tłum.), Warszawa 1989.

Jan Paweł II, *Casablanca, 19 sierpnia 1985 r. Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej. Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, w. Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek Azja, Afryka, Australia i oceania*, t. 13, Ptasznik P. (red.), Kraków 2009, s. 381–386.

Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Pastor bonus o kurii rzymskiej*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Majer P. (red.), Kraków 2011, s. 1397–1465.

Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Przybył M. (red.), Poznań 2002, s. 333–337.

Kotzula S., *Historia Kościoła w datach i faktach*, tł. T. Gocel, Kielce 2017.

Rubinkiewicz R., *Judaizm*, w: *Religie świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Zimoń H. (red.), Lublin 2000, s. 349–378.

Grosfeld J., *Dlaczego chrześcijanie potrzebują żydów*, Poznań 2016.

Sakowicz E., *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Jan Paweł II, Radom 2006, s. 435–442.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 22 grudnia 1986 r. To co powinno stać się kontynuacją spotkań w Asyżu*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 167–172.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 1999 r. Ogarnijmy naszą refleksją horyzont upływającego czasu*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 247–250.

Jan Paweł II, *Watykan, 18 listopada 2001 r. Potrzeba modlitwy o pokój*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Modlitwy i rozważania część 2. Niedzielna modlitwa maryjna 1993 – 2005. Rozważania, modlitwy,* t. 16, Ptasznik P. (red.), Kraków 2009, s. 507–508.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 2000 r. Wielki jubileusz roku 2000 w życiu Kościoła*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 251–255.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 21 grudnia 2001 r. Bóg rozbił w śród nas swój namiot*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 260–263.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej – 27 grudnia 2002 r. Z Maryją kontemplujemy oblicze Chrystusa*, w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, t. 14, Jan Paweł II, Kraków 2009, s. 264–267.

Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, Kopp M. (opr.), tłum. Szafrański T., Warszawa 2006.

Morgan P., Lawton C., *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, tłum. Chabrajska D., Warszawa 1996, s. 93–94; 148–150; 194–195; 247–248; 303–305; 359–360.

Palion A., *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018*, archiwum prywatne autora, sygn.VA I–0/4/1/19.

Palion A., *Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018*, archiwum prywatne autora, sygn.VA I–0/4/1/18.

Jan Paweł II, *Budowniczy pokoju. Dzień Modlitwy o Pokój*, „L'Osservatore Romano" 3(2002).

Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji Dnia Modlitwy o Pokój na świecie*, w: Jan Paweł II, *Pojednanie światów. Dialog z religiami*, Kopp M. (opr.), tł. Szafrański T., Warszawa 2006, s.186–189.

Kluj W., *Asyski przewrót. Teologiczne znaczenie międzyreligijnej modlitwy o pokój*, w: „Biuletyn Informacyjny Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego", 2(2003), s. 48–49.

Benedykt XVI pozdrowił wszystkich Polaków https://wydarzenia.interia.pl/religia/news-benedykt-xvi-pozdrowil-wszystkich-polakow,nId,892582, [29.12.2019].

Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Liturgii Słowa w Auli Pawła VI – przed Dniem Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość, 26.10.2011*,
https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/asyz2011-26102011.html, [29.12.2019].
Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI w Asyżu*, https://deon.pl/kosciol/przemowienie-benedykta-xvi-w-asyzu,113037, [28.12.2019].

„Oecumenica Silesiana"
NR 1-2/2019 (3-4), s. 38–61

KRAJOBRAZY MISTYCZNE: METAFORA PODRÓŻY W „BRIHADBHAGAWATAMRICIE" SANATANY GOSWAMINA

DAGMARA WASILEWSKA

Streszczenie
Napisana w sanskrycie *Brihadbhagawatamrita* jest pierwszym i najważniejszym dziełem Sanatany Goswamina, XVI-wiecznego teologa i mistyka wisznuizmu szkoły bengalskiej (*gauḍīya*). Bezpośrednio nawiązuje do literatury puranicznej, w szczególności do kanonicznego tekstu tradycji – *Bhagawatapurany* (VIII—X w.), ale pod wieloma względami przypomina również *Boską komedię* Dantego czy *Wędrówkę Pielgrzyma* (XVII w.) Jana Bunyana. *Brihadbhagawatamrita* opisuje dwie równoległe wędrówki przez mitycznych siedem światów (*loka*) dwóch różnych typów bohaterów – znanego z mitologii mędrca, Narady, oraz zwykłego adepta, Gopakumary. Na kanwie tej podwójnej odysei autor szczegółowo analizuje i w kunsztowny sposób aranżuje teologię i psychologię *bhakti* – nabożnego oddania dla Wisznu, splatając ze sobą wymiar makro i mikrokosmiczny. W artykule staram się przedstawić i zinterpretować naszkicowane przez Sanatanę Goswamina krajobrazy tej mistycznej podróży, która jest, oczywiście, metaforą postępu.

Słowa kluczowe: doświadczenie mistyczne, metafora, wisznuizm bengalski (*gauḍīya*), Sanātana Gosvāmī (1488-1554)

Podróż jako metafora dla mistycyzmu

Próby opisu rozwoju świadomości w abstrakcyjnych terminach psychologicznych należą do stosunkowo niedawnej przeszłości. Wcześniej literatura religijna i mistyczna, czy też tradycje ustne szkół ezoterycznych uciekały się w tym celu do mitów, paraboli, porównań, symboli i różnorakich metafor. Jak inaczej można było mówić o stanach, które wykraczają poza doświadczenie codzienności, dla opisu której nasz język został stworzony? Mistycy zgadzają się bowiem co do tego, że adekwatne wyrażenie rzeczywistości objawień nie jest możliwe za pomocą dostępnego nam języka. Spośród licznych środków, za pomocą których próbowano oddawać w literaturze stan mistycznego wglądu, wyróżnić można dziesięć klasycznych metafor[1], mianowicie: 1) metaforę przebudzenia ze stanu snu; 2) oczyszczenia wrót percepcji (uświadomienie sobie iluzji postrzegania); 3) metaforę drogi od ciemności do oświecenia; 4) od uwięzienia do wyzwolenia; 5) od

[1] R. Metzner, *Ten Classical Metaphors of Self-transformation. Revised version of a paper presented at the Fifth International Conference of Transpersonal Psychology.* Boston, Maas, November 1979. Pobrano z http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-12-80-01-047.pdf

fragmentaryczności do osiągnięcia pełni; 6) od rozdzielenia do jedni/połączenia; 7) metaforę podróży do miejsca przeznaczenia; 8) powrotu do domu z wygnania; 9) ewolucji od nasiona do kwitnącego drzewa; oraz 10) drogi od śmierci do odrodzenia. Ponieważ doświadczenie mistyczne zawsze implikuje transformację jaźni, toteż wszystkie powyższe metafory mają charakter dynamiczny – obrazują ruch.

Metafora podróży wydaje się naturalną formą wyrazu dla indyjskiego mistycyzmu, który zaczął rozwijać się na subkontynencie indyjskim już w okresie upaniszadowym (ok. VIII-III w. p.n.e.), a potem w zmodyfikowanej postaci pojawił się w buddyzmie i dżinizmie, oraz w późniejszych tradycjach hinduistycznych. Zasadza się on na kilku panindyjskich koncepcjach przyjmowanych w niemal całym hinduizmie, przede wszystkim na koncepcjach atmana (skt. *ātman*)[2] i brahmana (*brahman*), czyli jaźni w znaczeniu jednostkowej duszy, która zamieszkuje świat flory i fauny[3], oraz Absolutu – całościowego ducha, którego atman jest częścią[4]. Relacja atmana do brahmana obrazowana była w piśmiennictwie indyjskim poprzez bardzo różne metafory, z których najsłynniejsze to przyrównanie do zależności pomiędzy powietrzem zamkniętym w dzbanie a całością przestworu, oraz pomiędzy kroplą wody i całością oceanu.[5] Większość tradycji prócz jaźni rozumianej jako czysta podmiotowość – „ja" właściwe *(ātman, puruṣa, adhyātma*), wyróżnia także podmiot empiryczny, czyli aktualnie poznający umysł określany w historii myśli indyjskiej różnymi terminami, m.in. *buddhi, cetas, manas* czy *citta*. Stosowane bywają one wymiennie, lub też dana klasa tekstów/szkoła na określenie podmiotowości empirycznej preferuje jeden z nich. Według niektórych systemów myśli, m.in. w szkole sankhji, każdy z tych terminów spełnia odrębną funkcję w ja empirycznym i dopiero wspólnie (z dodatkowym elementem – *ahaṃkāra*) tworzą tzw. „dziedzinę świadomości" (*cetāmātra / citta*).[6] Tak pojęty umysł utożsamia-

[2] Wszystkie terminy obce w niniejszym tekście pochodzą z sanskrytu, chyba że w danym przypadku zaznaczono inaczej.

[3] Etymologia słowa ātman nie jest jasna, może ono pochodzić od rdzenia czasownikowego √*at*, „poruszać się", jak również od rdzenia *an* – „oddychać" (M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi, Varanasi, Patna, Madras: Motilal Banarsidass). Bez względu na jego rzeczywiste pochodzenie, w literaturze religijno-filozoficznej Indii, począwszy od upaniszad, określano nim duszę indywidualną, jaźń, jądro życia każdego stworzenia, esencję, zasadę żywotną, którą Indusi pierwotnie przypisywali bytom przejawiającym określone symptomy fizyczne (oddech / ruch), a potem rozszerzyli o świat roślin, a czasem również przyrodę nieożywioną. Najbardziej adekwatnym tłumaczeniem słowa *atman* jest zaimek zwrotny „się".

[4] Słowo *brahman* pochodzić ma od rdzenia czasownikowego √*bṛh*, który oznacza „rosnąć", „tężeć", „rozszerzać się", „nabierać sił" (M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically…*). Określa absolutny byt, ostateczną rzeczywistość, którą upaniszady definiują wielorako, m.in. jako wieczną, świadomą, o naturze błogości, nieredukowalną, nieograniczoną, wszechobecną i transcendentną. Interpretacje koncepcji brahmana różnią się znacznie na przestrzeni wieków, rozbieżności te m.in. stanowią oś podziału szkół filozoficznych w obrębie systemu wedanty.

[5] Porównań tego typu pojawia się w piśmiennictwie indyjskim wiele. Relację atman-brahman przedstawia się m.in. jako zależność typu: iskra-ogień, promień i słońce, atman jako zwierciadło dla/lub odbicie brahmana.

[6] W takiej wieloelementowej strukturze podmiotu empirycznego *buddhi* stanowi narzędzie rozróżniania (intelekt, świadomość intuicyjna, od czasownika √*budh* – „budzić", „postrzegać", „rozumieć", „być świadomym", „rozpoznawać"), *manas* jest siedzibą myśli, woli, pragnień oraz uczuć (węższe znaczenie

ny jest z rzeczywistością materialną i nieświadomą, natomiast jaźń przynależy do sfery niematerialnej i świadomej. To wyraźne rozgraniczenie pomiędzy umysłem i jaźnią człowieka spowodowało, że problem dychotomii ciało-umysł nigdy w hinduizmie nie był szczególnie uwydatniony, choć nie pozostał niezauważony. Głównym wątkiem indyjskiego mistycyzmu i celem wszelkich duchowych praktyk było jednak ujawnienie się „ja" właściwego (Ja) spod uprzedmiotowionej podmiotowości codziennej (ja) i powrót do oryginalnego źródła (brahmana). Uzyskanie tego stanu określa się mianem mokszy (*mokṣa*) lub mukti (*mukti*) – wyzwolenia. Bezpośrednie poznanie mistyczne jest warunkiem dostąpienia wyzwolenia we wszystkich szkołach hinduizmu, a w wielu z nich – zwłaszcza w tradycjach przyjmujących ideę „emancypacji za życia" (*jīvan-mukti*) — są to w istocie terminy jednoznaczne. W niektórych tradycjach transformacja „ja" prowadzi do ostatecznego ubóstwienia jaźni, w innych wiąże się z odkryciem bezjaźniowej i beztreściowej natury rzeczywistości, jednakże bez względu na postać ostatecznego wglądu, zazwyczaj przemiana ta zachodzi wieloetapowo i bardzo rzadko ma charakter spontaniczny czy przypadkowy[7]. W jodze, która jest dominującą formą praktyki, a w zasadzie sumą środków wiodących do tego rodzaju transformacji, nawet w jej znaczeniu mistycznym[8], gdzie oznacza „zjednoczenie" / „zespolenie", akcent położony jest na wysiłek własny człowieka, na jego autodyscyplinę[9]. Joga polega więc na świadomej, stopniowej indukcji doświadczeń mistycznych za pomocą różnych, często bardzo złożonych, technik psychofizycznych, w tym praktyk medytacyjnych i ascetycznych, które prowadzą do głębokich zmian w polu percepcyjno-wolicjonalnym adepta. Dzięki nim w trakcie procesu transformacji otrzymuje on dostęp do obszarów psychiki wcześniej niedostępnych, i ostatecznie zdolność płynnego poruszania się pomiędzy poszczególnymi stanami świadomości, których klasyczna myśl indyjska wyróżnia cztery – stan przebudzenia (*jāgrat*), sen (*svapna*), stan głębokiego snu (*suṣupti*) oraz tzw. „stan czwarty" (*turīya*) – świadomość uwolnioną z jej struktur psychofizjologicznych[10]. Mimo że

umysłu / serce, od rdzenia √*man* – „myśleć", „mniemać", „obserwować", „doznawać", „poszukiwać", „stwierdzać"), *ahankara* to narzędzie utożsamienia jaźni ze specyficznym kontekstem czasoprzestrzennym (ego), *citta* rozumiana jest jako świadomość empiryczna (od rdzenia √*cit* – „postrzegać", „obserwować", „zauważać", „być czegoś świadomym", „rozumieć", myśleć"), natomiast *cetas* – jako sfera dyspozycyjna owej świadomości (M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej Ja niż* to*: Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2010; *Klasyczna Joga indyjska: Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. (1986). (L. Cyboran, tłum. z sanskrytu, przypisy, wstęp, posłowie, słownik terminów), Warszawa 1986.). Niektóre teksty uznają tylko wybrane elementy, np. Upaniszada *Kaṭha* (III.3-4) wspomina jedynie o buddhi oraz manasie, zaś *Maitrāyaṇi* (II.5) o buddhi, manasie oraz ahankarze.

7 M. Jakubczyk & M. Sacha-Piekło (Red.), *Między wiarą a gnozą: Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, Kraków 2003, s. 32.

8 Główne znaczenia terminu *yoga*, który etymologicznie wywodzi się od rdzenia czasownikowego √*yuj,* oscylują wokół: „wiązać", „(po)łączyć", „zespolić", „ujarzmi(a)ć", „zaprząc" (M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically…*).

9 M. Eliade, *Joga: Nieśmiertelność i wolność,* Warszawa 1986, s. 21.

10 Koncepcja czterech stanów (*avasthā*) ducha pochodzi z upaniszad (up. *Māṇḍūkya*), a w późniejszym okresie rozwijana była przez różnych myślicieli ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych szkół filozoficznych subkontynentu indyjskiego, m.in. wedantystę Śankaraćarję, który trzy pierwsze stany uważa za nierzeczywiste / fałszywe; ponad nimi istnieć ma rzeczywistość czystego, niedualnego ducha

niespontaniczny charakter jogi może kojarzyć się z mechanistycznym podejściem do mistycyzmu, tak jednak nie jest. Dla hindusa joga jest bowiem uwewnętrznionym religijnym aktem ofiarnym – swoistą formą wewnętrznej alchemii.

Ów hierarchiczny proces – tj. droga od ja do jaźni wytyczona przez różne typy jogi, począwszy od jogi klasycznej, przez jej odmiany tantryczne aż po emocjonalną jogę oddania – w indyjskiej literaturze mistycznej przedstawiany był często w sposób alegoryczny. Z pewnością sprzyjał temu charakter języka indyjskiej mistyki – z założenia tajemniczy i symboliczny, nierzadko wprost „zaszyfrowany" w celu ochrony przed wglądem osób niepowołanych[11]. Należy bowiem pamiętać, iż joga, podobnie jak inne indyjskie gałęzie wiedzy i umiejętności, ma strukturę inicjacyjną – jest formą wtajemniczenia przekazywanego wyłącznie bezpośrednio, z mistrza na ucznia. W kwestii wyrazu mistycyzmu każda szkoła posługiwała się nieco odmiennymi obrazami, ponieważ wykształciła odrębną topografię postępu, także zestaw symboli włącznie z archaiczną formą symbolu – mantrą, będącą zarazem symbolizowaną rzeczywistością, jak i symbolizującym znakiem – przekazywany był w linii sukcesji. Elementem zasadniczo wspólnym dla większości mistycznych tradycji Indii był ruch skierowany ku górze – „wstępowanie"[12], który w wielu szkołach oznaczał nie tyle dosłowne przeobrażenie, co zdejmowanie kolejnych okryw przysłaniających prawdziwą naturę jaźni. I tak joga klasyczna (*aṣṭāṅga-yoga* / *patañjala-yoga*) wypracowała system ośmiu szczebli drabiny mistycznej, które obrazują rozwój jaźni z perspektywy „psychologicznej", jej krajobraz ma zatem charakter wyłącznie wewnętrzny[13]. Natomiast obrazy drogi w jodze hatha (*haṭha*) i kundalini (*kundaliṇī*) wzbogacone zostały o element ezoteryczny wraz z jego bogatą symboliką – pojawiają się w nich koncepcje bioenergii (*prāṇa*) oraz ciała subtelnego (*liṅga-śarīra*, *sūkṣma-śarīra*) z jego systemem arterii (*nāḍī*) i hierarchicznie usytuowanymi centrami energetycznymi (*cakra*), przez które wędrować ma jaźń, *prāṇa* lub *kundaliṇī* (wężowa moc – śakti), osiągając kolejne „sprawności", by ostatecznie dostąpić wyzwolenia w centrum najwyższym (siódmym, *sahasrārā*)[14]. Ta podróż ma przełożenie również na perspektywę makrokosmiczną, jako że kolejne stadia zaawansowania adep-

– brahmana. Z kolei Abhinawagupta, przedstawiciel śiwaizmu kaszmirskiego, dodaje stan piąty (*turīyātita*), który przewyższać ma stan niezróżnicowanej jedni.

11 Temat języka indyjskiej mistyki, zwłaszcza tantrycznego „języka intencjonalnego" szczegółowo omawia M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność…*, s. 262-266.

12 Por. z uwagami C.G. Junga na temat różnicy „położenia" świadomości i nieświadomości, a w związku z tym również „kierunku" rozwoju duchowego w kulturze zachodniej oraz na Wschodzie (C.G. Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Semonar given in 1932 by C.G. Jung.* (Sonu Shamdasani, ed.), New Jersey 1996, s. 15-16).

13 *Klasyczna joga indyjska: Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. (1986). (L. Cyboran, tłum. z sanskrytu, przypisy, wstęp, posłowie, słownik terminów), Warszawa 1986.

14 Liczba ćakr nie była nigdy stała, wahała się od pięciu we wczesnych tradycjach tantrycznych, gdzie ćakry wiązane były z poszczególnymi żywiołami (pięcioma *mahābhūta*), przez klasycznych siedem (6 + 1) aż po dwadzieścia osiem i więcej. (Por. C.D. Wallis, *Tantra Illuminated. The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition.* Petaluma 2013).

ta wyrażone w symbolice ćakr wiązane są z żywiołami (*mahābhūta*) oraz własnościami (mocami), które reprezentowane są przez poszczególne żywioły[15].

Podróż mistyczna adepta jogi *bhakti*, czyli jogi oddania (dosł. „współuczestnictwa", „oddania"), której opisy prezentuję w niniejszym artykule, różni się znacznie od topografii postępu innych tradycji jogicznych, dotyczy bowiem transformacji emocji, a zatem przemiany specyficznie pojmowanego serca[16] i nie kulminuje w rozpłynięciu się atmana w brahmanie. Ta emocjonalna postać jogi rozwinęła się w panindyjskim ruchu mistycznym, propagującym bliską, miłosną relację człowieka (duszy) z Bogiem, a więc jej początki mogą sięgać nawet takich upaniszad, jak Śwetaświatara (Śvetāśvatara, ok. V-IV w. p.n.e.) i *Mahanarajana* (ok. I w. n.e.), czy *Bhagawadgity* (II w. p.n.e. – II n.e.). Przedmiotem moich rozważań jest plasująca się w tym emocjonalnym nurcie szkoła – wisznuizm gaudija (*gauḍīya*), „bengalski", nazwany tak od miejsca powstania. Określić ją można jako monoteistyczną tradycję religijną w obrębie hinduizmu, w której za jedynego Boga, pierwotną przyczynę świata i źródło innych postaci boskich, uznaje się Wisznu, a w zasadzie jego najmniej majestatyczną postać – niegdyś lokalne pasterskie bóstwo Ahirów, Kryszne-Gopalę. Ów Wisznu nie przypomina Boga wielkich religii monoteistycznych, nie jest odległym transcendentnym, nieuchwytnym Bytem, ale Bogiem osobowym, posiadającym przymioty, obecnym, pojawiającym się okresowo między ludźmi we własnej postaci jako jeden z dziesięciu awatarów (*daśāvatāra*)[17] – specyficznych wcieleń spełniających określone funkcje w świecie.

Wisznuizm bengalski stworzył bardzo emocjonalną i subtelną postać nauki o bhakti. Droga jogina przedstawiona została tu zarówno w kategoriach psychologicznych, obejmujących następujące kolejno zmiany charakterze i emocjonalności, jak również jako podróż rozumiana bardzo dosłownie – wędrówka do innej krainy przez kolejne, znane z mitologii indyjskiej „światy". Transformacja świadomości zobrazowana jako wyprawa do innej krainy, za rzekę, przez góry i pustkowia, w głąb ziemi lub oceanu była zresztą centralnym symbolem w wielu wielkich mitycznych tradycjach.

---

15 (por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność…*; C.D. Wallis, *Tantra Illuminated. The Philosophy…*).

16 Podział władz podmiotu empirycznego przebiega w kulturze indyjskiej inaczej niż w kulturze zachodniej, dlatego też serce oraz emocjonalność postrzegane są tu inaczej. Za siedzibę uczuć, ale także narzędzie woli oraz myślenia, uważany jest *manas* – umysł. (Zob. M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej Ja niż* to. Ontologia podmiotu w Upaniszadach, Kraków 2010; D. Wasilewska, *Problem emocji w piśmiennictwie sanskryckim*, w: K. Gęsikowska & K. Kozakowski (Red.), *Etno-grafie – Kulturo-grafie* (s. 15-36).

17 Koncepcja awatar Wisznu nie jest bardzo stara, pojawia się w młodszych partiach wielkich eposów (IV p.n.e. – IV n.e.), a skodyfikowana i poukładana zostaje dopiero w późniejszej literaturze, głównie puranicznej. Historycznie najpierw pojawiają się liczni bohaterowie ludzcy i zwierzęcy jako wynik dobroczynnej działalności danego boga, potem zostają z tym bogiem utożsamieni. Niektóre aspekty (zwłaszcza zwierzęce) Wisznu „odebrał" innym bogom, rosnąc w siłę i prestiż ich kosztem. Można powiedzieć, że koncepcja awatar jest wyrazem wyższości Wisznu – żaden inny bóg nie wykształcił znaczących wcieleń. Na „dziesięć wcieleń" Wisznu składają się kolejno następujące postaci: 1. Matsja (ryba), 2. Kurma (żółw), 3. Waraha (dzik), 4. Narasimha (pół człowiek – pół lew), 5. Wamana (karzeł), 6. Paraśurama (Rama z toporem), 7. Rama, 8. Kryszna, 9. Buddha, 10. Kalki. (Por. W. Doniger *Echoes of the Mahābhārata. Why is a Parrot the Narrator of the Bhāgavata Purāṇa and the Devībhāgavata Purāṇa?,* w: W. Doniger (Ed.), *Purāṇa Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, New York 1993, s. 31-58).

Sanatana Goswamin i kodyfikacja doktryny wisznuizmu gaudija

Sanatana Goswamin (Sanātana Gosvāmī, 1475-1554) był najstarszym z grupy tzw. „Sześciu Goswaminów z Wryndawany”[18], czyli bardzo płodnej literacko grupy teologów i świętych zgromadzonych wokół postaci Ćajtanji (Kṛṣṇa Caitanya, ur. Viśvāmbhara Miśra, 1486-1534), znanego bengalskiego mistyka i reformatora religijnego. Mimo że, jak podają główne hagiografie, Ćajtanja uchodził za osobę gruntownie wykształconą, a wręcz lokalny autorytet m.in. w dziedzinie gramatyki i poetyki sanskryckiej w okręgu Navadvīp, sam niewiele napisał, właściwie przypisuje mu się jedynie osiem strof sanskryckiej poezji mistycznej, tzw. Śikszasztakę[19]. Skodyfikowanie doktryny utworzonej przez siebie szkoły, którą dziś nazywamy także wisznuizmem Ćajatanji, zlecił natomiast swoim uczniom i zwolennikom, w szczególności braciom – Rupie (Rūpa Gosvāmī, 1489-1564) i Sanatanie Goswaminom, w których dostrzegł odpowiednie ku temu kwalifikacje, przede wszystkim wszechstronne wykształcenie oraz erudycję.

Cechy te nie pozostawały niezauważone w ich dotychczasowym życiu – obaj bracia od wczesnej młodości piastowali wysokie urzędy w rządzie muzułmańskim. Sanatana Goswamin spełniał funkcję osobistego sekretarza w rządzie ówczesnego Nawaba Bengalu, Al-ud-dina Husaina Szaha (rządy 1495-1519), zyskując pokaźne bogactwo i wpływy. Wraz z braćmi osiadł w wiosce Ramakeli (*Rāmakeli*) w rejonie *Gaudadeśa* (Zachodni Bengal), nieopodal stolicy Szaha. Przez dużą część swojego życia znany był jako Sakar Mallik (in. Saghir Malik), jednak nie ma dostatecznych dowodów by sądzić, że kiedykolwiek wyznawał on islam. Wręcz przeciwnie, jego rezydencja była miejscem spotkań kryszнaitów, gościł także wielu sanskryckich uczonych i poetów, a sam pod kierunkiem hinduistycznych panditów studiował wedy. Z całą pewnością był natomiast znawcą literatury perskiej i arabskiej, wpływów której dopatrzeć się można w jego własnej twórczości. Sanatana usłyszał o mistyku Ćajtanji, kiedy ten żył jeszcze z rodziną w Navadvīp, czyli przed przyjęciem przez niego ślubów ascezy (*saṃnyāsa*). Już wtedy rozpoczął z nim korespondencję i uznał za swego mentora, a w roku 1514, kiedy Ćajtanja przybył do Ramakeli, Sanatana został przez niego formalnie inicjowany (*Caitanya-caritāmṛta*, Cc II.1.208-218)[20] i otrzymał imię, pod którym znany jest do dziś. Po

[18] Wryndawana (Vṛndāvana / Brindāban) to miasto na zachodzie stanu Uttar Pradeś, jedno ze świętych miejsc pielgrzymkowych północnych Indii oraz główne centrum kultu i edukacji dla wisznuitów szkoły bengalskiej (gaudija). Wryndawana (a w zasadzie nieco szerzej – okręg Wradźy (Vraja) wraz z miastem Mathurą) uważana jest za mityczne miejsce narodzin boga Kryszny oraz krainę, w której spędzić miał on całe dzieciństwo i wczesną młodość. Większość mitologicznych opowieści związanych z Kryszną-pasterzem odbyć się miało właśnie tam.

[19] Śikszasztaka (Śikṣāṣṭaka) nie powstała pierwotnie jako jedno dzieło, ale została w późniejszym okresie skompilowana. Faktycznie jest zbiorem ośmiu wersetów zaczerpniętych z *Padyāvalī* Rupy Goswamina.

[20] Kwestia formalnej inicjacji (*dīkṣā*) Sanatany jest sporna wśród wisznuitów gaudija. Tradycyjnie uznaje się, że jest on uczniem Ćajtanji, jednak liczne ustępy z literatury wisznuickiej wskazują (m.in. *Caitanya-caritāmṛta* 1.10.84; *Bhakti-ratnākara* 1.598-602; *Gaura-gaṇoddeśa-dīpikā* 181 i sam Goswamin we wstępie swojej *Brihadwajsznawatoszani*), że *dīkṣā*-guru Sanatany Goswamina był niejaki Widja Waćaspati (Vidyā Vācaspati), brat znanego uczonego Sarwabhaumy Bhattaćarji (Sarvabhauma Bhaṭṭācārya), pod którego kierunkiem Sanatana studiował wedy. W innych miejscach możemy zaś spotkać się z fragmentami (*Bhakti-ratnākara* 1.3; *Gadadharastaka* Rupy Goswamina), w których za

przyjęciu przez Ćajtanję sannjasy, Sanatana także postanowił porzucić życie rodzinne oraz status społeczny, i zostać wisznuickim ascetą. Podczas kolejnego spotkania (w Waranasi, Cc II.20-24), otrzymał polecenie udania się do Wrindawany i wypełnienia tam czterech konkretnych zadań: Goswamin spisać miał wiedzę na temat bhakti, a tym samym stworzyć kanon literatury nowego odłamu wisznuizmu, odkryć miejsca mitycznych przygód Kryszny w okolicach Wrindawany, a następnie ustanowić tam stały kult boskiego wizerunku (*mūrti*), i opisać zasady właściwego postępowania dla wisznuitów z nurtu *gauḍīya* (Cc II.24.324-345). Praca kodyfikatorska Goswamina nad doktryną wisznuizmu Ćajtanji polegała przede wszystkim na kolekcjonowaniu „starych", istniejących pism świętych (śāstra), oraz kompilowaniu na ich podstawie nowych, uwypuklających znaczenie bhakti. Z tego, co wiemy (por. Cc II.1.35), jest on autorem czterech obszernych tekstów, które do dziś uchodzą za klasykę literatury tradycji, ale z pewnością wiele innych dzieł powstało pod jego przewodnictwem. Są to: 1) *Brihadbhagawatamrita* (*Bṛhad-bhāgavatāmṛta*) wraz z autokomentarzem autora o nazwie *Digdarśanī-ṭikā;* 2) *Brihadwaisznawatoszani* (*Bṛhad-vaiṣṇava-toṣaṇī*) – komentarz do dziesiątej księgi (*skandha*) *Bhagawatapurany*; 3) *Krysznalilastawa* (*Kṛṣṇa-līlā-stava* / *Daśama-carita*, 1520) – poetycka praca, która stanowi streszczenie dziejów Kryszny-Gopali opisanych w *Bhagawatapuranie,* i daje wgląd we wczesną koncepcję praktyki mistycznej medytacji i wizualizacji; 4) Komentarz *Digdarśani* do *Haribhaktiwilasy* (*Hari-bhakti-vilāsa*), a być może także i sama *Haribhaktiwilasa*, opisująca rytuał i normy postępowania tzw. bhaktów (czcicieli, dosł. „oddanych") Kryszny.

„Brihadbhagawatamrita" – odyseja mistyczna

Brihadbhagawatamrita (*Bṛhad-bhāgavatāmṛta,* BBh, XVI w.) jest z całą pewnością najistotniejszym dla rozwoju doktryny *gauḍīya* utworem Sanatany Goswamina. Jej tytuł może być tłumaczony dwojako – albo jako *Bezkresny nektar bhagawatów*, gdzie słowo „bhagawata" odnosi się do czcicieli Boga osobowego, bhagawana[21], lub też jako *Bezkresny nektar (esencja) Bhagawaty* („bhagawata" jako tytuł), co jest z kolei wyraźnym nawiązaniem do kanonicznego tekstu świętego wisznuitów – *Bhagawatapurany* (*Bhāgavatapurāṇa*, BhP, VIII-X w.), na której Sanatana opiera swoją teologię i z której wywodzi praktyki. Dwuznaczność ta jest z pewnością zamierzona, jako że w tradycji Ćajtanji autorytet samozrealizowanego mędrca-wisznuity (*sādhu/bhāgavata*) jest w istocie równy

guru Rupy i Sanatany Goswaminów uważa się Gadadharę Panditę (ur. ok. 1490). Pogląd ten propagowany jest zwłaszcza w tzw. *gadādhara-parivāra*, linii sukcesji wywodzącej się od samego Gadadhary.

[21] Termin *bhāgavata* pierwotnie odnosił się do ruchu bhagawatów z początku n.e., najstarszej znanej nam formy kultu wisznuickiego. Bhagawatowie właściwie nie stanowili konkretnej sekty, nazwa ta stosowana była na określenie tendencji kierowania się ku teistycznemu obrazowi boskości i określonym sposobom oddawania czci. Wisznuizm w tym ujęciu był najważniejszą religią państwową za panowania dynastii Guptów (IV-VI w.n.e.). Głównym tekstem bhagawatów była *Bhagawadgita* (II w.p.n.e. – II w.n.e.) – utwór o niesekciarskim, uniwersalnym charakterze. *Bhagawatapurana* jest dziełem późniejszych kontynuatorów tego nurtu. Ruch bhagawatów zaliczyć można do tzw. ortodoksji, ponieważ jest zgodny z wedyjskim objawieniem.

autorytetowi pism świętych. *Brihadbhagawatamrita* opatrzona została komentarzem tego samego autora, zwanym *Digdarśaṇī-ṭīkā*, co znaczy:„*Komentarz wskazujący kierunek*". Ponieważ istniejące edycje utworu nie posiadają kolofonów, które dostarczyłyby nam szczegółowych informacji na temat tekstu, to w kwestii jego datowania z całą pewnością stwierdzić można tylko tyle, że powstał przed rokiem 1541. W tym roku bowiem Rupa Goswamin ukończył swój *Ocean nektaru bhaktirasy* (*Bhakti-rasāmṛta-sindhu*), w którym cytuje utwór brata.

BBh składa się z dwóch części, z których każda podzielona jest na siedem rozdziałów. Już budowa tekstu najprawdopodobniej stanowi odwołanie do klasycznej indyjskiej kosmologii, która wylicza 14 kolejnych światów (2x7). Nie byłoby to nic nowego, ponieważ struktura sanskryckich utworów mistycznych bardzo często jest symboliczna. Swoim językiem i kompozycją BBh przypomina mitologiczne purany. Przeważnie przyjmuje postać poetyckiej narracji ze sporadycznymi partiami opisowymi, dialogami i fragmentami o wybitnym kunszcie poetyckim. W kwestii metrum przeważa klasyczna puraniczna strofa – tzw. śloka[22]. Aranżacja tekstu jest specyficzna, charakteryzuje się rytmiczną powtarzalnością pewnego schematu, który ma swój konkretny cel – jasne i systematyczne zobrazowanie postępu, uwydatnienie hierarchii w obrębie bhakti (duchowej miłości) adepta oraz ustopniowanie form czczonego przezeń Absolutu. Utwór eksponuje postać Kryszny-Gopali jako najwyższego bóstwa, oraz akcentuje praktykę powtarzania boskiego imienia jako narzędzia transformacji jaźni. Komentarz – zwykle podwójnej w stosunku do tekstu długości – w całości pisany jest prozą. Zawiera zarówno objaśnienia gramatyczne, jak i dogłębną analizę niuansów teologii i psychologii bhakti, które wyłożyć miał Sanatanie sam Ćajtanja (Por. Cc II.20-24), a których ucieleśnienie stanowią bohaterowie. Przez to *Digdarśani* przypomina raczej współczesne przypisy niż tradycyjny sanskrycki komentarz.

Zasadniczą treścią utworu jest podwójna „duchowa" odyseja, stworzona przez autora dla zilustrowania filozoficznych i teologicznych założeń ruchu Ćajtanji, zaś tłem opowieści głównej – dialogi znanych z mitologii postaci. Swoją kompozycją BBh przypomina więc Purany, w których narratorem przeważnie jest „*sūta*"[23] – zawodowy bard. Mamy tu do czynienia z klasyczną kompozycją ramową utworu z dwoma, a momentami nawet trzema poziomami narracji. Opowieść ramowa *Brihadbhagawatamrity* przedstawiona jest jako bezpośrednia kontynuacja tej zawartej w *Bhagawatapuranie*, którą otwiera następująca scena: świadomy swojej rychłej śmierci król dynastii Kuru, Parikszit (Parīkṣit), chcąc najlepiej spożytkować ostatnie chwile życia, słucha nauk *Bhagawatapurany* z ust Śukadewy Goswamina. *Bhagawatamryta* opowiada nam dalszy ciąg tej historii, kiedy to po wywodzie Śukadewy matka króla, Uttara (Uttarā), prosi go by przed

[22] Chodzi o najpopularniejszą strofę puraniczną, *anuṣṭubh-śloka* o strukturze 4 x 8 sylab skomponowanej w dwóch tzw. *pāda* (połówkach).

[23] *sūta* – dosł. „woźnica". Eposy recytowane były pierwotnie pomiędzy walkami przez woźniców, którzy stanowili pierwszą indyjską klasą bardów. Sutowie brali udział w walkach razem z rycerzami, byli świadkami ich dokonań, towarzyszyli im i doradzali, a następnie opiewali ich chwałę w pieśniach. Z czasem suta przestał być uczestnikiem walk i stał się wędrownym bardem, recytującym eposy rycerskie w wioskach, na festiwalach i w przerwach między kolejnymi etapami publicznej ofiary.

swą śmiercią streścił jej istotę zasłyszanych pouczeń (BBh I.1.18)[24]. Król przystaje na tę prośbę i wykłada jej istotę (*amṛta*)[25] *Bhagawatapurany, która sama siebie postrzega już jako kwintesencję wiedzy wed – dosł. „dojrzały owoc wedyjskiego drzewa pragnień" (BhP I.1.3)*[26]*. Nie pozostało już wiele czasu, dlatego wykład Pariszita musi być zwięzły i esencjonalny. Bhagawatamrita to zatem sama istota istoty i jednocześnie najbardziej sekretna wiedza, przeznaczona dla mistyków wisznuickich – tzw. rasika – „koneserów rasy" (emocjonalnego oddania). Jej przekaz odbywa się z mistrza na lojalnego ucznia (BBh II. 1.6)*[27]. Świadkiem tej sytuacji jest mędrzec Dźajmini (Jaimini), *znany z tradycji wedyjskiej wieszcz i pierwszy nauczyciel Samawedy,* który później treść wywodu Parikszita przekazuje królewskiemu wnukowi – Dźanamedźai (Janamejaya). To z kolei jest nawiązaniem *do tradycji upaniszadowej, gdzie ksztarija (rycerz), nie bramin! (kapłan/uczony) docieka sensu życia od mędrca-ascety. Powstała w tych okolicznościach Brihadbhagawatamrita ma być, w myśl autora, uzupełnieniem (khila) do Mahabharaty* (*Mahābhārata*) *w wersji Dźajminiego, uważanej za słodszą od wersji Wajśampajany*[28] *(innego ucznia Wjasy*[29] *i nauczyciela Czarnej Jadźurwedy), której suplementem ma być Hariwańśa (Harivaṃśa).*

Poprzez nawiązanie do „biblii wisznuickiej" – autor zapewne stara się nadać tekstowi autorytatywności. Będąc, zgodnie z tytułem, skondensowaną esencją *Bhagawatapurany*, BBh ma nie tylko dorównywać jej rangą, ale nawet w pewnym sensie ją przewyższać. Naśladowanie poprzez wprowadzenie kontynuowanej opowieści ramowej oraz tych samych postaci jako narratorów/mówców ma nie tylko formalnie zbliżyć utwór Sanatany do gatunku puranicznego, ale także przyłączyć go niejako do kanonu tekstów świętych. Jak powiada W. Doniger[30], „indyjska tradycja opowiadania historii wymaga by jej ważne opowieści ukształtowane zostały w linii przekazu, *param-parā* – „od jednej osoby do drugiej", zarysowując drogę swojego pochodzenia od oryginalnego bajarza (*storyteller*) do autora obecnego tekstu". *Brihadbhagawatamrita* aspiruje do włączenia

---

[24] *yac chukenopadiṣṭaṃ te vatsa niṣkṛṣya tasya me / sāraṃ prakāśaya kṣipraṃ kṣīrāmbhodher ivāmṛtam* // „Mój synu, przedstaw mi proszę samą esencję z tego, czego nauczył cię Śukadewa, tak jak wyciska się nektar z oceanu mleka."

[25] *amṛta* – dosł.: „nektar", „ambrozja", „esencja", „istota".

[26] *nigama-kalpa-taror galitaṁ phalaṁ śuka-mukhād amṛta-drava-saṁyutam / pibata bhāgavataṁ rasam ālayaṁ muhur aho rasikā bhuvi bhāvukāḥ //*

[27] *param gopyam api snigdhe śiṣye vācyam iti śrutiḥ*

[28] BBh I.1.13. W komentarzu do tego wersetu Sanatana Goswamin pisze, że chociaż do dnia dzisiejszego zachowała się jedynie wersja *Mahabharaty* recytowana przez Wajśampajanę, to dawniej istniała jeszcze inna – recytowana przez Dźajminiego. Tej właśnie, jak czytamy, wysłuchać miał już wcześniej książę Dźanamedźaja i zapragnął nauczyć się od Dźajminiego czegoś więcej. W rzeczywistości możemy wyliczyć dziś trzy redakcje Mahabharaty: rdzeń 8800 strof przypisywanych Wjasie, 24 tys. strof tekstu Wajśampayany oraz 100 tys. recytowanych przez Ugraśrawę Sautiego. (Por. J.L. Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden, Boston, Köln 1998).

[29] Wjasa (*Vyāsa)*, dosł. „kompilator", pierwotnie tym imieniem nazywano kompilatora czterech wed, in. Wedawjasę, autora i bohatera Mahabharaty (syna Paraśary i Satjawati). Z czasem imię to stało się bardziej tytułem nadawanym autorom ważnych tekstów, lub też autorstwo tekstów będących dziełem wielu (lub nieznanych) osób przypisywano mitycznemu Wjasie chcąc zwiększyć ich autorytatywność. Literatura puraniczna wymienia aż dwudziestu ośmiu różnych Wjasów.

[30] W. Doniger, *Echoes of the Mahābhārata*…, s. 31).

się w linię sukcesji wiodącą aż do samego Wisznu[31]. Zabieg taki – jeśli brać go dosłownie – zdawać by się mógł nader ambitny i jednocześnie naiwny, w rzeczywistości jednak był tylko symboliczny. Zamierzeniem autora było raczej stworzenie atmosfery autentyczności, a także wzbudzenie w czytelniku powagi i zaufania wobec tekstu, który ustanowić miał „nowe" doktryny ruchu, nie zaś rzeczywista próba dowiedzenia jego boskiego pochodzenia. Zaznaczyć miał fundamentalność tego dzieła dla nowopowstałego odłamu. W kontekście doświadczenia mistycznego istotny jest jeszcze jeden element, który znacząco podnosi rangę utworu wśród wisznuitów – jest nim własne doświadczenie autora w opisywanej materii. Sanatana Goswami sam stwierdza (BBh I.1.11), że wszystko, co napisał, doświadczył osobiście. BBh, będąc objaśnieniem BhP, uwypukla rolę autora – Sanatany, który najpierw poprzez doświadczenie pojął istotę BhP, po czym opowiedział swoją BBh, a pojąwszy i ją przedstawił następnie własny do niej komentarz zamykającą ten cykl i wskazując kierunek ich rozumienia.

Bohaterem części pierwszej Sanatana uczynił mitycznego mędrca Naradę (*Nārada*), przemierzającego Ziemię i rejony niebiańskie w poszukiwaniu takiego czciciela (*bhakta*) – człowieka, herosa bądź istoty boskiej (*deva*) – którego Wisznu obdarzył największą łaską (*kṛpā*). Stąd też część pierwsza BBh nosi tytuł: Śrī-bhagavat-kṛpā-sāra-nidhāra – W poszukiwaniu *istoty Boskiej Łaski*. Wprawdzie, jak już wiemy, postaci „zaczerpnięte" zostały z indyjskiej mitologii, ale obsadzono je w rolach zgodnych z ich naturą przedstawioną w *Bhagawatapuranie*, czyli w charakterze czcicieli Wisznu. Każdy kolejny rozmówca Narady pokornie odsyła go do innego, doskonalszego od siebie bhakty, który w jego mniemaniu cieszy się większą przychylnością Boga. Dialogi *en route* są tak skonstruowane, by instruować, uczyć, oraz inspirować pobożnych czytelników lub słuchaczy. Intencją Goswamina w tej części BBh było zapewne zaprezentowanie charakterystyki adepta bhakti, oraz różnych stadiów zaawansowania w oddaniu, kulminujących w erotycznym uczuciu wiejskich dziewcząt (pasterek/mleczarek, *gopī*) do Kryszny. Autor naświetla tutaj archetypy bhaktów każdego poziomu oraz wskazuje na zależność pomiędzy ich oddaniem i łaską Boga. I tak składający wedyjskie ofiary Indra, niegdyś ważne wojenne bóstwo aryjskie, a w późniejszym okresie bóg rejonu niebiańskiego – Swargi (*Svarga*), praktykuje według BBh bhakti zmieszane z pragnieniem uzyskania owoców swoich czynów (*karma-miśra-bhakti*)[32]. Z kolei Brahma, w *trimūrti* spełniający funkcję budowniczego świata, przedstawiony jest jako czciciel Wisznu, którego oddanie ma domieszkę pragnienia wiedzy (*jñāna-miśra-bhakti*)[33]. Znany m.in. z roli niszczyciela świata Śiwa reprezentować ma zaś bhakti „zanieczyszczone" ideami jogi mistycznej

[31] Według tradycji wisznuickiej *Bhagawatapurana* wypowiedziana została przez Wisznu do Narady, ten powtórzył ją Wjasie, który z kolei przekazał ją Śuce (śuka). Następnie Śuka wyrecytował BhP w obecności Parikszita, czego świadkiem był narrator znanej dziś tekstowej wersji BhP, Suta Goswamin (*Sūta Goswāmin*).

[32] BBh I.2.1-36. Warto zaznaczyć, że w samym tekście nie padają techniczne terminy na określenie typów w obrębie zmieszanej (*miśra*) bhakti, natomiast charakterystyka oddania Indry, Brahmy i Śiwy w BBh wskazuje na taki podział. Przyporządkowanie postaci do danego typu czystej bhakti pojawia się już wprost.

[33] BBh I.2.37-92.

(*yoga-miśra-bhakti*)[34]. Te trzy rodzaje bhakti nie są uważane za doskonałe (śuddha / *uttama*) [35], jako że u ich podstawy leży pragnienie wyzwolenia (*mukti*), które w przekonaniu wisznuitów szkoły Ćajtanji nie jest godnym celem adepta jogi oddania[36]. W obrębie właściwej bhakti Sanatana wyróżnia takie typy czcicieli jak: śuddha-bhakta, który reprezentowany jest w tekście przez Prahladę[37], *prema-bhakta*, za którego przykład służy Hanuman (*Hanumān*), *prema-para-bhakta*, którego ilustrację stanowią kuzyni Kryszny – Pandawowie (*Pāṇḍava*, synowie Pandu), oraz *prematura-bhakta*, gdzie wzorem są chociażby członkowie dynastii Jadu (*Yādava* / potomkowie *Yādu*).[38]

Prawdopodobnie w czasie gdy powstawał utwór Sanatany koncepcja rasy („smaku")[39] w duchu wisznuickim nie była jeszcze w pełni opracowana, brak jest bowiem technicznej terminologii, którą wisznuizm zaczerpnął z klasycznej teorii estetyki. Z pewnością jednak idea przyrównania bhakti do rasy była już autorowi znana (BBh II.1.5; II.1.20[40]). Pięć „smaków" dojrzałego bhakti (*bhakti-rasa*) [41], o których później szeroko rozpisuje się Rupa Goswamin w *Bhaktirasamritasindhu*, zilustrowanych zostało w BBh na przykładzie pięciu kolejnych rozmówców Narady. Wspomniany już Prahlada przedstawia tzw. smak neutralny – śānta-bhakti-rasa, jako że jego relacja z Wisznu polega na ofiarowywaniu modlitw, nie jest więc aktywną służbą. Wyżej od niego usytuowano Hanumana – ucieleśnienie nastroju służenia (*dāsya-bhakti-rasa*). Ponad tą formą bhakti jest oddanie w związku przyjaźni (*sakhya-bhakti-rasa*), którego przedstawicielami są Pandawowie. Lepszymi od nich są jednak jego bliscy towarzysze z Dwaraki, Jadawowie na czele z Uddhawą (*Uddhava*), ich bhakti przypomina bowiem rodzicielskie uczucie (*vātsalya-bhakti-rasa*) Nandy i Jaśody, przybranych rodziców Kryszny z Wryndawany. Bhaktirasa osiąga swój punkt kulminacyjny w uczuciu jakim darzą Gopalę/Gowin-

---

[34] BBh I.3.

[35] Obowiązującą w tradycji gaudija definicję czystego oddania stworzył Rupa Goswamin w *Bhaktirasamritasindhu* I.1.11: *anyābhilaṣitā-śūnyaṃ jñāna-karmādyanāvṛtam / ānukulyena kṛṣṇānuśīlanaṃ bhaktiruttamā// „Idealne bhakti (uttama-bhakti) to aktywne służenie Krysznie, wykonywane z upodobaniem i w sposób zadowalający go, bez żadnych egoistycznych motywów, takich jak działanie dla rezultatów (karma), pragnienie wiedzy (jñāna) lub osiągnięcia jogicznych doskonałości (siddhi)".*

[36] *tatra śrī-kṛṣṇa-pādābja- sākṣāt-sevā-sukhaṃ sadā / bahudhānubhavantas te ramante dhik-kṛtāmṛtam //*

[37] Jako przykład tego etapu bhakti Sanatana wspomina także Ambariszę Maharadźę (Ambarīṣa Mahārāja).

[38] BBh II.1.16: *jñāna-bhaktās tu teṣv eke śuddha-bhaktāḥ pare 'pare / prema-bhaktāḥ pare prema- parāḥ premāturāḥ pare //*

[39] Bhaktirasa (*bhakti-rasa*) to koncepcja religijnego doświadczenia emocjonalnego zaczerpnięta z estetycznej teorii *rasa*, stworzonej przez Bharatę w *Natjaśastrze* (*Nāṭya-śāstra*) – traktacie o teatrze, muzyce i tańcu. W szkole Ćajtanji ekspozycją teorii bhaktirasy zajął się Rupa Goswamin, a kontynuował ją i nieco rozwinął Dźiwa Goswamin (Jīva Gosvāmī, 1513-1598).

[40] *parāṃ kāṣṭhāṃ gataṃ tat-tad- rasa-jātīyatocitam / athāpi rāsa-kṛt-tādṛg- bhaktānām astu kā gatiḥ //* „Każdy z nich osiągnął szczyt swojej doskonałości zgodnie z odpowiadającym jej smakiem (*rasa*) oddania. Do jakiego miejsca zmierzają jednak tacy czciciele tańczącego taniec *rāsa* Kryszny?"

[41] Bhaktirasa (*bhakti-rasa*) to koncepcja religijnego doświadczenia emocjonalnego zaczerpnięta z estetycznej teorii *rasa*, stworzonej przez Bharatę (Bharatamuni, II w.p.n.e. – II w.n.e.) w *Natjaśastrze* (*Nāṭya-śāstra*) – traktacie teatrologicznym. W szkole Ćajtanji ekspozycją teorii bhaktirasy zajął się Rupa Goswamin, a kontynuował ją i nieco rozwinął Dźiwa Goswamin (Jīva Gosvāmī, 1513-1598).

dę[42] pasterki z Wradźy, czyli w pozbawionej wszelkiej motywacji miłości romantycznej (*madhura-bhakti-rasa*). Ponieważ cieszą się one największą przychylnością Kryszny, tam więc – przebywszy kolejne sfery duchowego świata: Ajodhję, Dwarakę i Mathurę – Narada kończy swoją wędrówkę w poszukiwaniu idealnego odbiorcy łaski.

Tabela 1: *Zestawienie struktury pierwszej części BBh z przedstawioną w tekście hierarchią czcicieli Wisznu*

Struktura tekstu BBh – rozdziały cz. 1	**Hierarchia adeptów bhakti wg BBh**
Bhauma („[Czciciel] ziemski”) Bramin z Prajag, król z południowego kraju	7. Indra/bramin z Prajag: *karma-miśra-bhakta* – posiadający oddanie zmieszane z działaniem dla rezultatu
Dīvya („Niebiański”) Indra, Brahma	6. Brahma: *j*ñāna-miśra-bhakta – oddanie zmieszane z pragnieniem wiedzy i wyzwolenia
Prapañcātīta („Ponad iluzją”) Śiwa	5. Śiwa: *yoga-miśra-bhakta* – oddanie zmieszane z pragnieniem nadnaturalnych mocy i wyzwolenia
Bhakta („Oddany czciciel”) Prahlada, Hanuman	4. Prahlada/Ambarisza: *śuddha-bhakta* – adept czystego (biernego) pozbawionego osobistych motywów oddania
Priya („Drogi”) Ardźuna, Pandawowie	3. Hanuman: *prema-bhakta* – adept miłosnego (czynnego) oddania
Priyatama („Najdroższy”) Uddhawa, Jadawowie	2. Ardźuna (Pandawowie): *prema-para-bhakta* adept poruszony miłością (intensywność)
Pūrṇa („Pełen”/”Doskonały”) gopī, pasterki z Wryndawany	1. Uddhawa (Jadawowie) i powyżej Gopi: *premātura-bhakta* adept natchniony miłością (ekstremum)

Część druga *Brihadbhagawatamrity* zatytułowana *Goloka-mahātmya-nirūpana*, czyli *Opis chwały Goloki*[43], opowiada historię wędrówki Gopakumary (Gopakumāra), prostego pasterza z wioski nieopodal Gowardhany. Ta część jest obszerniejsza, o znacznie bardziej skomplikowanej poetyckiej narracji, w którą wplątane są bardziej rozbudowane teologiczne idee. Tutaj proces poszukiwania jest niejako odwrócony. Zamiast kwestii osiągania łaski Wisznu przez czciciela, opisano w jaki sposób to Wisznu objawia się swojemu bhakcie.

[42] Gowinda (*Govinda*) – forma Kryszny jako pasterza we Wradźy, spośród awatar charakteryzująca się największym stopniem słodyczy (*mādhurya*), a najmniejszym – majestatu i splendoru (*aiśvarya*).

[43] Goloka (*go-loka*) – dosł. „świat krów”, według kosmologii wisznuickiej jest to najwyższy rejon duchowego nieba dostępny jedynie dla czcicieli Kryszny-pasterza.

Młody adept, po otrzymaniu od przypadkowo napotkanego ascety dziesięciosylabowej mantry Gopali (*gopāla-mantra*), rozwija pragnienie spotkania jej bóstwa (*iṣṭa--deva*). Przemierzywszy w jego poszukiwaniu materialny świat udaje się w coraz to wyższe rejony, by ostatecznie dotrzeć na Waikunthę – do siedziby Wisznu, która utkana jest z zagęszczonej błogości i czystej świadomości[44], a potem jeszcze dalej do Ajodhji (Āyodhyā), Dwaraki (*Dvārakā*) oraz Goloki (*Goloka*), uważanej przez Wisznuitów szkoły Ćajtanji za najwyższą sferę Nieba. W swej wędrówce Gopakumara poszukuje zatem najdoskonalszej formy Boga, albo raczej miejsca i postaci, w jakiej Bóg najdoskonalej objawić się może swojemu czcicielowi. Autor daje nam pewien wgląd w uniwersalnie pojętą ludzką duchowość oraz religijną psychologię. W tej części główną jego intencją wydaje się ustanowienie wyższości konkretnego rejonu – Wryndawany (*goloka-vṛndāvana* w odróżnieniu od ziemskiej *bhauma- vṛndāvana*) nad innymi rejonami Nieba, a więc uznanie jej za najświętszą duchową siedzibę, w której nieprzejawione wcześniej (*aprakaṭa*) akty boskiego spektaklu (*līlā*) mogą ukazać się tylko temu, kto rozwinął prawdziwie czyste oddanie. Zaś narzędziem, które umożliwia taką duchową ekspedycję ustanowiona zostaje mantra. W tej części utworu autor wykłada teologię dźwięku wypracowaną przez Ćajtanję i jego zwolenników. Szczegóły doktryny Goswamin zawarł w alegorycznym rozdziale zatytułowanym *Wiedza* (*Jñāna*), w którym dyskutują między sobą uosobione pisma święte – śruti i *smṛti* (BBh II.2).

Kosmografia „Brihadbhagawatamrity"

Brihadbhagawatamrita na kanwie opowieści o mistycznej podróży przedstawia dokładny opis kosmologiczny, obejmujący tak rejony materialne, jak i światy „duchowe". Kosmografia ta oczywiście zbudowana została na bazie kosmologii wedyjskiej i puranicznej, ale znacznie zmodyfikowana. Zasadza się ona na wypracowanej już w literaturze wedyjskiej koncepcji loki (*loka*, dosł. „świata", „sfery", „planety", Monier-Williams, 1899)[45] czyli wertykalnego i horyzontalnego podziału świata. Już w tym najdawniejszym okresie *loka* nie oznaczała po prostu miejsca, ale miała wartość dodatkową – było to przede wszystkim umiejscowienie w sensie religijnym lub psychologicznym, a więc stopień rozwoju jaźni. Zawsze zawierała w sobie oba te aspekty – zarówno aspekt przestrzenny, jak i soteriologiczny[46].

Najstarszy hinduistyczny obraz świata był potrójny, składała się nań Ziemia (*bhūr--loka*), atmosfera/przestrzeń (*bhuvar-loka*) oraz Niebo (*svar/svarga-loka*; razem tworzą tzw. *vyāhṛti*), zamieszkiwane przez bogów oraz – po śmierci – ludzi, którzy wiedli pobożne życie. Niebo rozumiane było wówczas dość przyziemnie jako miejsce nieograni-

[44] BBh II.1.14: *sāndrānanda-cid-ātmakam*.

[45] Termin *loka* może oznaczać także „otwartą przestrzeń", „zasięg", „region", „okręg", „kraj", „dziedzinę" oraz „zakres". (Por. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically…*).

[46] D.A. Soifer, *The Myths of Narasiṃha and Vāmana. Two Avatars in Cosmological Perspective*. Albany 1991, s. 51.

czonego szczęścia i przyjemności. W okresie upaniszad (VIII-III w.p.n.e.), kiedy uformowała się idea reinkarnacji, Swarga stała się miejscem odbierania zapłaty za pobożne uczynki po każdym kolejnym wcieleniu. Kosmologia puran utrzymała istniejący podział na trzy światy, określane odtąd mianem *kṛtika* – „stworzonych", ale rozszerzyła go o kolejne cztery światy ku górze (*akṛtika* – „niestworzone": *maharloka*, *janarloka*, *tapoloka* i *satyaloka*/*brahmaloka*), oraz siedem dodatkowych poniżej Ziemi (kolejno: *atala, vitala, sutala, rasātala, talātala, mahātala, p*ātāla). W międzyczasie zaczęto również wspominać o „najwyższej krainie" (*parama-pada*) zupełnie innego rodzaju – jej wymiar był czysto soteriologiczny, oznaczała bowiem koniec kołowrotu wcieleń (sansary, *saṃsāra*) i najwyższy stan istnienia – ostateczne wyzwolenie. Już w Rigwedzie (I.155) zaczęto wiązać ten „najwyższy krok" (*pada* ma także znaczenie „stopy, „kroku") z siedzibą Wisznu, ponieważ był on bóstwem solarnym, a Słońce postrzegano wówczas jako najwyższy/najdalszy możliwy punkt we wszechświecie. To dawne powiązanie utrzymało się, mimo przeobrażenia koncepcji Nieba w okresie upaniszad[47].

W mistycznej geografii Sanatany Goswamina wszechświat materialny także składa się z 14 światów (*loka*) ułożonych hierarchicznie. W dolnej części znajdują się „światy podziemne" (*pātāla*)[48], część środkową stanowi sfera ziemska (*bhūrloka*), ponad którą usytuowana jest „przestrzeń" (*bhuvarloka*), a dalej planety „niebiańskie": *Swargaloka*, *Maharloka*, *Dźanaloka* i *Tapoloka* (BBh II.1.11: *Digdarśani*). Klasyczna trójka (*triloka*/*tailokya*) uważana jest za świat cielesny/fizyczny (*rūpa*), toteż podlegać ma zniszczeniu po każdej kalpie (in. „dniu Brahmy"), czyli cyklu czterech jug (*yuga*) – epok, natomiast nowa czwórka – światy niefizyczne (*arūpa*) – niszczona byłaby dopiero po śmierci Brahmy (=stu „latach Brahmy")[49]. Według obrazu BBh Maharloka (dosł. „świat wielkich"), usytuowana zaraz nad Swargaloką, jest strefą przejściową, dlatego jej mieszkańcy okresowo, z powodu żaru następującej cyklicznie zagłady (*pralaya*) niższych sfer świata materialnego, zmuszeni są chronić się w wyższych jego sferach Nieba. A zamieszkują ją przede wszystkim *prajāpati* – mędrcy (koniecznie bramini, BBh II.2.54) o statusie wyższym od dewów, mityczni praojcowie populacji ludzkiej i pierwsze autorytety na wedyjskiej ścieżce karmy (BBh II.2.43). Wyższa od niej Dźanaloka (dosł. „świat ludzi") nie jest całkiem odrębnym światem, ale stanowi coś na kształt wyższego piętra Maharloki, na którym echo destrukcji nie jest tak dotkliwie odczuwane. Według opisów Goswamina

---

47 Ibidem, s. 52.

48 *Światów niższych* (*pātāla*) zamieszkiwanych przez asurów (istoty bezbożne, o demonicznej naturze, ale także często o nadludzkich mocach) nie należy mylić z jeszcze liczniejszymi poziomami piekieł (*naraka*), ponieważ w istocie przypominają one rejony niebiańskie. Różnica między nimi jest jednak taka, że są one zupełnie pozbawione znaczenia soteriologicznego i nie odgrywają żadnej roli w procesie cyklicznej zagłady.

49 Czas w przeświadczeniu hindusów ma charakter cykliczny, a odmierzany jest rytmem życia Brahmy – stwórcy świata i praojca ludzkości. Całe życie Brahmy symbolizuje totalność czasu – od stworzenia (*prākṛtasarga*) do unicestwienia (*prākṛtapralaya*). Tradycyjnie przyjmuje się, że żyje on 100 „boskich" lat, przy czym jeden „boski" dzień trwa jedną kalpę, tyle samo trwa jego noc. Noc Brahmy jest okresem nieaktywności, bierności świata (chwilowym jego unicestwieniem dotykającym przede wszystkim „trzech światów"), natomiast całkowita zagłada ma miejsce z końcem życia Brahmy, jednak nie dotyczy ona sfer powyżej Satjaloki.

jest to niebo „zrodzonych z umysłu" synów Brahmy[50] i podobnych im mędrców (Niebo „wiedzy", *jñāna*). Zamieszkująca tę sferę dusza, chociaż żyje w tzw. ciele subtelnym, wciąż ma dostęp do świata materii – może mocą swojej woli podróżować, gdzie zapragnie. Kolejny poziom, Tapoloka (dosł. „świat ascezy"), to według tradycyjnego rozumienia sfera nieśmiertelnych, bezcielesnych istot, będących „uosobieniem wiedzy", purany nazywają te tajemnicze bóstwa *vairāja*. Wiemy o nich tylko tyle, że nie może strawić ich ogień. Sanatana pisze natomiast, że Tapolokę zamieszkują przede wszystkim *żyjący w celibacie* asceci, jogini-mistycy (Niebo jogi), począwszy od czterech Kumarów. Choć mogą oni z łatwością podróżować zarówno do Brahmaloki, jak i do Wajkunty, zwykle pozostają pogrążeni w *samādhi*.

Linię demarkacyjną pomiędzy światem materii (*prakṛti*, także w subtelnej postaci) a światem boskim stanowi mityczna rzeka Wiradźa (*virajā*) opisywana jako powstała z porów Wisznu leżącego na Oceanie Przyczyn (*kāraṇodaka*). Na pograniczu materialnej i duchowej rzeczywistości znajduje się *Brahmaloka* – siedziba Brahmy, oraz *Siddhaloka* czyli siedziba dusz wyzwolonych. Opisy tej ostatniej nie są zbyt przejrzyste, natomiast Brahmaloka, zwana też „światem prawdy" (*satyaloka*), ma szczególne znaczenie soteriologiczne. Jest to miejsce, do którego dotarłszy nie doświadcza się już nigdy śmierci – odnosi się do stanu równoznacznego z wyzwoleniem. Ujmując to językiem puranicznym – ta usytuowana u szczytu świata materialnego loka, jest jedyną sferą nieulegającą zniszczeniu podczas całkowitej anihilacji świata (*mahāpralaya*)[51]. Nie ma tam materialnych ciał ani form, a jedynie umysł (*manas*) i inteligencja (*buddhi*), toteż strach, starość i śmierć nie mają do niej wstępu[52]. Kolejna sfera, o której wspomina Goswamin, Śiwaloka („świat Śiwy"), znajdować ma się już całkowicie poza wpływem kosmicznej mocy iluzorycznej (*māyā*). Od tego momentu kosmografie śiwaickich i wisznuickich szkół hinduizmu rozmijają się. Dla śiwaitów jest ona zwieńczeniem drogi adepta, jednak według Sanatany ponad Śiwaloką znajdują się jeszcze kolejno: Wajkuntha, Dwaraka oraz Goloka – miejsca związane z Wisznu. Właściwym światem duchowym jest dla

[50] Stwierdza tak m.in. *Wisznupurana* (*Viṣṇupurāṇa*) I.5, odnosząc się specyficznie do tzw. Kumarów, wiecznych chłopców – celibatariuszy, którzy chcąc praktykować jogę mistyczną odmówili zadania zaludniania świata przez prokreację. Na Dźanaloce ich życie trwa tak samo długo, jak życie Brahmy. W kosmografii Sanatany Kumarowie są natomiast mieszkańcami Tapoloki.

[51] Według opisów puranicznych *mahāpralaya*, inaczej niż wspomniana wcześniej *pralaya*, ma miejsce pod koniec każdej kalpy.

[52] W komentarzu do wersetu BBh II.1.12 Sanatana przytacza za *Bhagawatapuraną* (II.2.24-31) opis stopniowej ścieżki jogina, zwanej *arcir-ādi* („ścieżką zaczynającą się od dziedziny ognia/blasku"), gdzie odnajdujemy szczegóły kosmografii puranicznej. Najpierw jogin przekroczywszy atmosferę (*vihāyas)*, zmierzać ma do krainy, którą włada bóstwo ognia (Viśvanāra). Tam oczyszcza się z wszelkich nieczystości i rusza dalej w kierunku okręgu Śiśumāra – pępka Wisznu (*garbhodakaśayī-viṣṇu*), który jest osią świata. Po jej przebyciu dociera do Maharloki, która znajduje się ponad Śiśumarą, a stamtąd przemieszcza się następnie do Satjaloki, gdzie może uzyskać ciało subtelne, osiągając stopniowo kolejne stany istnienia – od postaci ziemistej, przez wodną, ognistą, wietrzną, aż do poziomu egzystencji eterycznej (*tenātmanāpo 'nala-mūrtir atvaran jyotir-mayo vāyum upetya kāle vāyv-ātmanā khaṃ bṛhad ātma-liṅgam).* Następnie przekroczywszy subtelne okrywy (łącząc władze zmysłowe z przedmiotami zmysłów), jogin wkracza na plan ego, gdzie łączy się z siłami natury materialnej neutralizując je, dzięki czemu jego ego osiąga stan harmonii (*sattva*). Tak przygotowane ego zatapia się na powrót w mahattattwie (kosmicznej buddhi, inteligencji), a jogin dostępuje stanu samorealizacji.

niego dopiero Wajkuntha (*vaikuṇṭha*, dosł. „bez ociężałości"), która w obrazie boskiej rzeczywistości przyjmuje formę płatków okalających wnętrze lotosu – Golokę, czyli najwznioślejszy rejon Nieba. Goswamin podaje dokładny opis każdej z planet, postaci władającego nią bóstwa (*bhagavat-svarūpa*), a także rodzaju szczęścia, którego doświadcza bhakta w jego towarzystwie. Puraniczna kosmologia obejmuje zwykle również podział horyzontalny świata, tzw. koncepcję *saptadvīpa* – „siedmiu wysp", jednak Sanatana, prawdopodobnie ze względu na przedmiot dzieła, jakim jest mistyka, zupełnie się tą kwestią nie zajmuje.

W *Brihadbhagawatamricie* Goswamin zbudował hierarchiczny system, w którym znalazł miejsce dla wszystkich wisznuickich bóstw, takich jak Wisznu, Rama, Narajana itd., oraz dla doświadczeń mistycznych, które w związku z nimi mają określeni wyznawcy – także wpisujący się w ów schemat. W tej syntetycznej teologii każdej teofanii bóstwa towarzyszy odpowiednia forma bhakti; jak widzieliśmy, nawet jogiczna medytacja i tendencje impersonalne znajdują tu swoje odpowiednie miejsce[53]. Główną zasługą tekstu jest umiejscowienie na szczycie tej hierarchii Kryszny-Gopali, już nie jako jednego z awatar Wisznu, ale Boga w swojej najwznioślejszej postaci. Z kolei najistotniejszą cechą tej formy jest *mādhurya*, niezwykła słodycz, zupełnie przysłaniająca jego drugi aspekt – majestat (*aiśvarya*). Wisznu w swoich odmiennych postaciach przejawia różne proporcje tych dwóch aspektów – im bardziej manifestuje się w nim majestat, tym nastrój słodyczy jest bledszy. Strukturę systemu teofanii Goswamina obrazuje poniższa tabela.

Tabela 2: *Hierarchia postaci i nastroju Wisznu w odniesieniu do poziomu świata/istnienia oraz formy adoracji*

Loka	**Postać Wisznu**	**Nastrój Wisznu**	**Forma adoracji**
Mathura (*bhauma*)	Boskie Imię (*nāma*)	korespondujący z *nāma*	medytacja (*japa*)
Puri (Bhurloka)	bóstwo (*mūrti*)	majestat (*aiśvarya*)	czczenie wizerunku
Swarga	Wamana	majestat (*aiśvarya*)	służenie i karma
Maharloka, Dźanarloka	Pan Ofiar (*yajñeśvara*)	majestat (*aiśvarya*)	składanie ofiar (*yajña*)
Tapoloka	Naddusza (*paramātman*)	majestat (*aiśvarya*)	medytacja (*samādhi*)
Satjaloka	Kosmiczny Purusza (Mahāpuruṣa)	majestat (*aiśvarya*)	służenie i wiedza
Śiwaloka	brahman = Mahākāla	majestat (*aiśvarya*)	jednia z brahmanem

[53] R. Czyżykowski, *Droga do doskonałości w tradycji Ćaitanji. Wybrane aspekty praktyki religijnej w wisznuizmie bengalskim,* Kraków 2004, s. 230.

Loka	Postać Wisznu	Nastrój Wisznu	Forma adoracji
Wajkuntha	Wisznu-Narajana	majestat (*aiśvarya*)	służenie (z szacunkiem)
Ajodhja	Rama	majestat (*aiśvarya*)	służenie (z uczuciem)
Dwaraka	Kryszna-Wasudewa	majestat i słodycz	służenie (jako związek)
Goloka (*dīvya*)	Kryszna-Gopala	słodycz (*mādhurya*)	związek

Jako pasterz we Wryndawanie Kryszna jest zupełnie nieświadomy swojej boskości, co sprawia, że jego słodycz jest najpełniejsza. Umożliwia mu to również smakowanie rasy, która w kontekście religii wisznuickiej jest nie tyle doświadczeniem estetycznym, co rzeczywistą wymianą uczuć między Bogiem a jego wyznawcą. Jak dotąd Wisznu postrzegany był jako „bhagawan" (*bhagavān*, dosł. „posiadacz [sześciu] bagactw"[54]), doskonały w każdym względzie, samowystarczalny i samozadowolony (ātmarāma). BBh ukazuje natomiast Boga, który pragnie uczucia swoich bhaktów, a szczęście, jakie czerpie z służby dla nich, jest większe od naturalnie obecnego w nim uczucia błogości (ānanda) wypływającej z samego siebie. Za najwyższą doskonałość duszy i zwieńczenie sadhany (*sādhana*) tekst uważa więc nie mukti, ale osiągnięcie „stóp Kryszny" (II.2.180)[55], które to sformułowanie oznacza najbliższą, najbardziej intymną służbę, implikuje również pokorę i poddanie się jego woli. Celu tego nie można osiągnąć podążając ścieżką rytualnych czynności (*karma*), wiedzy spekulatywnej (*jñāna*), ani wyrzeczenia (*vairāgya*), ale jedynie poprzez bhakti. Ostatecznym owocem tej jogi oddania jest miłość (*prema*), która – w przeciwieństwie do samospełnienia w brahmanie – ze swej natury nie ma granicy doskonałości. Radość z *samādhi* nie może osiągnąć stanu pełni z powodu zaniku funkcji umysłu (*vṛtti*), które umożliwiają właściwy jego (tj. *samādhi*) odbiór. W bhakti nic nie zakłóca percepcji szczęścia, które wzmożone jest z racji szczególnej słodyczy osobowego Boga i jego līlā.

Mistyczny krajobraz wewnętrzny

W BBh Sanatana Goswamin na przykładzie postaci Gopakumary opisuje stopniowy rozwój bhakti dzięki praktyce powtarzania mantry – dźapie (*japa*). Zdaniem niektórych uczonych[56] autor dla opisania losów bohatera wykorzystał własne mistyczne do-

[54] *Bhagavān* – posiadacz sześciu następujących bogactw: majestatu, siły, sławy, bogactwa, wiedzy i wyrzeczenia. Por. *Viṣṇu-purāṇa* VI.5.

[55] *ataḥ sāndra-sukhaṃ tasya śrīmat-pādāmbuja-dvayam / bhaktyānubhavatāṃ sāndraṃ sukhaṃ sampadyate dhruvam //*

[56] O.B.L. Kapoor, *The Philosophy and Religion of Śrī Chaitanya,* New Delhi 1994, s. 88; N. Jānā *Vṛndāvanera chaya gosvāmī*, Kalikātā 1970, s. 73. Głównym powodem takiego przekonania jest fakt, iż – jak uznaje tradycja – upragnionym bóstwem (*iṣṭa-devatā*) Sanatany Goswamina, podobnie jak Gopakumary, był Kryszna w formie Madana-Gopali, pasterza. Przeciwnicy tej tezy podają argument

świadczenia. S.K. De uważa, że Gopakumara jest alegoryczną reprezentacją Sanatany, zaś jego guru – Dźajanta – reprezentować ma Ćajtanję, który był mistrzem najstarszego z Goswaminów[57]. Jak czytamy w BBh, Gopakumara jest synem wajśji (*vaiśya*, „pasterz"/"rolnik") z wioski na wzgórzu Gowardhana[58], który od spotkanego szczęśliwym trafem (a przypadek/los jest również kategorią teologiczną w systemie Goswaminów) świątobliwego bramina z Mathury – czciciela Wisznu, Dźajanty – w rytuale inicjacji otrzymuje dziesięciosylabową mantrę Gopali[59]. Dzięki praktyce medytacji nad mantrą Gopakumara rozwija pragnienie spotkania jej bóstwa. Za radą guru udaje się do Puri[60], gdzie przez pewien czas oddaje się czczeniu lokalnego bóstwa, Dźagannathy. Z czasem adoptuje go bezdzietny król Orissy, przez co wkrótce Gopakumara sam koronowany zostaje na króla. Rządzi bogobojnie przez pewien czas, do momentu, gdy w sennej teofanii Dźagannatha zaleca mu udać się do Mathury, skąd zaś za sprawą mocy mantry Gopakumara udaje się do królestwa Indry (*Svargaloka*). Tam również dzięki sympatii króla i zrządzeniu losu młody pasterz ma możliwość władania Niebem. Sprawuje rządy nad Swargą przez jeden boski rok (*divya*), ale mimo uroków niebiańskiego życia nie może zapomnieć o swoim pragnieniu bezpośredniego doświadczenia bóstwa mantry. Wizyta mędrców z wyższego świata inspiruje go do dalszej wędrówki, toteż udaje się do Maharloki, gdzie wielbi Wisznu w postaci Pana Ofiar (Yājñeśvara) nie zaprzestając jednak medytacji nad swoją sekretną mantrą. Teofania bóstwa tej sfery opisana jest w następujący sposób:

> Podczas gdy pełni oddania maharszi („wielcy mędrcy") składali tysiące wielkich ofiar, w ogniu ofiarnym manifestował się Pan, skrzący się władca ofiary i odgrywał swą rolę spożywającego oblację. On – uosobione bóstwo ofiary, o blasku miliona Słońc, którego wielka postać porywa umysły całego świata – wyciągnąwszy swe ręce przyjmował dary i rozdawał upragnione błogosławieństwa ofiarnikom. (BBh II.2.48-49)

---

niezgodności bhaktirasy tych dwóch osób. Gopakumara był według tekstu czcicielem Kryszny w tzw. sakhjabhawie, czyli w nastroju przyjaźni, podczas gdy wedle tradycyjnego poglądu (por. *Gauragaṇoddeśadīpikā*) wiecznym nastrojem Sanatany Goswamina jest *mañjari-bhāva,* nastrój młodej służki (*mañjari*), czcicielki asystującej boskiej parze (Radhsze i Krysznie) w aranżowaniu schadzek.

57 S. K. De, *History of Vaisnava Faith and Movement in Bengal,* Calcutta 1961, s. 237. Dowodzić ma tego wzmianka w tekście, która mówi, że Dźajanta jest inkarnacją Kryszny, podobnie jak Ćajtanja.

58 Gowardhana (*Govardhana*) – święte wzgórze nieopodal Mathury, jedno z najświętszych miejsc wisznuizmu bengalskiego.

59 Istnieje kilka różnych wariantów mantry Gopali przekazywanej sekretnie z mistrza na ucznia, m.in. dziesięcio- i osiemnastosylabowa. Powtarzanie jej codziennie w określonej ślubowaniem (*saṃkalpa*) ilości stanowi główny trzon praktyki wisznuitów gaudija. Ćajtanja sam otrzymać miał w dikszy mantrę dziesięciosylabową.

60 Puri/Jagannātha-puri to miasto położone w Zatoce Bengalskiej, w stanie Orissa w Indiach. Podobnie jak Wrindawana, Mathura czy wzgórze Gowardhana, Puri uważane jest za miejsce święte (*dhāma*) i centrum kultu wisznuickiego. W mieście znajdują się liczne świątynie i aśramy wielu różnych tradycji religijnych, jednak głównym ośrodkiem kultu jest świątynia Dźagannathy (Jagannātha), „Pana Świata" (epitet Kryszny). Miejsce to jest ważnym celem pielgrzymkowym wisznuitów szkoły Ćajtanji.

Kiedy mędrcy zamierzają uhonorować Gopakumarę statusem bramina, ten odmawia zaszczytu. Następnie, zachęcony spotkaniem z czterema Kumarami (*Kumāra*) – joginami-mistykami, z pomocą mantry przenosi się do Tapoloki, nie może jednak spotkać bóstwa tej planety, co jest dla niego udręką, praktykuje zatem dalej i wkrótce osiąga świat Brahmy. Na Satjaloce spotyka Mahapuruszę, Pana Świata w jego kosmicznej, tysiącgłowej i posiadającej tysiące rąk postaci (BBh II.2.131-141). Przejmuje również na chwilę obowiązki Brahmy w zarządzaniu stworzeniem, okresowa nieobecność Mahapuruszy i następująca cyklicznie zagłada świata uniemożliwiająca doświadczanie Boga pozostawia w adepcie mantry poczucie niespełnienia. Od uosobionych pism świętych otrzymuje radę, by powrócić do ziemskiej Mathury. Ponownie spotyka tam guru, który tym razem udziela mu szczegółowych nauk o ofiarowanej wcześniej mantrze oraz metodach jej praktykowania. Stąd jej moc znów zabiera bohatera w podróż – tym razem poza światy.

> Następnie dotarłem do najdalszych okryw wszechświata – każda kolejna z nich o miliony razy przewyższająca Brahmalokę w kwestii mocy i przyjemności. (…) Pierwszą okrywą, którą przekroczyłem, była okrywa Ziemi. Zobaczyłem tam, jak Bogini Dharani, która zarządza tą sferą, oddaje cześć Panu w postaci wielkiego dzika (Waraha). (…) Pokłoniwszy się jej na pożegnanie, szybko minąłem tę okrywę, jakby przez kogoś ciągnięty, i dotarłem do kolejnych sześciu. Zobaczyłem tam – jedna po drugiej – takie postaci Pana jak Matsja, Surja, Pradjumna, Aniruddha, Sankarszana i Wasudewa – każdy uczczony przez bóstwo przewodnie danej okrywy odpowiadającym jej elementem. Matsja – elementem wody, Surja – elementem ognia, Pradjumna powietrzem, Aniruddha eterem (przestrzenią), Sankarszana elementem ego (*ahaṃkāra*) a Wasudewa inteligencją. Każda z okryw była przyczyną tej, która ją poprzedzała. Każda miała też wznioślejszy od poprzedniej obiekt czci i doskonalszego czciciela, a także wyższą przyjemność, większy splendor i znaczniejszą wagę. Przekroczywszy je tak jak wcześniej, dotarłem do powłoki pierwotnej materii (*prakrti*) zbudowanej z gęstej ciemności i niewiedzy (*tamas*). Miała ona głęboką szaroniebieską barwę, co czyniło ją atrakcyjną dla oczu i umysłu. Widząc w niej karnację mojego ukochanego bóstwa [Gopali] poczułem olbrzymie szczęście i nie chciałem iść już nigdzie dalej. (BBh II.3.12; II.3.15-16; II.3.19-24)

Po przekroczeniu sześciu kolejnych osłon wszechświata (āvaraṇa), ciało Gopakumary – dotąd złożone z materii – przybiera subtelną postać (*jyoti-rūpa*). Przekraczając granicę Śiwaloki niespodziewanie doświadcza wizji brahmana, bezosobowego Absolutu, który w tekście określany jest także jako Mahakala (Mahākāla – „Wielki Czas", zwykle epitet Śiwy):

> Przepełniony oddaniem wysiliłem się by spojrzeć przed siebie, wtedy zobaczyłem Najwyższego Pana (*parameśvara*) przypominającego miliony Słońc. Ten wszechmocny, wzmagający radość oczu i umysłu oraz ozdobiony wielorakimi

> urzekającymi ornamentami Bóg o pełni cech prawdziwego człowieka, ukazał mi się jako zdumiewający Absolut – Czysty Duch. Był on niezniszczalny, całkowicie ponad cechami materii i o nieskończonej ilości cech transcendentnych; zupełnie pozbawiony formy a jednocześnie o postaci przyciągającej wszystkich, odgrywający swój spektakl z pomocą natury materialnej a zarazem niemający z nią bezpośredniego kontaktu. Owładnięty czcią, strachem i radością, zupełnie nie wiedziałem, jak mam się zachować. Chociaż jest on samoprzejawiający się (*sva-prakāśa*) i przekracza możliwości zmysłów, to jednak teraz mogłem go oglądać na własne oczy za sprawą jego łaski. Nie byłem w stanie stwierdzić, czy postrzegam go własnym wzrokiem, czy raczej umysłem, a może mocą swojej duszy, która przekracza oba. W jednej chwili wydawało mi się, że nie miał żadnej formy, wtedy przypominałem sobie łaskę Dźagannathy (Pana Świata), a za chwilę znów widziałem go w poprzedniej, pełnej splendoru, postaci i przepełniałem się radością. Raz po raz czułem, że zaczynam się w nim rozpływać, ale łaskawie ratował mnie muskając blaskiem paznokci swoich lotosowych stóp. (BBh II.3.33-40)

Doświadczenie to równe jest uzyskaniu tzw. *mahāsiddhi*, „wielkiej mocy", czyli wyzwolenia. W głębi Śiwaloki Gopakumara ma możliwość bezpośredniego oglądania Śiwy (BBh II.329-47). Postrzega go, co ciekawe jako nieróżnego od Wisznu, brak mu jednak aspektu słodyczy, która tak go przyciąga. Spotyka tam również mieszkańców Wajkunthy (*Vaikuṇṭha*), z ust, których słyszy o wspaniałości praktyki powtarzania Boskiego Imienia (*kīrtana*). Za ich namową kolejny raz wraca do Mathury, wkrótce jednak mantra zanosi go aż do boskiej Wajkunthy, gdzie ma bezpośrednią wizję (*darśana*) Narajany (Nārāyaṇa). Dalej udaje się do kraju Ramy – Ajodhji (Āyodhyā), a stamtąd wielki wielbiciel Ramy, Hanuman (*Hanūman*) kieruje go do miasta Jadowów – Dwaraki (*Dvārakā*), gdzie może spotkać Kryszne-Wasudewę. Chociaż w tej podróży Gopakumara wielokrotnie spotyka Wisznu, zawsze w postaci korespondującej do odwiedzonego miejsca, to niezmiennie tęskni za tą formą Boga, do której upodobanie rozwinął poprzez powtarzanie swej mantry. W każdym z odwiedzonych światów prosi jego bóstwo o błogosławieństwo osiągnięcia darśany (wizji) Madana-Gopali w Goloce. Jako wzór adepta nieustannie oddaje się praktyce medytacji nad dziesięciosylabową mantrą. W Dwarace znów na scenie pojawia się Narada, tym razem z instrukcją udania się do Goloki, która według wisznuitów jest tożsama z ziemską Wryndawaną. Dopiero w tym rejonie nieba Gopakumara osiągnął cel swych poszukiwań, a tym samym kres wędrówki. Jest nim odnalezienie swojego ukochanego bóstwa (*iṣṭa-devatā*), oraz poznanie swojej wiecznej natury, jako jego przyjaciela (*sakhā*) we Wryndawanie. Jako *Gopa* (pasterz) o imieniu *Sarūpa* dołącza on do tzw. *nītya-līlā* (wiecznego spektaklu) Madana-Gopali:

> Z daleka zobaczyłem, jak z połyskującym w dłoni fletem szybko wybiegł spomiędzy krów i przyjaciół i podszedł do mnie mówiąc żartobliwie: „Śridamo, oto odnalazł mnie Sarupa – mój drogi przyjaciel i najjaśniejszy lotos twojego rodu." (…) Kiedy zdałem sobie sprawę z jego miłości, zemdlałem, a wtedy on, będąc związanym uczuciem swojego biednego czciciela, podbiegł do mnie i objął mnie

> za szyję, ale zaraz sam osunął się na ziemię. Po chwili odzyskałem świadomość i podniosłem głowę uwalniając się z jego objęcia, zobaczyłem, że nieprzytomny, leży na ziemi cały pokryty kurzem, zraszając ją swoimi łzami. (BBh II.6.55; II.6.60-61)

Na przykładzie tej historii Sanatana przedstawił drogę jaką przebywa czciciel by osiągnąć ostateczny cel – *prema-bhakti* w odpowiednim do swojej natury odcieniu. Cel ten, wedle nauk szkoły Ćajtanji, zdobyć można przede wszystkim dzięki łasce (*kṛpā*) bhagawana. Ponieważ łaska w swej naturze jest bezprzyczynowa niektórzy mogą otrzymać ją bezpośrednio, nie podążając żadną metodą. Inni zaś, by tę łaskę posiąść, praktykują sadhanę (*sādhana*). Gopakumara był sadhaką (*sādhaka*)[61] w nastroju przyjaźni (*sakhya-bhāva*). Studiując tekst Sanatany Goswamina przez długi czas odnosi się wrażenie, że bohater jest w podróży, której nie do końca rozumie, nie jest też w pełni świadom celu, ale prowadzi go pasja i pragnienie poznania. Jako prosty pasterz nie zna niuansów teologii, nie wie nawet jak należy oddawać cześć Bogu, ani też jak praktykować medytację nad mantrą. Stara się jednak mimo wszystko spełnić polecenie mistrza, i stale w odosobnieniu recytuje tę formułę, o której nie ma żadnej wiedzy. Obrazują to w tekście słowa Gopakumary wypowiedziane wkrótce po otrzymaniu mantry *dīkṣā*: „Zupełnie nie wiedziałem czym była mantra, którą otrzymałem, jakie korzyści przyniesie jej powtarzanie, ani nawet w jaki sposób powinienem ją praktykować" (BBh. II.1.124)[62]. Jak czytamy dalej, podejmuje tę praktykę jedynie z szacunku wobec mistrza, oraz czystej ciekawości. Jedyne pouczenie, które otrzymał od mistrza, brzmiało: „Drogi chłopcze, czegokolwiek zapragniesz powtarzając swoją mantrę, dzięki jej mocy osiągniesz to w pełni. Zaprawdę, zdobędziesz nawet więcej niż zamarzysz. Zrozum, że ta praktyka także jest formą służenia bóstwu Dżagannathy. Miej w to wiarę i nigdy nie porzucaj dżapy. Obyś siłą tej mantry żył dostatecznie długo, obyś na zawsze pozostał pasterzem, a także rozwinął właściwe nastawienie/nastrój do smakowania owocu mantry" (BBh. II.1.189-191)[63]. Praktyka Gopakumary stopniowo skutkuje oczyszczeniem umysłu i rozwinięciem wiary, a brak oczekiwania efektu czyni z niego doskonałego adepta dżapy – sprawia, że żaden zaszczyt czy błogosławieństwo otrzymane po drodze nie jest w stanie zatrzymać jego rozwoju w kierunku osobistej doskonałości. W jednym z komentarzy Sanatana pisze, że nawet pełne „zaniedbań" (*aparādha*) powtarzanie imion Kryszny, jeśli kontynuowane dostatecznie długo, wyzwoli adepta od niedoskonałości, a tym bardziej *nāmābhāsa* – intonowanie wolne od takich uchybień, aczkolwiek pozbawione prawdziwego smaku, szybko doprowadzi do wyzwolenia oraz wzrostu duchowego przywiązania i oczarowania (BBh II.1.105).

---

[61] *Sādhaka* to adept, osoba praktykująca daną dyscyplinę (*sādhana*).

[62] BBh. II.1.124: *mayā tu kim idaṃ labdhaṃ kim asya phalam eva vā / mantraḥ kathaṃ sādhanīya iti jñātaṃ na kiñcana //*

[63] *śrī-jagannātha-devasya sevā-rūpaṃ ca viddhi tam / evaṃ matvā ca viśvasya na kadācij japaṃ tyajeḥ // tvam etasya prabhāveṇa cira-jīvī bhavānv-aham / īdṛg-gopārbha-rūpaś ca tat-phalāpty-arha-mānasaḥ // māṃ drakṣyasi kadāpy atra vṛndāraṇye kadācana /evaṃ sa mām anujñāpya kutrāpi sahasāgamat //*

Brihadbhagawatamrita podkreśla wagę osoby guru na ścieżce tej mistycznej jogi oddania. Trudno nie dostrzec, że samozrealizowany już Dźajanta od czasu do czasu zjawia się w miejscu, gdzie przebywa uczeń, by rozwiać jego wątpliwości, tchnąć nową wiarę w praktykę mantry, a czasem także dać błogosławieństwa umożliwiające pełne doświadczenie owoców mantry. Zdarza się bowiem, że bohater, w pełni zaabsorbowany osiągniętym rezultatem – np. bezpośrednim towarzystwem bóstwa lub błogością stanu wyzwolenia – zaniedbuje swoją praktykę. Wedle tradycji, przed każdym rytuałem religijnym, także przed dźapą, należy werbalnie lub mentalnie sformułować określoną *saṁkalpa* – intencję. Zwykle owoc takiego ślubowania adept spodziewa się otrzymać w nieokreślonej przyszłości, ale według BBh dzięki błogosławieństwu guru intencje Gopakumary spełniają się niemal natychmiast. W taki sposób jest w stanie przemierzać różne systemy planetarne doświadczając bezpośrednio różnych form Boga.

Można wysnuć wniosek, że w tej części BBh zamysłem Sanatany Goswamina było ukazanie nie tylko procesu wzrastania uczucia adepta bhakti względem bóstwa mantry, ale także procesu stopniowego uświadamiania sobie nastroju tego związku – w tym wypadku przyjaźni (*sakhya-bhāva*). Obserwujemy, jak poprzez melorecytację mantry cała bogobojna cześć bohatera wobec Boga zanika. Dzieje się tak, zdaniem Sanatany, ponieważ mantra bóstwa, którego głównym aspektem jest *mādhurya*, rozwija korespondujące uczucie w medytującym nad nią czcicielu. W każdej z boskich siedzib Bóg serdecznie go wita, jednak ze względu na swój majestat nie w każdej postaci może odwzajemnić to przyjacielskie uczucie. Z Narajaną na Wajkuntsze taka wymiana nie jest możliwa. Rama w Ajodhji jest wprawdzie względem Gopakumary znacznie mniej oficjalny, lecz nie na tyle, by w pełni okazać mu uczucie. Dopiero spotkanie z Kryszną w Dwarace pozwala rozwinąć się premie (*prema*), miłości bohatera, chociaż i tam hamuje ją nieco atmosfera bogactwa i przepychu. Ostatecznie jedynie w Goloce doświadczyć może pełnej, niczym nie ograniczonej miłosnej wymiany z bóstwem mantry – Madana-Gopalą. W tym związku może w doskonały sposób służyć mu zgodnie ze swoją naturą i nastrojem przyjaźni (Por. Tabela 2).

Metafora jest potężnym narzędziem ujmowania charakteru życia religijnego. Chociaż język mistyki wisznuizmu gaudija zasadniczo trzyma się bezpośredniego, niemetaforycznego opisu Boga i boskiej sfery, to jednak kiedy mistykom przychodzi oddać proces stopniowego docierania do transcendencji lub też wyrazić piękno i majestat boskości, wówczas sięgają po metaforę[64]. Spośród dwóch typów metafory stosowanych przez pisarzy wisznuickich – metafory obrazującej Boga i jego domenę oraz metafory strukturyzującej doświadczenie – zajmuję się w artykule tylko tą ostatnią. Podczas gdy pierwsza z nich konstruuje dla czytelnika wizję Boga poprzez poetyckie analogie piękna, głównie wywodzone z natury, druga służy dostarczeniu adeptom modelu skutecznego doświadczenia Boga.

W myśl teologii Sanatany, opisy duchowego postępu ilustrują coś przyrodzonego nie tylko religijnemu dążeniu, ale i samej naturze ludzkiej – wagę znaczenia procesu trans-

[64] C. Robison, Metaphors of Transcendence : a study of spiritual progress in the Mādhurya Kādambiṇī, „Journal of Vaishnava Studies", 2012, Vol. 20, 2, s. 147.

formacji. Rozwój jaźni umożliwia bowiem człowiekowi doświadczanie inherentnego w nim związku z Absolutem. Stosowana przez Goswamina metafora podróży spełnia jednocześnie funkcję emotywną i deskryptywną – działa z jednej strony jako narzędzie wyrażania duchowego doświadczenia, z drugiej strony służy jako mapa dla innych adeptów rozpoczynających podróż. Stworzone na jej kanwie krajobrazy nastawione są na wzbudzanie w czytelniku emocji określonego typu i intensywności, które popychałyby go ku wyższym stopniom drabiny mistycznej. Innymi słowy – służą otwieraniu przed praktykującym zupełnie nowych, nieznanych światów.

MYSTIC LANDSCAPES: THE METAPHOR OF JOURNEY IN THE BRIHADBHAGAVATAMRITA OF SANATANA GOSWAMIN

Summary
Sanskrit *Bṛhadbhāgavatāmṛta* is probably the most important work of Sanātana Gosvāmī, a sixteenth-century mystic and theologian of the Bengali (*gauḍīya*) school of Vaishnavism. It directly refers to the mythological Purāṇas, particularly to the canonical text of the *Gauḍīya* tradition – the *Bhāgavatapurāṇa* (8th-10th c.), but in many respects it also resembles Dante's *Divine comedy* or John Bunyan's *Pilgrim's Progress*. *Bṛhadbhāgavatāmṛta* describes two parallel spiritual odysseys through the seven worlds (*saptaloka*) and beyond of two different types of heroes – a well known Vaishnava saint, mythical sage Narada, who is in search of a devotee (*bhakta*), towards whom God has been most merciful; and the other – a cowherd boy, Gopakumāra, an ordinary adept of the emotional type of yoga in the quest for the self-discovery. Within the framework of this double journey, the author analyzes in detail and intricately arranges the theology and psychology of *bhakti* – loving devotion to Vishnu, intertwining with each other the macro and microcosmic dimensions. In my article, I try to understand the function of this metaphor in describing stages of spiritual advancement, as well as to interpret the landscapes of the mystical journey portrayed by Sanātana Gosvāmī.

Keywords: mystical experience, metaphor, Bengali Vaishnavism (Gauḍīya), Sanātana Gosvāmī (1488-1554)

Bibliografia

Bhāgavata-purāṇa. http://grantha.jiva.org [dostępne: 24.03.2019]

Brockington J.L., *The Sanskrit Epics*, Leiden, Boston, Köln 1998.

Caitanya Caritamrta of Krsnadasa Kaviraja: A Translation and Commentary. (T.K. Stewart & E.C. Dimock Jr., Trans.) Harward University Department of Sanskrit and Indian Studies, 2000.

Czyżykowski R., *Droga do doskonałości w tradycji Ćaitanji: Wybrane aspekty praktyki religijnej w wisznuizmie bengalskim*. Kraków 2004.

De, S. K., *History of Vaisnava Faith and Movement in Bengal,* Calcutta 1961.

Doniger W., *Echoes of the Mahābhārata: Why is a Parrot the Narrator of the Bhāgavata Purāṇa and the Devībhāgavata Purāṇa?,* w: W. Doniger (Ed.). *Purāṇa Perennis*: *Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts* (s. 31—58). New York 1993.

Eliade M., *Joga: Nieśmiertelność i wolność.* Warszawa 1986.

Jakubczyk M. & Sacha-Piekło, M. (red.), *Między wiarą a gnozą: Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu.* Kraków 2003.

Jānā N., *Vṛndāvanera chaya gosvāmī*. Kalikātā 1970.

Jung C.G., *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Semonar given in 1932 by C.G. Jung.* New Jersey 1996.

Kapoor O.B.L., *The Philosophy and Religion of Śrī Chaitanya*. New Delhi 1994.

Klasyczna joga indyjska: Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie, Warszawa 1986.

Kudelska M., *Dlaczego istnieje raczej Ja niż to: Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2010.

Metzner R., *Ten Classical Metaphors of Self-transformation*. Revised version of a paper presented at the Fifth International Conference of Transpersonal Psychology. Boston, Maas, November 1979, http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-12-80-01-047.pdf [dostępne: 24.03.2019]

Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi, Varanasi, Patna, Madras 1986.

Robison C., Metaphors of Transcendence: a study of spiritual progress in the Mādhurya Kādambiṇī, *Journal of Vaishnava Studies,* 2012, Vol. 20, 2, 147-162.

Rūpa Gosvāmī (1541), *Bhakti-rasāmṛta-sindhu https://grantha.jiva.org* [dostępne: 24.03.2019].

Sanātana Gosvāmī (ok. 1540). *Bṛhad-bhāgavatāmṛta. https://grantha.jiva.org* [dostępne: 24.03.2019]

Soifer D.A., *The Myths of Narasiṃha and Vāmana: Two Avatars in Cosmological Perspective*, Albany 1991.

Śrī-Bṛhad-bhāgavatāmṛta of Sanātana Goswāmī. (G. Dāsa, tłum. z sanskryckiego oryginału z podsumowaniem komentarza *Dig-darśinī* autora), Los Angeles, Stockholm, Mumbai, Sydney 2003.

The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin, (D.L. Haberman, Transl., introduction and notes). New Delhi 2003.

Wallis C.D, *Tantra Illuminated: The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Traditio*, Petaluma 2013.

Wasilewska D., *Bhakti-rasa Rupy Goswamina: doświadczenie mistyczne ujęte w kategoriach staroindyjskiej teorii dramatu*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red.). *Język doświadczenia religijnego*, t. 7 Gorzów Wielkopolski 2014, s. 97-114.

Wasilewska D., *Problem emocji w piśmiennictwie sanskryckim*, w: Gęsikowska K. & Kozakowski K. (red.), *Etno-grafie – Kulturo-grafie* Katowice 2018, s. 15-36.

„Oecumenica Silesiana"
NR 1-2/2019 (3-4), s. 62–74

PRAWDZIWY POKÓJ CZY ŚWIĘTY SPOKÓJ? INTERPRETACJA PS 34:15 W ŚWIETLE STAROTESTAMENTALNEJ KONCEPCJI POKOJU

ROBERT MERECZ

Streszczenie
Artykuł rozważa znaczenie hebrajskiego słowa szalom w Starym Testamencie i następnie proponuje, które z tych znaczeń jest właściwe w kontekście Ps 34:15. Wiele osób czyta Stary Testament z punktu widzenia Nowego Testamentu. Co za tym idzie, na koncepcje takie jak „pokój" nakładają swoje, nowotestamentowe zrozumienie tego zagadnienia. Jest to jednak anachronizm. To starotestamentowe zrozumienie danego było podstawą dla nowotestamentowych autorów, a nie na odwrót. Analiza słowa szalom w Biblii Hebrajskiej wskazuje, że nie ma tam żadnego jednoznacznego tekstu, w którym to słowo byłoby użyte do określenia wewnętrznego spokoju niezależnego od zewnętrznych okoliczności.

Słowa kluczowe: pokój, szalom, psalm, bezpieczeństwo

Tekstem wyjściowym dla tego artykułu jest Ps 34:15

סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה־טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵֽהוּ (BHS)

ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν (Rahlfs LXX)

Odstąp od złego, czyń dobro; szukaj pokoju, idź za nim! (BT)
Odwróć się od zła i postępuj dobrze, Szukaj pokoju i do niego dąż. (SNP lit.)
Odwróć się od zła i postępuj dobrze, Szukaj i dąż do pokoju. (SNP dos.)

Werset jest częścią odpowiedzi na pytanie o to, jakim ma być człowiek, który chce mieć przyjemne życie (Ps 34:13). Pierwsza część odpowiedzi związana jest z używaniem mowy. W wersecie 14 mamy paralelizm synonimiczny, choć można też uznać, że jest on uszczegóławiający, gdzie druga linia albo powtarza (w przypadku synonimiczności) albo uszczegóławia twierdzenie pierwszej. Werset 14 stwierdza:

Strzeż swój język od zła
A twoje wargi od podstępnej mowy.

Jeżeli uznać „podstępną mowę" jako synonim „zła", to mamy paralelizm synonimiczny. Można także przyjąć, że „podstępna mowa" jest uszczegółowieniem, o jakie zło chodzi.

W drugiej części odpowiedzi, która zawarta jest w wersecie 15, narrator zwraca uwagę na działanie lub na jego zaniechanie:

Odwróć się od zła i czyń dobro
Szukaj pokoju i dąż do niego.

Podczas, gdy w pierwszej części odpowiedzi była zachęta do powstrzymywania języka od złej, przewrotnej mowy, to w kolejnym wersecie jest mowa nie tylko o powstrzymywaniu się od złego, ale także o byciu aktywnym w czynieniu dobra. Werset stanowi albo paralelizm synonimiczny (powtarzający tę samą myśl innymi słowami) albo syntetyczny (druga linia wprowadza nową treść).

Jeśli uzna się, że jest to paralelizm synonimiczny to zachodzi wówczas następująca zależność:

a. Odwrócenie się od złego = szukanie pokoju
b. Postępowanie dobrze = dążenie do pokoju

Odwrócenie się od złego oznacza zaprzestanie czynienia czegoś negatywnego. Pytanie jednak, co oznacza szukanie pokoju. Czy „pokój", o którym tu mowa, jest wewnętrznym stanem braku trosk, czy też może „pokój" w tym przypadku jest przeciwieństwem wojny? Czym jest hebrajskie szalom, którego powinien szukać i do którego winien dążyć człowiek, by mieć przyjemne życie?

Chrześcijanie w pierwszych wiekach różnie pojmowali ten werset. Niektórzy rozumieli go, jako unikanie kłótni, inni jako przeciwieństwo wojny, a jeszcze inni utożsamiali pokój z Chrystusem, gdyż on jest naszym pokojem[1].

Różne pojmowanie słowa szalom jest obecne także we współczesnych komentarzach. Craigie, dla przykładu stwierdza: „wojny powstają wewnątrz istot ludzkich i są aktywowane przez złą mowę i działanie. Z drugiej strony, pokój nie jest naturalnym środowiskiem w świecie grzesznych ludzi, jest jednak środowiskiem, które trzeba szukać i za którym musimy podążać"[2]. Witherington III, rozumie ten zwrot inaczej. Według niego szalom w tym wersecie oznacza dobrobyt. Komentując omawiany fragment pisze on: „Osoba musi rozmyślnie i celowo odwrócić się od zła i czynić dobro, co także oznacza szukanie swojego własnego dobrobytu i energicznego podążania za nim."[3] Witherington przedstawia przykład Dawida postępującego w ten sposób.

W wydanym przez Zjednoczone Towarzystwa Biblijne poradniku dla tłumaczy Biblii poświęconemu Psalmom, Bracher i Reyburn radzą: „Słowo 'pokój' tutaj, nie jest zwykłym zaprzestaniem wrogości między ludźmi. Jest to obecność warunków, które powodują powodzenie, zdrowie, szczęście i ogólny dobrostan". Dalej, stwierdzają oni, że w niektórych językach, w których podmiot i dopełnienie muszą być podane wprost i gdzie „pokój" powinien być wyrażony metaforycznie, „podążaj za pokojem" może

---

1 J. M. Neale, *A Commentary on the Psalms from Primitive and Medieval Writers. Psalm 1 to Psalm 38*. Tom I. 2 wyd. (London-New York: Joseph Masters, Pott and Amery, 1869), s. 524-526.

2 Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*. Word Biblical Commentary. 2 wyd. (Nashville: Nelson Reference, 2004), s. 280-281.

3 Ben Witherington III, *Psalms Old and New. Exegesus, Interextualit, ad Hermeneutics* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), s. 84.

być przetłumaczone, jako „pracuj ciężko tak, by serca ludzi mogły w nich spokojnie spoczywać."[4]

Coraz więcej osób i komentatorów rozumie słowo szalom występujące w Starym Testamencie, jak i w omawianym psalmie, jako wewnętrzne poczucie błogości. Czy jednak takie transponowanie obecnego znaczenia słowa „pokój" na Stary Testament jest właściwe? Czy jest jakieś uzasadnienie w samym tekście Biblii Hebrajskiej dla takiego rozumienia słowa szalom?

Szalom ma duże pole semantyczne. HALOT, dla przykładu, wymienia dziesięć znaczeń, które zawarte są w tym jednym słowie, z których jedno w części może odnosić się do wewnętrznego spokoju[5]. Dwa teksty biblijne podane jako uzasadnienie tego znaczenia (Rdz 26:31 i Ml 2:6) nie są jednak jednoznaczne i w mojej opinii kontekst wskazuje na inne znaczenie, o czym poniżej. BDB, z drugiej strony, wymienia siedem znaczeń słowa szalom w Starym Testamencie, z czego jedno według autorów leksykonu oznacza „pokój, ciszę, spokój, zadowolenie"[6]. Wersety, które są wymienione na poparcie tego rozumienia, choć są różne od tych podawanych przez HALOT, to w moim przekonaniu, również one nie uzasadniają takiej interpretacji słowa „szalom", jeśli bierze się pod uwagę ich kontekst.

W odróżnieniu od wspomnianych leksykonów, niniejsze opracowanie argumentuje, że w Starym Testamencie nie ma żadnego fragmentu, w którym słowo szalom jednoznacznie odnosiłoby się do wewnętrznego spokoju niezależnego od zewnętrznych okoliczności. Takie rozumienie obecne jest w Nowym Testamencie, ale przenoszenie go na Stary Testament jest anachronizmem. Być może jest to spowodowane faktem, iż hebrajskie szalom tłumaczy się na greckie εἰρήνη niemal bez wyjątku w Septuagincie, a te ostatnie ma już trochę inne pole semantyczne niż szalom, choć duża część tego pola jest wspólna dla obu słów.

Główne znaczenie szalom – „brak zranienia"

Rzeczownik szalom pojawia się w Starym Testamencie 237 razy, a wyrazy z tym rdzeniem pojawiają się 267 razy. W pierwszych czterech przypadkach występowania słowa szalom w Biblii, jest ono częścią wyrażenia przyimkowego „w pokoju" (Rdz 15:15, 26:29.31, 28:21). Pierwszy tekst nie jest jednoznaczny, ponieważ zapowiada odejście Abrahama do jego przodków w pokoju. Można to rozumieć, jako śmierć spokojną, bez trosk, w starości, albo jako śmierć w okresie braku zbrojnego zagrożenia.

Taka wątpliwość już nie występuje w kolejnym fragmencie.

---

4 R. G. Bratcher I W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), s. 324.

5 L. Koehler, et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1994-2000), s. 1506-1510.

6 F. Brown, S. R. Driver I C. A. Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrwe and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 1022-1023.

> Rdz 26:28b-29, Niech będzie między nami przysięga, między nami a tobą. Chcemy zawrzeć z tobą przymierze, że nie uczynisz nam nic złego, tak jak my nie skrzywdziliśmy ciebie, lecz świadczyliśmy ci tylko dobro i odprawiliśmy cię w pokoju. Ty teraz jesteś błogosławiony przez JHWH[7].

Abimelek stwierdza, że Izaakowi nic się nie stało – był odprawiony w pokoju. Wyrażenie „w pokoju", zatem w tym kontekście oznaczało brak fizycznego zranienia, bycie fizycznie nietkniętym. Można nawet poszerzyć to rozumienie i przetłumaczyć to jako „bezpiecznie", pamiętając, iż odnosi się ono do fizycznej sfery bezpieczeństwa od zranienia.

Po uczcie Izaaka, w której brał udział Abimelek i jego doradca Achuzal, gospodarz odprawił króla i jego świtę w podobny sposób jak sam był przez nich odprawiony, czyli „w pokoju". Mimo, iż wyrażenie „w pokoju" występuje dwukrotnie i blisko siebie (26:29 i 31) oraz jest określone w w. 29 jako brak zranienia, to autorzy HALOT stwierdzają, że już dwa wersety dalej niesie ona inne znaczenie: „odejście z zadowoleniem". Kontekst jednak wyraźnie wskazuje, że Izaak potraktował króla i jego poddanych według ich prośby, czyli tak samo jak oni jego. Oczywiście goście mogli być zadowoleni z uczty, ale niezadowolenie jest wyrażone w omawianym zwrocie.

Inne teksty, w których występuje wyrażenie „w pokoju" potwierdzają, że chodzi w nim o brak zranienia, a nie o wewnętrzny spokój, nawet jeżeli chodziło o śmierć. Król Dawid wypowiadając swoje ostatnie słowa manipuluje Salomonem, by ten za niego zabił dwóch ludzi. Odnośnie do Joaba, swojego wiernego dowódcy, Dawid dał Salomonowi następujący nakaz: Postąpisz według swojej mądrości, nie dopuść jednak, aby jego siwizna zeszła do Szeolu w pokoju (1 Krl 2:6), co syn Dawida zrozumiał jednoznacznie, jako wezwanie do zabicia generała. W dalszym poleceniu, Dawid zachęcając do podobnego potraktowania Szimeiego powiedział: nie przepuść mu, bo jesteś mądrym człowiekiem i wiesz, co masz z nim zrobić, by sprowadzić jego siwiznę we krwi do Szeolu (1 Krl 2:9). Niedopuszczenie, by ktoś odszedł w pokoju do Szeolu oznaczało sprowadzenie go we krwi do krainy śmierci.

Gdy Achab szedł na wojnę, prorok Micheasz powiedział, że jeżeli król wróci w pokoju, to będzie to znak, że prorok nie przemawiał od Boga (1 Krl 22:28). Każdy powrót z wojny teoretycznie wiązał się ze stanem zakończenia wojny lub zaprzestania działań wojennych, a więc nie o taki pokój chodziło. Nie mogło też chodzić o pokój wewnętrzny, gdyż ten nie był widzialny dla ludzi, a znak musiał być widzialny. Zatem „w pokoju" oznaczało, iż król wróciłby niezraniony. Różne tłumaczenia mówią o „bezpiecznym powrocie", ale pytanie, co oznaczałoby takie stwierdzenie? Czy można wrócić „niebezpiecznie"? „Bezpiecznie" musi oznaczać w tym kontekście „brak zranienia".

Księga Jeremiasza również wskazuje na takie rozumienie. W przesłaniu do Sedekiasza prorok posługuje się kontrastem stwierdzając: Tak mówi JHWH o tobie: Nie umrzesz od miecza, umrzesz w pokoju (Jr 34:4-5). Zatem śmierć w pokoju była przeciwieństwem śmierci przez zadanie rany.

---

[7] Wszelkie cytaty biblijne tu i w dalszej części artykułu pochodzą z przekładu pod tytułem: *Biblia, to jest Pismo święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny, Ewangeliczny Instytut Biblijny,* Poznań 2018 (SNP), chyba że oznaczono inaczej.

„Pokój" w sensie braku fizycznego zranienia, czy szerzej fizycznego bezpieczeństwa jest bardzo często wyrażany w Pięcioksięgu. Księga Kapłańska, na przykład stwierdza: I udzielę waszej ziemi pokoju, gdy położycie się – nikt nie będzie was straszył, i wytępię z waszej ziemi groźne zwierzę, i przez waszą ziemię nie będzie przechodził miecz (Kpł 26:6). Szalom tu jest zdefiniowane jako brak groźnych zwierząt i zbrojnego zagrożenia, a zatem fizyczne bezpieczeństwo mieszkańców tej ziemi.

Prawdopodobnie, najlepiej koncepcja „pokoju" jako fizycznej nienaruszalności widoczna jest w prawie zawartym w Księdze Powtórzonego Prawa: Gdy podejdziesz do jakiegoś miasta, aby walczyć przeciw niemu, to [najpierw] wezwiesz je do pokoju. Jeśli odpowie ci pokojem i otworzy się przed tobą, to cały znajdujący się w nim lud będzie ci do przymusowych robót i będzie ci służył. Jeśli jednak nie zawrze z tobą pokoju, lecz rozpocznie z tobą wojnę, to oblegniesz je i gdy JHWH, twój Bóg, wyda je w twoją rękę, zabijesz każdego jego mężczyznę ostrzem miecza (Pwt 20:10-13).

Czytając ten tekst z perspektywy współczesnego rozumienia słowa „pokój" absurdalnym jest, by armia najeżdżająca na obcy teren w celu jego podbicia, wzywała napadany przez nią lud do pokoju. To nie mieszkańcy miasta atakowali – oni się tylko chcieli bronić. Jednak wezwanie obrońców do pokoju według widzianych przez nas wcześniejszych przykładów, oznaczało wezwanie do braku fizycznej szkody – innymi słowy, do nie bronienia się, co mogłoby spowodować zarówno ofiary po jednej, jak i po drugiej stronie. Taki szalom wiązał się dla obrońców miasta z jednej strony z ocaleniem, ale z drugiej strony podporządkowaniem się najeźdźcy. Brak wyrażonej chęci do odrzucenia rozlewu krwi, czyli do szalom, był rozumiany jako doprowadzenie do wojny przez obrońców i kończyło się to w przypadku zdobycia grodu zabiciem wszystkich mężczyzn, czyli czymś skrajnie odmiennym od szalom.

Ostatnie rozdziały Księgi Sędziów opisują sytuację, w której prawie całe plemię Beniamina zostało wybite. Przeżyli nieliczni, rozproszeni i nie stanowiący żadnego zagrożenia. W Sdz 21:13 pozostałe plemiona, które niemal całkowicie zmiotły Beniamina z powierzchni ziemi, przekazały niedobitkom wiadomość „szalom". Nie był to dwustronny akt, ale jednostronna deklaracja o nieagresji wobec tych, którzy nie byli w stanie stawić jakiegokolwiek oporu i tylko ukrywali się, by przeżyć. Po zapewnieniu braku intencji zranienia ze strony pozostałych potomków Jakuba poprzez wiadomość „szalom", Beniaminici wyszli z ukrycia, aby móc żyć normalnie.

W innym fragmencie, narrator trzykrotnie powtarza w trzech kolejnych wersetach, że Abner, dowódca obcego wojska, odszedł od Davida „w szalom", czyli nietknięty lub niezraniony. Powtórzenie miało na celu ukazanie kontrastu między Dawidem, który spiskując z Abnerem pozostawił go przy życiu, a Joabem, który mszcząc się za śmierć brata, śmiertelnie ranił dowódcę armii Isz-Boszeta (2 Sm 3:21-23).

Szalom jako pozdrowienie

Możliwym jest, że „pokój", jako początkowo pojęcie nienaruszalności fizycznej, z czasem poszerzało swoje znaczenie. I tak stwierdzenie „szalom" zapewniało nieznajomego,

gospodarza lub przybysza o pokojowym nastawieniu wobec niego, a więc o braku chęci zranienia drugiej osoby. Zapewniało ono o bezpieczeństwie ze strony wypowiadającego słowo „szalom". To później przerodzić się mogło w typowe pozdrowienie i zapewnienie braku negatywnego, a więc de facto, zapewnienie o pozytywnym nastawieniu wobec drugiej osoby.

Użycie tego znaczenia pozdrowienia widoczne jest w Drugiej Księdze Królewskiej. Na widok zbliżającego się Jehu, król Joram wysłał posłańca, który zmienił typowe powitanie w pytanie: Szalom? (2 Krl 9:17). Pytanie było o tyle zasadne, że Jehu był oficerem armii Izraela, a więc reprezentował część wojska. Jehu odmówił mu odpowiedzi, mając w planie zabicie króla i jego matki. Drugi posłaniec pozdrowił przybysza zwykłym „szalom", a następnie król wyjeżdżając na spotkanie Jehu, zadał mu to samo pytanie co pierwszy wojownik „Szalom?".

W Pierwszej Księdze Samuela czytamy, że starsi Betlejem obawiając się o to, w jakim charakterze przybył do nich Samuel, witali go pytaniem: szalom twoje przyjście? (1 Sm 16:4).

Gdy bracia Józefa przyjechali za drugim razem do niego do Egiptu i byli przestraszeni, Józef uspokajał ich słowami: szalom wam, nie bójcie się (Rdz 43:23). Było to zatem zapewnienie o braku chęci skrzywdzenia braci. Jeszcze wyraźniej widać to u Gedeona przerażonego, po uświadomieniu sobie, że rozmawiał twarzą w twarz z aniołem Jahwe. Odpowiedzią Boga było: Szalom tobie, nie bój się, nie umrzesz (Sdz 6:23). Widać tu ponownie, że „szalom" było zapewnieniem bezpieczeństwa dla rozmówcy.

Szalom jako przychylność

„Szalom" od znaczenia braku intencji skrzywdzenia drugiej osoby ewoluował także w stronę bycia komuś przychylnym, bądź wręcz przyjaznym. Dlatego „mówienie leszalom" oznaczało mówienie bez intencji zranienia, a więc przyjaźnie. Wspomniani wyżej bracia Józefa, gdy widzieli jak ten jest faworyzowany przez swojego ojca, nie potrafili z nim przyjaźnie (leszalom) rozmawiać (Rdz 37:4). Jak dalsza historia pokazuje, bracia zamierzali zabić Józefa i jedynie dzięki wstawiennictwu Rubena uniknął on śmierci (Rdz 27:18-22).

Z tego względu wyrażenie „człowiek/ludzie [zaimek dzierżawczy] pokoju" oznaczało kogoś, kto był, albo powinien być, przyjaźnie nastawiony wobec danej osoby. Co ciekawe, większość przypadków występowania tego zwrotu w Biblii Hebrajskiej ma charakter negatywny i wskazuje na rozczarowanie sytuacją, w której znajduje się mówca. Psalmista żali się, że: człowiek mojego pokoju (Ps 41:9), któremu ufał i który nawet jadł jego chleb, wystąpił przeciwko niemu. Jeremiasz podobnie narzeka, że: wszyscy ludzie mojego pokoju (Jr 20:10), czyhają na jego upadek. Podobnie mówi prorok dalej o zdradzie i odrzuceniu przez: ludzi twojego pokoju (Jr 38:22).

W tej samej księdze Bóg zapowiada, że zabierze swój pokój od ludu, a następnie poprzez apozycję, określa ten pokój, jako łaskę i miłosierdzie (Jr 16:5). Można zatem

zdefiniować szalom w tym wersecie, podobnie jak w powyższych przypadkach, jako przychylność, życzliwość lub pozytywne nastawienie.

Szalom jako bezpieczeństwo

Skoro „szalom" wiązało się z brakiem zranienia, w niektórych sytuacjach mogło stać się synonimem bezpieczeństwa czy stanu wolności od zagrożenia. Kronikarz stwierdza na przykład, iż: W tych czasach nie miał pokoju ani ten, kto wychodził, ani ten, kto przychodził, gdyż wiele zamętu spadało na wszystkich mieszkańców ziem (2 Krn 15:5). Kontekst wyraźnie wskazuje, że chodzi tu o bezpieczeństwo, a nie o osobiste uczucie wewnętrznego pokoju danego człowieka. Podobnie znaczenie szalom jako „bezpieczeństwa" widać w słowach Dawida, który wysyłając swoich ludzi do Nabala kazał im powiedzieć: Żyj i ty w pokoju, pokój twojemu domowi i pokój wszystkiemu, co do ciebie należy (1 Sm 25:6). O ile dom można uznać za metonimię oznaczającą domowników, o tyle „wszystko, co do ciebie należy" dotyczy już dobytku Nabala. Szalom, w tym przypadku nie oznaczało wewnętrznego przekonania, ale fizyczną nienaruszalność, a zatem bezpieczeństwo, nawet jeśli odnosiło się ono do przedmiotów.

Szalom, jako brak zranienia, choć głównie dotyczył sfery fizycznej, to nie był tylko do niej ograniczony. Hiob z zazdrością stwierdza, że bezbożni mają pokój od strachu, gdyż nie ma nad nimi rózgi Boga (Hi 21:9). Samo stwierdzenie „pokój od strachu" jest niespotykanym określeniem. Bardziej zrozumiałe byłoby stwierdzenie „wolność od strachu", aniżeli „pokój". Określenie „pokój od…" występuje w Starym Testamencie w tym sensie tylko raz, poza księgą Hioba. Zachariasz stwierdza, że nikt nie mógł prowadzić swoich spraw (dosł. „wyjść i przyjść"), bo: nie było pokoju od wrogów (Za 8:10). Dlatego można uznać, że szalom (przynajmniej w tym wyrażeniu z przyimkiem מן mogło oznaczać wolność od niepożądanego czynnika.

Szalom jako powodzenie

Szalom w sensie braku zranienia i bezpieczeństwa swoim zasięgiem semantycznym zaczęło obejmować także bezpieczeństwo przedsięwzięcia lub innymi słowy, jego powodzenie. Dawid, gdy już był królem, po ściągnięciu Uriasza z oblężenia Ramy do Jerozolimy, zadał mu pytanie o szalom Joaba, o szalom ludzi i o szalom wojny (2 Sm 11:7). „Szalom wojny" bezsprzecznie ma sens powodzenia działań wojennych. Dlatego teksty mówiące o pytaniu o szalom mogą odnosić się również do pytań o przebieg przedsięwzięcia bądź o czyjeś bezpieczeństwo i powodzenie. Koncepcje bezpieczeństwa i sukcesu są ze sobą blisko powiązane, ponieważ powodzenie zwykłego człowieka zależało od tego, czy mógł bezpiecznie i bez zagrożenia realizować swoje plany. To powiązanie między bezpieczeństwem i szalom (w rozumieniu powodzenia), widoczne jest w błogosławieństwie Aarona (Lb 6:24-26). Formuła składa się z trzech linii, które w języku

hebrajskim mają kolejno trzy, pięć i siedem słów. W języku polskim można błogosławieństwo przetłumaczyć następująco:

Niech ci błogosławi JHWH i niech cię strzeże.
Niech JHWH rozjaśnia nad tobą swe oblicze i niech ci będzie przychylny.
Niech JHWH zwróci ku tobie swe oblicze i niech ci zapewni pokój.

Podczas gdy pierwsze części każdej linii można uznać za synonimiczne (błogosławieństwo osoby = rozjaśnienie oblicza nad tą osobą = zwrócenie na osobę oblicza Bożego) to drugie części trzech linii nie są już dla współczesnego czytelnika aż tak jednoznaczne. „Strzeżenie" (heb. שׁמר) odnosi się do zapewnienia bezpieczeństwa, co jest również widoczne w LXX, które używa tu czasownika φυλάσσω, którego głównym znaczeniem jest „pilnować i chronić". Kolejny wers mówi o przychylności lub inaczej łaskawości Boga, co odnosi się do pozytywnego nastawienia JHWH do człowieka. W ostatniej linii „pokój" można interpretować, jako „powodzenie" bądź „sukces". Dwie pierwsze linie mówią o Bożej ochronie i o Jego przychylnym nastawieniu do adresata błogosławieństwa, natomiast trzecia o zamierzonym rezultacie, który może zaistnieć w środowisku zapewnionego bezpieczeństwa i Bożej przychylności. Ciekawym jest, że każde z tych znaczeń jest zawarte w słowie „szalom", jak było to pokazane wyżej. Zamiast jednak powtarzania tego samego zwrotu, autor poprzez różne słowa podkreśla różne aspekty szalom, którymi obdarza Bóg człowieka – ochrona, przychylność i powodzenie. Błogosławieństwo Aarona jest, zatem życzeniem wielowymiarowego szalom dla osoby błogosławionej.

Inny tekst, który wskazuje na tę samą zależność znajdujemy w Księdze Hioba. Po zapewnieniu bezpieczeństwa ze strony polnych zwierząt (w. 23), tekst stwierdza: I poznasz, że pokój panuje w twoim namiocie, gdy nawiedzisz swoją niwę, nie będzie niczego brak. Poznasz też, że liczne jest twoje potomstwo i że twoje latorośle są jak zieleń ziemi. Pełen wigoru zejdziesz do grobu, jak przy sprzęcie snopów w ich czasie (Hi 5:24-26). Elifaz stwierdza, że Bóg jest tym, który może ukarać, ale on też zapewnia powodzenie. Czyni to częściowo przez usunięcie fizycznego zagrożenia. Szalom, o którym mówią te wersety jest wskazany poprzez pełną niwę, liczne potomstwo i śmierć we właściwym czasie, tj. w starości, albo – używając innego biblijnego idiomu – „w sytości swoich dni". Szalom, o którym jest tu mowa jest niczym innym jak sukcesem, w oczach starożytnych.

Ciekawym jest, że Żydom zabraniano szukania szalom innych ludów zamieszkujących ich ziemię (Ezd 9:12). W kontekście księgi Ezdrasza nie chodziło o zachętę do ataków militarnych ze strony Żydów, ale o szalom w sensie „powodzenia". Skoro potomkowie Jakuba mieli po wejściu do Kanaanu wydziedziczyć ludy zamieszkujące Ziemię Obiecaną i tego nie uczynili, to tym bardziej w czasach Ezdrasza Żydzi nie powinni się przyczyniać do ich powodzenia w zamieszkiwaniu ziemi danej Izraelowi, a to tym bardziej, że miały one negatywny wpływ na relację między Izraelem a JHWH. Z drugiej strony, w czasie niewoli babilońskiej wygnańcy z Judei byli zachęcani do zabiegania o szalom miasta, do którego zostali zesłani, gdyż jego szalom, czyli powodzenie, miało wiązać się z ich powodzeniem (Jr 29:7).

Szalom, jako brak zranienia, ewoluowało także w kierunku bycia nietkniętym, bez uszczerbku, całym, doskonałym, czy zdrowym. To w tym znaczeniu psalmista używa

słowa szalom wołając do Boga, że w jego ciele nie ma nie-zranionego miejsca, nie ma szalom w jego kościach (Ps 38:4).

Szalom jako brak działań wojennych

Szalom oznaczało także czas bezpieczeństwa, czyli czas, gdy nie prowadzono działań wojennych. Król Dawid oskarżał Joaba o dokonanie wielkiej niegodziwości, przelewając krew wojny w [czasie] pokoju (1 Krl 2:5). Gdy zwiadowcy wychodzili z Samarii Ben-Hadad powiedział, żeby ich schwytać żywcem, niezależnie czy wyszli po pokój czy po wojnę (1 Krl 20:18). Kohelet stwierdza, że jest czas wojny i czas pokoju (Kzn 3:8). W powyższych przykładach szalom występuje, jako przeciwieństwo wojny, a więc oznacza czas, w którym działania wojenne są zawieszone.

Za czasów Jeremiasza wielu zapowiadało szalom w sensie braku działań wojennych i bezpieczeństwa. Jednak prorok miał ogłaszać, że nie będzie pokoju, że przyjdą obcy, którzy zdewastują kraj i nie będzie pokoju (Jr 12:12). Szalom w tych tekstach może oznaczać zarówno bezpieczeństwo, jak i czas braku działań wojennych.

Szalom jako dominacja

Szalom niesie ze sobą jeszcze inne znaczenie, które jest nieobecne w języku polskim w słowie pokój. Częściowo było ono wspomniane przy omawianiu Pwt 20:10-13. Szalom oznaczało poddanie się pod czyjeś panowanie i przyjęcie dominacji nad sobą. Ten pokój był osiągany środkami militarnymi i był podobny do późniejszego Pax Romana wprowadzonego przez Augusta. Idealny pokój w tym znaczeniu miał być wprowadzony przez Boga, gdzie wszyscy są mu poddani. Zachariasz opisuje ten pokój następująco: I zniszczę rydwany z Efraima i rumaka z Jerozolimy, i złamany zostanie łuk wojenny. I ogłosi pokój narodom, a jego władza – od morza do morza, i od Rzeki aż po krańce ziemi (Za 9:10). Często cytowany w kręgach chrześcijańskich tytuł „książę pokoju" nawiązuje właśnie do tej koncepcji pokoju przez dominację. Izajasz mówi: Tak! Chłopiec nam się narodził! Syn jest nam dany! I spocznie władza na Jego ramieniu, i nazwą Go: Cudowny Doradca, Bóg Mocny, Ojciec Odwieczny, Książę Pokoju. Rozszerzaniu się władzy i pokoju nie będzie końca na tronie Dawida i nad Jego królestwem, aby je utrwalić i aby je oprzeć (Iz 9:5-6). Zaraz po tytule „Książę Pokoju" jest mowa o poszerzaniu władzy tej osoby oraz o utrwalaniu dominacji jego królestwa. To język zakładający militarne działania. Taki pokój poprzez doprowadzanie innych do poddania się zwierzchności „Księcia Pokoju" miał się rozprzestrzeniać bez końca. Dla Judejczyków ten pokój oznaczał, iż staną się imperium władającym narodami Ziemi. Nic dziwnego, że Jezus ze swoim poselstwem miłości wobec wrogów nie spełniał ich oczekiwań dotyczących mesjasza – Księcia Pokoju.

W podobnym charakterze przemawiał Bóg w Księdze Izajasza. Rozdział 27 najpierw przedstawia Boga, jako tego, który mieczem pokonał Lewiatana, po czym Bóg

stwierdza, że nie ma w nim gniewu, ale kto będzie przeciwko Niemu, ten będzie zniszczony w walce. Zamiast takiego losu, JHWH proponuje, aby skorzystać z jego ochrony i zawrzeć z nim pokój (Iz 27:5). Pokój uzależniony był od zaakceptowania Bożej władzy, a więc *de facto* poddania się Jego dominacji.

Szalom jako przeciwieństwo zła

Szalom w Starym Testamencie jest przedstawiony nie tylko jako przeciwieństwo wojny, ale także jako przeciwieństwo „zła". Iz 45:7 cytuje słowa Boga, że On formuje światło i stwarza ciemność, czyni pokój i stwarza zło. W często cytowanym wersecie, JHWH mówi, że ma plany wobec adresatów tych słów dotyczące ich szalom, a nie zła (Jr 29:11). Dziewięć rozdziałów dalej, Jeremiasz jest oskarżony o to, że nie chce szalom ludu zamieszkującego Jerozolimę, tylko jego zła (Jr 38:4). Problem interpretacyjny w powyższych wersetach polega na tym, że zarówno pole semantyczne słowa שׁלום jak i רעה/רע jest tak szerokie, że trudno doprecyzować, które z możliwych znaczeń obydwu słów są sobie przeciwne. Widać to w przekładach Biblii, które różnie tłumaczą te przeciwieństwa, w zależności od zrozumienia kontekstu.

Szalom jako pokój wewnętrzny?

Jednym z nielicznych tekstów odczytywanych jako mówiących o wewnętrznym pokoju znajdujemy w Księdze Trenów, gdzie jest powiedziane: Odrzucił od pokoju moją duszę (Tr 3:17). Biblia Tysiąclecia tłumaczy to następująco: Pozbawiłeś mą duszę spokoju. W takim przekładzie rozumienie szalom jako wewnętrznego poczucia ukojenia jest czymś naturalnym. Gdy jednak zwrócić uwagę na to, że to poezja, w której zwrot „moja dusza" jest synekdochą oznaczającą osobę i że według HALOT czasownik זנח wraz z przyimkiem מן oznacza „wykluczyć z", wówczas to zdawałoby się wyraźnie odniesienie do wewnętrznego uczucia nie jest już takie klarowne. Narrator stwierdza „Wykluczyłeś mnie z szalom", co przy wachlarzu możliwych znaczeń szalom może oznaczać wiele rzeczy, jak na przykład „postawienie psalmisty poza Bożą ochroną".

Szalom w psalmach

Powyższa dyskusja, poza kilkoma wyjątkami, nie odnosiła się do Psalmów. Potraktowane są one osobno, aby zbadać, czy wyłania się w tej księdze jakiś jednolity, albo odmienny od pozostałej części Starego Testamentu obraz szalom. To psalmy najczęściej, ze względu na swoją poetycką formę, interpretuje się, jako mówiące o wewnętrznym pokoju człowieka.

Rzeczownik שׁלום występuje 27 razy w Księdze Psalmów. Już od początku widać, że szalom ma różne znaczenia w tej części Biblii. Może ono oznaczać bezpieczeństwo

jak w Ps 29:11, gdzie znajduje się prośba, by Bóg błogosławił swój lud i obdarzał go pokojem. Kontekst jasno wskazuje, że prośba dotyczy ochrony i bezpieczeństwa Izraela. Podobnie o bezpieczeństwo, choć indywidualnego psalmisty, chodzi w psalmie 4. Pieśń tam zawarta kończy się stwierdzeniem: Ułożę się i usnę w pokoju, bo tylko Ty, JHWH, sprawiasz, że odpoczywam bezpiecznie (Ps 4:9). Położenie się i zasypianie w pokoju jest w kolejnej linii opisane jako odpoczywanie w bezpieczeństwie.

Szalom w sensie braku zranienia widać na przykład w psalmie 55, gdzie autor opisując swoją walkę z tymi, którzy go zdradzili zapewnia, że Bóg: Wykupi moją duszę w pokoju z mojej walki (Ps 55:19). Jak wcześniej było wspomniane „moja dusza" oznacza osobę, a całe sformułowanie jest wyrazem pewności, że Bóg wyciągnie niezranionego psalmistę z groźnej sytuacji.

Szalom w psalmach, jak było wspomniane w powyższej dyskusji, występuje także w znaczeniu pełni albo zdrowia (np. Ps 38:3) oraz przeciwieństwa wojny (np. Ps 120:7). Są też wersety, w których kontekst pozostawia różne możliwości interpretacji słowa szalom. Psalm 35 cytuje słowa, które psalmista chciałby usłyszeć od swoich zwolenników: Wielki jest JHWH, który pragnie pokoju swego sługi! (Ps 35:17b). Pozostaje kwestią otwartą, czy autorowi chodziło o sukces, bezpieczeństwo, zdrowie, czy jeszcze o coś innego.

W psalmie 37 szalom zdaje się być przeciwstawiony bezbożności. Werset 37 składa się z dwóch wersów:

A. Wzoruj się na niewinnym i przyglądaj się prawemu,
B. Bo przyszłość należy do człowieka pokoju.

Werset 38 też ma dwa wersy odpowiadające tym z Ps 37:37:

A'. Natomiast przestępcy razem wzięci zginą,
B'. Przyszłość bezbożnych będzie zniszczona.

Zależność między tymi wersetami można przedstawić następująco:
A. strzeż (שׁמר) niewinnego i patrz na prawego
B. Człowiek szalom ma przyszłość
A'. przestępcy będą zniszczeni (שׁמד)
B'. Człowiek bezbożny nie ma przyszłości.

Z powyższego wynika, że autor tego psalmu użył słowa szalom w kontekście pobożności, a więc jako życia w posłuszeństwie Bogu.

Szalom w Ps 34:15

Wróćmy do wersetu, który rozpoczął ten artykuł:

Odwróć się od złego i czyń dobrze,
Szukaj pokoju i dąż do niego (Ps 34:15 [tł. wł]).

Z powyższego artykułu wynika, że te dwie linie tworzą paralelizm synonimiczny. Szalom występuje w Starym Testamencie, jak i w samej księdze Psalmów m.in. jako przeciwieństwo „zła". W takim rozumieniu odwrócenie się od zła byłoby równoznaczne z szukaniem szalom. Dodatkowo, jak można było zauważyć w Ps 37:37, słowo szalom oznaczało także „pobożność". Druga połowa pierwszej linii zachęca do czynienia dobra, natomiast druga linia (jeśli identyfikacja szalom jako pobożności w tym kontekście jest właściwa) zachęca do pobożnego życia, a więc życia charakteryzującego się posłuszeństwem wobec Boga i czynieniem dobra.

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, że nie ma żadnego jednoznacznego wersetu w Starym Testamencie, w którym szalom oznaczałby wewnętrzny stan braku trosk, niezależny od zewnętrznych okoliczności. Słowo to, w większości przypadków było związane z brakiem zranienia i z bezpieczeństwem lub poczuciem bezpieczeństwa od zagrożeń głównie fizycznych.

Pole semantyczne „szalom" w Starym Testamencie jest tak szerokie, że zawierało w sobie także przychylność, powodzenie, pełnię, zdrowie, czy standardowe powitanie. Mogło ono także oznaczać zarówno brak działań wojennych, jak i dominację nad innymi wprowadzaną poprzez groźbę użycia siły. To kontekst za każdym razem musi determinować, jakie jest znaczenie „szalom" w danym wersecie.

TRUE PEACE OR HOLY PEACE? INTERPRETATION OF Psalm 34:15 IN THE LIGHT OF THE OLD TESTAMENT CONCEPT OF PEACE

Summary
The article considers the meaning of the Hebrew word shalom in the Old Testament and then proposes which of these meanings is appropriate in the context of Psalm 34:15. Many people read the Old Testament from the point of view of the New Testament. Consequently, they superimpose their New Testament understanding on concepts such as "peace". However, this is an anachronism. This Old Testament understanding of the given was the basis for the New Testament authors, not the other way around. An analysis of the word shalom in the Hebrew Bible shows that there is no unambiguous text in which the word is used to describe inner peace independent of external circumstances.

Keywords: peace, shalom, psalm, security

Bibliografia

Ben Witherington III, *Psalms Old and New. Exegesus, Interextualit, ad* Hermeneutics, Minneapolis 2017.

Biblia, to jest Pismo święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny, Ewangeliczny Instytut Biblijny, Poznań 2018.

Bratcher R. G. I W. D, Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, New York 1991.

Brown F., Driver S. R. Briggs I C. A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrwe and English Lexicon* Oxford 1977, s. 1022-1023.

Craigie P. C., *Psalms 1-50*. Word Biblical Commentary, Nashville 2004, s. 280-281.

Koehler L., et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994-2000, s. 1506-1510.

Neale J. M., *A Commentary on the Psalms from Primitive and Medieval Writers. Psalm 1 to Psalm 38*, t 1, London-New York 1869, s. 524-526.

„Oecumenica Silesiana"
NR 1-2/2019 (3-4), s. 75–83

POKÓJ (ZA)DANY. „DO POKOJU DĄŻCIE ZE WSZYSTKIMI I UŚWIĘCENIA!" (HBR 12:14)

ARTUR MALINA

Streszczenie
Studium wychodzi od cytatu podwójnego apelu zaczerpniętego z pierwszej zachowanej homilii chrześcijańskiej, Listu do Hebrajczyków. Historia ludzkości od samego początku paradygmatycznie ukazuje w pierwszych rozdziałach Biblii, że pokój ze wszystkimi wydaje się niemożliwy. Jednak autor cytowanego listu mówi o pokoju w znaczeniu dawnych pozdrowień: życzenia daru od Boga. Chrześcijanie są wezwani nie tyle do zachowania pokoju, który jest rezultatem wysiłków wszystkich ludzi, ile do budowania relacji z bliźnimi, która jest oparta na więzi z Bogiem. Początkiem tej relacji jest pokój, który przyniósł zmartwychwstały Jezus.

Słowa kluczowe: teologia biblijna, List do Hebrajczyków, pokój

Jak można osiągnąć pokój ze wszystkimi? Tę możliwość zdają się wykluczać dzieje ludzkości i doświadczenie indywidualne. Życzenie takiego pokoju pojawia się w listach Nowego Testamentu: słowo „pokój" (εἰρήνη) występuje razem z przymiotnikiem πᾶς w funkcji zaimka „wszyscy" lub „każdy" (np. Rz 1:7; 15:33; 1 P 5:14). Jednak jest on nie tyle rezultatem działań ludzi, ile darem Bożym. Inaczej jest w apelu przytoczonym w tytule: pokój ze wszystkimi ma być też celem dążeń adresatów tego wezwania.

Przedmiot życzeń

Forma pozdrowienia *šālôm* w świecie biblijnym i semickim jest powszechnie stosowana w powitaniach i pożegnaniach (Rdz 26:29; 2 Sm 18:29). Pozdrowienie to występuje na początku listów – od formuły z tym słowem rozpoczynają się listy pisane przez władców pogańskich i kierowane do wszystkich ludzi żyjących w ich państwach: „Król Nabuchodonozor do wszystkich narodów, pokoleń, języków, mieszkających po całej ziemi: «Obyście zaznali wielkiego pokoju!" (Dn 3:98)[1]; „Pokój wasz niech będzie wielki!" / LXX: „Niech będzie pomnożony" (Dn 3:31; 6:26). „Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika […] Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa" (Flm 3). Pokój dla kraju oznacza brak

[1] Jeśli pochodzenie przekładu biblijnego nie jest zaznaczone, to tłumaczenie jest własne (A.M.).

wojny i bezpieczeństwo na płaszczyźnie politycznej i międzynarodowej (Kpł 26:6). Pokój kojarzony z bezpieczeństwem to przedmiot jednej z najbardziej znanych próśb Starego Testamentu: „Proście o pokój [dla] Jeruzalem, niech są bezpieczni miłujący ciebie! Niech pokój będzie w twoich murach, a bezpieczeństwo w twych pałacach! Z powodu moich braci i moich przyjaciół będę mówił: «Pokój w tobie!»" (Ps 122:6-8). W pozdrowieniach słowo jest życzeniem zdrowia, szczęścia i powodzenia doświadczanego przede wszystkim w życiu osobistym i rodzinnym. Owocem pokoju jest szczęście, powodzenie, dobre zdrowie, stąd terminy te występują paralelnie, prawie jak synonimy.

Semickiemu znaczeniu pojęcia pokoju odpowiada etymologia. Hebrajski rzeczownik *šālôm* wywodzi się od hebrajskiego rdzenia czasownika *šlm*, którego podstawowe znaczenie to: być pełnym, być nienaruszonym, być dokończonym. Sens ten wyraża się w pierwszej wzmiance tego słowa, kiedy Bóg składa Abramowi obietnicę potomstwa razem z zapowiedzią odnoszącą się do jego indywidualnego losu: „A ty przyjdziesz do twoich przodków w pokoju; będziesz pogrzebany w pięknej starości" (Rdz 15:15)[2]. Jej treścią jest nie tylko spokojna śmierć. Obietnicę tworzą dwie równoważne i komplementarne zapowiedzi: połączenie się z przodkami w pokoju kojarzy się z pełnią lat życia[3].

Utracony przez grzechy

Związek między pokojem a więzią z Bogiem ukazują pierwsze rozdziały Biblii. Pierwotny plan Stwórcy obejmuje cały rodzaj ludzki (Rdz 1–2). Następne rozdziały przedstawiają odwrócenie tego, co było zaplanowane dla ludzi: ich oddalenie z raju, który symbolizował stan pierwotnego szczęścia i harmonii (Rdz 3); historia Kaina i jego potomków (Rdz 4:1-24); rozprzestrzenianie się przemocy wśród ludzi (Rdz 6:5-6.11-12); budowa wieży Babel i rozproszenie się ludzi po całej ziemi (Rdz 11:1-9); konflikty między braćmi w dziejach patriarchów (Rdz 21:1-21; 25:19-34; 27; 33:1-16; 37–45). Księga Rodzaju, poświęcając wiele miejsca dziejom synów patriarchów, uwydatnia dramat braterskiego konfliktu: między Izmaelem i Izaakiem, Ezawem i Jakubem oraz między starszymi synami Jakuba a Józefem. Wybór młodszych braci, pozbawiający starszych ich przywilejów uświęconych starożytnym prawem rodzinnym, wzbudza zazdrość i śmiertelną nienawiść[4].

Pytanie o Jakuba, które Józef kieruje do swoich braci, Biblia Tysiąclecia oddaje: „Czy wasz sędziwy ojciec, o którym mi mówiliście, dobrze się miewa? Czy jeszcze żyje?"; natomiast w tekście oryginalnym brzmi ono dosłownie: „Czy jest w pokoju ojciec wasz?" (Rdz 43:27; por. 2 Sm 18:32). Pytanie to wraz z pośpieszenie udzieloną przez braci od-

---

[2] Hebrajski przymiotnik *ṭôb*, podobnie jak grecki odpowiednik w LXX καλός, można także oddać przez „piękny". Spełnienie zapowiedzi dożycia podeszłego wieku jest oznaczone przez wyrażenie „dobra/piękna starość" w relacji o śmierci patriarchy (Rdz 25:8; tak samo w przypadku Gedeona w Sdz 8:32 i Dawida w 1 Krn 29:28).

[3] Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju: rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014, s. 247.

[4] Por. F.E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press 1994.

powiedzią twierdząca przypomina o tym, że faktyczna sytuacja jest zupełnie inna w ich rodzinie. Odpowiedzialność za brak pokoju ponoszą bracia Józefa: „I ujrzeli jego bracia, że go miłuje ich ojciec [bardziej] od wszystkich jego braci, i znienawidzili go, i nie mogli mówić z nim dla pokoju" (Rdz 37:4). Bracia nie tylko nie umieli zwracać się do Józefa z życzliwym słowem[5], lecz z powodu nienawiści odmawiali bratu dobra oznaczonego przez słowo „pokój". Ta postawa kontrastuje z postawą Jakuba troszczącego się o ich dobro nazwane pokojem i wysyłającego do nich Józefa: „Idź i zobacz pokój twoich braci i pokój trzody" (Rdz 37:14)[6].

Do przekazu biblijnego i tradycji islamskiej o rywalizacji między Izaakiem a Izmaelem odwołują się strony konfliktu między Żydami a Arabami. Biblijny obraz konfliktów między ludźmi jest teologiczną interpretacją ich przyczyn. Niepokój prowadzi do skłócenia. Ludzie ukrywają się przed Bogiem (Rdz 3:8). Mężczyzna zapytany o przyczynę takiego postępowania zaraz oskarża kobietę: „Kobieta […] dała mi" (Rdz 3:12). Jednak kieruje swój zarzut najpierw przeciw Stwórcy: „Kobieta, którą mi dałeś [...]". Grzechy królów Izraela i ludu doprowadzają do rozpadu zjednoczonego królestwa, sprowadzają wojny na coraz bardziej podzielony naród i na jego słabnące struktury państwowe. Ostatecznie przynoszą one zniszczenie jego życia społecznego i religijnego, które dokonuje się przez deportację mieszkańców i zburzenie sanktuariów.

Nauczanie proroków potwierdza zależność relacji horyzontalnych od więzi z Bogiem. Złe czyny ludzi niosą całemu stworzeniu chaos i zniszczenie (Oz 4:1-3; por. So 1:3). Oskarżenie nawiązuje do opowiadania o początkach świata. Trzy kategorie zwierząt – zwierzęta polne, ptactwo powietrzne i ryby morskie – są wymienione w kolejności odwrotnej względem opisu stworzenia. Takie odwrócenie kolejności oznacza, że zerwanie więzi z Bogiem i dopuszczanie się nieprawości między ludźmi to jakby anty-stworzenie.

Potop zakończony zawarciem przymierza, którego znakiem jest łuk położony na obłokach (Rdz 9:13-14), zapowiada trudną drogę do pokoju, która prowadzi przez przymierza zawarte z patriarchami i Izraelem. W relacji o pierwszym przymierzu pojawia się pierwszy raz rzeczownik „pokój" (BH: *šālôm*; LXX: εἰρήνη), ale jeszcze w znaczeniu ograniczonym do pojęcia spełnionego życia patriarchy: „A ty przyjdziesz do twoich przodków w pokoju; będziesz pogrzebany w pięknej starości" (Rdz 15:15). Pełniejsze znaczenie ma w formule kapłańskiego błogosławieństwa: „Niech Pan podniesie swoje oblicze nad Tobą i obdarzy Cię pokojem" (Lb 6:24-26), które Aaron i jego synowie mieli wypowiadać na zakończenie liturgii (Kpł 9:22). Życzenie wyrażone w formule błogosławieństwa ma odpowiednik w dobrach obiecanych przez Boga ludziom przestrzegających przykazań (Kpł 26:3-13). Pokój jest darem bezpośrednio pochodzącym od Niego:

---

[5] Do słabszego sensu zbliża się tłumaczenie Septuaginty z przysłówkiem „pokojowo" (εἰρηνικόν) zamiast rzeczownika „pokój" (εἰρήνη) oraz jej polski przekład: „nie potrafili odezwać się do niego żadnym życzliwym słowem"; por. *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przełożył, przypisami i wstępami opatrzył R. Popowski, Warszawa: Vocatio 20142.

[6] W tłumaczeniu LXX nie ma już powtórzonego słowa „pokój", lecz parafraza oddana tylko przez jeden czasownik: „Idź i zobacz, czy dobrze się mają (ὑγιαίνουσιν) twoi bracia i owce"; por. por. *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przełożył, przypisami i wstępami opatrzył R. Popowski, Warszawa: Vocatio 20142.

„Obdarzę ziemię pokojem i będziecie się kłaść bez lęku" (Kpł 26:6). Obietnica pokoju odnosi się do ostatecznego działania Boga w czasach mesjańskich na rzecz zarówno swojego ludu, jak i innych narodów (Iz 2:2-5; 11:1-10).

Harmonia i dobrobyt codziennego życia obejmują relacje między ludźmi oraz do całego stworzenia. Pragnienie takiego pokoju jest powszechne. Występowania terminu we wzajemnych pozdrowieniach i życzeniach, w obietnicach składanych przez Boga i jego wysłanników oraz w prośbach kierowanych do Niego przedstawia dobrodziejstwa kojarzone z nim bardziej jako darem Boga dla ludzi niż jako wynikiem ich wysiłków. Pokój często bowiem znajduje się poza zasięgiem ludzi z powodu ich odstępstwa od Boga i przemocy wobec bliźnich: „Nadchodzi zniszczenie. Będą szukać pokoju, ale [już] go nie ma" (Ez 7:25). Takie dążenia do pokoju – bez właściwej więzi z Bogiem – już teraz są nieskuteczne[7]. Wyraz „pokój" (*šālôm*) ze zwrotem złożonym ze spójnika i partykuły *we'ējn*, która oznacza nieistnienie, pojawia się w prorockich oskarżeniach skierowanych paradoksalnie przeciw tym, którzy życzą sobie pokoju (Jr 6:14; 8:11.15; 14:19; Ez 13:10.16). Te życzenia okazują się nie tylko bezwartościowe, ale i szkodliwe, ponieważ tworzą iluzję bezpieczeństwa i powstrzymują ludzi przed naprawą ich więzi z Bogiem.

Zależność pokoju od wierności Bogu jest uwydatniona negatywnie przez powtarzający się cykl: Bóg zawiera przymierze, lud przyjmuje zobowiązania, niewierność ludu prowadzi do zerwania przymierza, Bóg pozwala na ucisk narodu, Izraelici wołają do Boga, On ich wybawia, ale historia znów wraca do punktu wyjścia (Sdz 2:11-19). Także grzechy królów Izraela i ludu doprowadzają do rozpadu zjednoczonego królestwa, sprowadzają wojny na słabnące królestwa, deportacje ludności dwóch zniszczonych państw oraz koniec ich sanktuariów wraz z największą katastrofą, którą było zburzenie Jerozolimy wraz z jej świątynią przez Babilończyków. Ten negatywny cykl w historii Izraela wielokrotnie potwierdza niezdolność ludzi do osiągnięcia pokoju.

Dany zalęknionym i podzielonym

Słowa Zmartwychwstałego zaadresowane do Jego uczniów w wieczerniku zapowiadają i urzeczywistniają przemianę w ich położeniu: „Pokój wam!" (J 20:19.21.26). Nie są one tylko pozdrowieniem – nawet w sensie semickiego powitania. Temu życzeniu towarzyszy dar, którego potrzebują najpierw dla siebie, a potem dla innych: „Otrzymajcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20:22-23). Znaczenie tego daru widać lepiej na tle jego przeciwieństwa. Dość rozbudowane wprowadzenie narracyjne do pierwszego pozdrowienia przedstawia adresatów słów Jezusa: „Kiedy więc nastał wieczór, tamtego pierwszego dnia tygodnia,

[7] Tekst Ezechiela nie znaczy, że te działania okażą się chybione dopiero w dalszej przyszłości. Polskie przekłady osłabiają dramatyczną wymowę groźby. W jej oryginalnym brzmieniu już teraźniejsze wysiłki szukających pokoju są bezowocne z powodu tego, że ludzie zerwali więź z jego dawcą – z Bogiem. Biblia Tysiąclecia ma „Będą szukać ratunku, a nie znajdą go"; Biblia Edycji św. Pawła tłumaczy: „Będą szukać pokoju, ale nadaremnie"; Biblia Ekumeniczna oddaje lepiej, choć drugie zdanie przekłada niedokładnie, bo w czasie przyszłym: „Będę szukać pokoju, ale go nie będzie".

gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte ze strachu (διὰ τὸν φόβον) przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!»" (J 20:19).

Strach jest pierwszą reakcją ludzi po grzechu, kiedy słyszą głos szukającego ich Boga (Rdz 3:10). W pismach hebrajskich najczęściej oznaczają go wyrazy pochodne od rdzenia *jr'*, a w tekstach greckich rzeczownik „strach" (φόβος) oraz czasownik „bać się" (φοβεῖσθαι). Biblia ukazuje strach jako reakcję na sytuacje powodujące zagrożenie oraz na zjawiska uświadamiające małość i kruchość egzystencji ludzi wobec świętości i mocy Boga. Jego majestat i potęga wzbudzają lęk pojedynczych osób: Jakuba w nocnym widzeniu (Rdz 28:17), Mojżesza na widok płonącego krzewu (Wj 3:6), Gedeona spotykającego posłańca Bożego (Sdz 6:23) oraz całych społeczności – Izraelitów oglądających najpierw poległych Egipcjan na brzegu morza (Wj 14:31), a następnie widzących objawienie na Synaju (Wj 19:16; 20:20). Ewangelie mówią o zwyczajnym strachu mieszkańców Jerozolimy, którzy boją się mówić otwarcie o Jezusie (Mk 11:32; J 7:12-13). Lęk przed ludźmi powoduje, że Józef z Arymatei ukrywa swoją przynależność do uczniów Jezusa (J 19:38), a uczniowie zamykają drzwi wieczernika (J 20:19). To negatywne znaczenie strachu wyjaśnia, dlaczego w Nowym Testamencie terminy „strach" (φόβος) i „bać się" (φοβεῖσθαι) nie pojawiają się w relacji o modlitwie Jezusa w Ogrójcu dla opisania Jego postawy. Zamykanie drzwi i ust, ani nawet skrywanie przekonań, nie pomaga w ucieczce przed trwogą, lękiem i smutkiem.

Słowa „pokój wam" należy rozumieć łącznie z wcześniejszymi obietnicami Jezusa dla uczniów: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, ja wam daję" (J 14:27) oraz „to wam powiedziałem, abyście pokój we mnie mieli" (J 16:33). Ich reakcja pokazuje, że przyjęli pokój jako Jego dar: „A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok. Uradowali się zatem uczniowie ujrzawszy Pana" (J 20:20). Życzenie pokoju nie jest zwyczajowym zwrotem. Słowu towarzyszy gest wskazujący na prawdę o wydarzeniach, która przekreśla przyczynę lęku: Jezus ukazuje uczniom rany, które świadczą nie tylko o realności zmartwychwstania i tożsamości Zmartwychwstałego, ale także o spełnieniu obietnicy pokoju dzięki zwycięstwu nad światem (J 16:33). To zwycięstwo nie redukuje się do doczesnej przewagi nad przeciwnikami Jego ziemskiej działalności: przegranymi nie są tylko Kajfasz, Annasz i Piłat. Zwycięstwo jest największe z możliwych, bo klęskę poniósł wróg największy budzący lęk: śmierć. Pokazanie ran jest dowodem wypełnienia się obietnicy tego zwycięstwa.

Pokój Zmartwychwstałego jest darem nie tylko dla zgromadzonych w wieczerniku: „A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam»" (J 20:21). Ten dar umożliwia wypełnienie powierzonego zadania, ponieważ usuwa strach. Ewangeliczne męstwo nie jest zuchwałością, gdyż towarzyszy mu bojaźń Boża. Na nią jako przezwyciężającą ludzki lęk powołują się uczniowie postawieni przed trybunałem: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5:29; por. 4:19). Pierwsze wspólnoty Kościoła w Judei, Galilei i Samarii wzrastały w pokoju właśnie dzięki życiu w bojaźni Pana i otrzymywaniu pociechy od Ducha Świętego (Dz 9:31).

Grzech ludzi spowodował, że zaczęli nie tylko odczuwać strach, ale także i dzielić się między sobą. Hymn opisujący działanie Chrystusa ukazuje proces zjednoczenia: „On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednym, bo

zburzył rozdzielający je mur – wrogość. [...], aby z dwóch stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, aby obydwu znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż [...]. A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko, bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca" (Ef 2:14-18). W kilku krótkich zdaniach cztery razy pojawia się liczebnik „jeden" (εἷς) oraz tyle samo razy występuje rzeczownik „pokój" (εἰρήνη). Rezultatem działania Chrystusa jest usunięcie różnic między odkupionymi przez Niego niezależnie od tego, czy pochodzą oni z religii pogańskich czy też z judaizmu[8].

Zadany uświęconym przez ofiarę Jezusa

Na początku ostatniej części Listu do Hebrajczyków znajduje się apel: „Do pokoju dążcie ze wszystkimi i uświęcenia!" (Hbr 12:14)[9]. Tylko w tym miejscu pojęcie pokoju charakteryzuje życie chrześcijan. Rzeczownik „pokój" (εἰρήνη) pojawia się gdzie indziej bez powiązania z ich postępowaniem (Hbr 7:2; 11:31; 13:20). W pierwszej wzmiance jest atrybutem w tłumaczeniu nazwy Jerozolimy, w drugiej charakteryzuje przyjęcie szpiegów w Jerychu przez Rachab, zaś w trzeciej określa Boga, który wskrzesił Jezusa.

W centralnej części listu znajduje się porównanie Jezusa do Melchizedeka, który przedstawiony jest jako król Salemu i kapłan Boga Najwyższego (Hbr 7:1). Wcześniej jest mowa o kapłaństwie Chrystusa w związku z tą postacią epizodycznie wzmiankowaną w Starym Testamencie (Rdz 14:18-20; Ps 110:4). Po porównaniu Jezusa z Aaronem (Hbr 5:4) mówca nawiązuje do słów psalmisty, które interpretuje jako mowę Boga skierowaną do Syna: „Ty jesteś kapłanem na wieki według porządku Melchizedeka" (Hbr 5:6; por. Ps 110:4). W siódmym rozdziale przywołanie tej postaci służy argumentacji zwieńczonej konkluzją o wyższości kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem lewickim (Hbr 7:11). Autor oryginalnie łączy typologię kapłańską i królewską w związku z wypowiedzią o pokoju jako charakterystyce czasów mesjańskich. Nieraz zwraca się większą uwagę na uwydatnienie godności kapłańskiej jako głównej treści typologii Melchizedek-Jezus, zaś mniejszą wagę przypisuje się wyjaśnieniu znaczenia imienia „Melchizedek" i jego tytułu „król Szalemu" jako „króla sprawiedliwości" i „króla pokoju" (7:2)[10]. Typem Chrystusa jest Melchizedek nie tylko jako kapłan, ale również jako król: „Melchizedek, król Salemu, kapłan Boga Najwyższego [...] najpierw tłumaczy się: król sprawiedliwości, następnie zaś: król Salemu, to jest król pokoju" (Hbr 7:1.3). Znacząca jest kolejność tytułów przypisanych Melchizedekowi: najpierw – król Salemu, następnie – kapłan Boga

[8] Por. A. Malina, *Zburzył mur podziału (Ef 2,14). Idea jedności w Biblii*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice – Piekary Śląskie 2004, s. 49-61.

[9] Por. T.M. Dąbek, „Starajcie się o pokój ze wszystkimi" (Hbr 12, 14), w: Słowo pojednania, Fs. M. Czajkowski, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 250-259.

[10] Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, Lublin 1998, s. 74: „Podając etymologię (tradycyjną i niedokładną) imienia królewskiego: Melchizedek, nie przypisuje jej jednak większego znaczenia w swym dziele. Prawdopodobnie wprowadza etymologię, ponieważ sprawiedliwość i pokój są przymiotami mesjańskich czasów. Poza tym autor wprowadza obydwa te przymioty w pojęcie kapłaństwa".

Najwyższego. Autor interpretuje na pierwszym miejscu hebrajskie znaczenie jego imienia: „król sprawiedliwości", zaś na drugim zestawia nazwę jego miasta z pojęciem pokoju. Podwójne odniesienie w charakterystyce Chrystusa – do sprawiedliwości i pokoju – zgadza się z prorockim opisem Mesjasza jako księcia pokoju, a jego panowania jako władzy w pokoju i sprawiedliwości: „Dziecko nam się narodziło [...]. I nazwie [się] go imieniem: [...] Książę Pokoju. Wielkie jest jego panowanie, a pokój bez kresu. Na tronie Dawida i nad jego królestwem, by je utrwalić i umocnić w prawie i sprawiedliwości, od teraz i na wieczność" (Iz 9:5-6). Pokój bowiem jest owocem zbawienia, które polega na odwróceniu katastrofy, chaosu i rozkładu, przyniesionych przez bunt pierwszych ludzi oraz przez odstępstwa Izraela[11].

Treść podwójnej charakterystyki Melchizedeka w typologii kapłańskiej i królewskiej Chrystusa, czyli temat sprawiedliwości i pokoju, powraca w związku z apelem o dążenie do pokoju i uświęcenia. Słuchaczy mówca zapewnia, że znoszenie ucisku zrodzi w końcu owoce sprawiedliwości (Hbr 12:11). Posługuje się metaforą drogi, zachęcając: „Dlatego opuszczone ręce i sparaliżowane kolana wyprostujcie, a ścieżki proste czyńcie stopami waszymi, aby to, co utykające nie zboczyło, lecz raczej było uleczone" (Hbr 12:12-13). Obraz drogi pasuje do apelu o dążenie do pokoju i uświęcenia (Hbr 12:14). W tym apelu rozróżnione są dwa odniesienia: najpierw do wszystkich ludzi, a następnie do Boga. Ich kresem są właściwe relacje ze wszystkimi bliźnimi (pokój z nimi) oraz doskonała więź z Bogiem (osiągana przez uświęcenie)[12].

Wyraz w drugiej części wezwania – „uświęcenie" (ἁγιασμός) – można odnieść do stanu, który w judaizmie rozumiano jako uzdolnienie do udziału w kulcie. W Liście do Hebrajczyków nie należy go pojmować w sensie izolowania się od osób i rzeczy nieczystych rytualnie. Autor natchniony nie ma też na myśli obojętności jako tolerancji chroniącej przed konfliktami z otoczeniem. Uświęcenie, które towarzyszy dążeniu do pokoju, oznacza proces rozpoczęty od ofiary Chrystusa (Hbr 13:12). Jego śmierć oczyściła wierzących z grzechów i ich udoskonaliła. Dzięki Jego krwi mają oni dostęp do Najświętszego, czyli mogą przybliżyć się do samego Boga (Hbr 10:10.14.19). Ci, którzy zostali poddani temu pierwszemu uświęceniu, zostają też ostrzeżeni przed niebezpieczeństwem lekceważenia wartości tej krwi (Hbr 10:29). Stąd wynika apel o dążenie do wypełnienia zapoczątkowanego procesu, którego zakończeniem jest dojście przed samego Boga, czyli życie wieczne z Nim.

Apel o dążenie do pokoju i uświęcenia wprowadza do ostatniej części listu, która składa się z trzech segmentów. Następują najpierw apele o poszukiwanie uświęcenia (Hbr 12:14-29), następnie wezwania do właściwej relacji ze wszystkimi (13:1-6), a na

---

[11] Szerzej na temat znaczenia niedocenianej charakterystyki Melchizedeka jako króla sprawiedliwości dla teologii Listu do Hebrajczyków w A. Malina, *„Otrzymujący królestwo" (Hbr 12,28). Chrześcijanie wobec panowania Bożego według Listu do Hebrajczyków*, w: *Królestwo Boże: dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 104-106.

[12] Podobnie na koniec serii wezwań Jezusa skierowanych do uczniów, które dotyczą relacji między nimi samymi oraz ich odpowiedzialności za innych, znajduje się apel o zachowywanie pokoju w ich wspólnocie (Mk 9, 50), które występuje bezpośrednio po serii ostrzeżeń przed grzechami powodującymi utratę życia wiecznego.

końcu zachęty do podążania za przewodzącymi wspólnocie (13:7-21)[13]. Rozwinięciem apelu o pokój jest środkowy, najkrótszy fragment złożony z trzech elementów:

1) ww. 1-3: Pierwsza seria zachęt składa się z podwójnych zaleceń, które odnoszą się: pierwsze do miłości braterskiej oraz do gościnności, zaś drugie do pamięci o uwięzionych i o znoszących zło. Między tymi podwójnymi wezwaniami znajduje się pojedyncze uzasadnienie gościnności z przykładem udzielenia gościny aniołom.

2) w. 4: W centralnym miejscu znajduje się wezwanie do dbania o wartość małżeństwa. Pierwsza część apelu jest wyrażona pozytywnie (małżeństwo jako cenione), zaś druga – negatywnie (łoże ma być nieskalane). Uzasadnienie wymienia dwie kategorie osób podlegających sądowi Bożemu: „rozwiązli i cudzołożnicy", czyli wylicza tych, którzy lekceważą wartość małżeństwa.

3) ww. 5-6: Na koniec podane jest uzasadnienie z cytatem: „Pan dla mnie pomocą, nie będę się lękał. Co zrobi mi człowiek?" Ps 118:6 [= LXX 117, 6]). Zaufanie nie zależy od naturalnego optymizmu, lecz opiera się na mocnym przeświadczeniu, że Bóg nigdy nie opuszcza wierzących w Niego i zawsze przychodzi im z pomocą.

Zachowywanie miłości braterskiej i przekonanie w pomoc Pana są współzależne. Szczegółowe wymagania oznaczają, że ta miłość nie jest samym uczuciem, a tworzą ją czyny i postawy przenikające całą egzystencję oraz dostosowane do różnych potrzeb i okoliczności. Jednocześnie nie są one możliwe bez stałego odniesienia do Boga. Dzięki temu, że dążenie do pokoju ze wszystkimi jest ściśle połączone z dążeniem do uświęcenia, osiągnięcie obydwu celów jest możliwe.

PEACE AS GIFT AND TASK. "PURSUE PEACE WITH ALL PEOPLE, AND HOLINESS!" (HEB 12:14)

Summary
The study begins with the quotation to a double call taken from the first extant Christian homily, the Epistle to the Hebrews. From the very beginning, the history of humankind shows paradigmatically, in the first chapters of the Bible, that peace with everyone seems impossible. However, the author of the quoted epistle speaks of peace in the sense of ancient greetings, a wish concerning a gift from God. Christians are called not so much to maintain the peace that comes from the efforts of all people, as to build a relationship with their neighbours based on a bond with God. The beginning of this relationship is the peace brought by the risen Jesus.

Keywords: Biblical theology, Epistle to Hebrews, peace

[13] Te trzy części, które stanowią rozwinięcie wezwania do dążenie do pokoju i uświęcenia, zostały opatrzone poleceniami i pozdrowieniami przez wysyłającego starożytną homilię jako list (Hbr 13,22-25); por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2018, s. 50.

Bibliografia

Dąbek T.M., „Starajcie się o pokój ze wszystkimi" (Hbr 12, 14), w: Słowo pojednania, Czajkowski Fs. M., Warzecha J. (red.), Warszawa 2004, s. 250-259.

Greenspahn F.E., When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible, Oxford 1994.

Lemański J., Księga Rodzaju: rozdziały 11, 27 – 36, 43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Częstochowa 2014.

Malina A., „Otrzymujący królestwo" (Hbr 12,28). Chrześcijanie wobec panowania Bożego według Listu do Hebrajczyków, w: Królestwo Boże: dar i nadzieja, red. K. Mielcarek, Lublin 2009.

Malina A., List do Hebrajczyków. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, Częstochowa 2018.

Malina A., Zburzył mur podziału (Ef 2,14). Idea jedności w Biblii, w: Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie, red. Szewczyk L., Łuczak M., Katowice – Piekary Śląskie 2004, s. 49-61.

Paciorek A., List do Hebrajczyków, Lublin 1998.

Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, przełożył, przypisami i wstępami opatrzył R. Popowski, Warszawa 2014.

MATERIAŁY

2000 LAT OBECNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŚWIECIE

HENRYK OLSZAR

Streszczenie
Artykuł prezentuje w zarysie historię chrześcijaństwa na przełomie 2000 lat. W swoim przedłożeniu autor zaprezentował kilka istotnych punktów historycznych począwszy od edyktu mediolańskiego, chrystianizacji po upadku cesarstwa rzymskiego, poprzez schizmę wschodnią, schizmę zachodnią, rewolucję francuską, kończąc na Soborze Watykańskim II. Artykuł nie jest wyczerpujący, ale ma za zadanie wprowadzić czytelnika w głębsze poszukiwania informacji dotyczących danych zagadnień związanych z chrześcijaństwem i jego rozwojem.

Słowa kluczowe: Tolerancja, uniwersalizm, wspólnota, Kościół Zachodni, Kościół Wschodni, rewolucja, inkulturacja

Wstęp

Pod koniec XIX wieku belgijski historyk Godefroid Kurth do historii chrześcijaństwa zastosował zasadę określaną mianem wyzwań (*challenge*). Postawił sobie szereg pytań: Jak chrześcijaństwo wypełniło swoje posłannictwo? Czy na przestrzeni 20 wieków zawsze okazywało zrozumienie licznych i zmiennych problemów, które przed nim stawały? Czy wiedziało, jakim językiem przemawiać do przestrzeni tych wszystkich stuleci, które przemierzyło? Jak rozpoznać ducha tych wszystkich narodów, które spotkało na swej drodze? Czy było i pozostało rzeczywiście uniwersalną społecznością przygarniającą do swego łona całą kulturę, czy też było jedną z form, za pomocą których rodzaj ludzki ucieleśniał w określonym czasie swe wieczne zmieniające się dążenia?[1]

Spróbujmy nakreślić dwutysiącletnią drogę chrześcijaństwa na podstawie kilku istotnych wyzwań.

Wyzwania

Na samym początku wydawało się, że chrześcijaństwo zostało skazane na to, aby być i pozostać w historii małą sektą żydowską, którą w latach osiemsetnych według kalendarza rzymskiego, za czasów panowania cesarzy Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza i Ne-

[1] Por. G. Kurth, *Początki cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 1888.

rona, utworzyli uczniowie Cudotwórcy, zwanego Jezusem z Nazaretu. W Palestynie zapewne członkowie tej sekty istnieliby obok faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków, nazywani byliby galilejczykami lub nazaretańczykami. W Antiochii nad Orontesem w Syrii – być może szyderczo nazwano ich *chrześcijanami* (por. Dz 11, 26c). Wyzwanie, na które chrześcijanie pierwotni napotykali w trzech pierwszych wiekach, postawił przed nimi sam Chrystus. Na końcu Ewangelii Mateusza odnajdujemy uroczysty nakaz, który Jezus przedstawił po swoim Zmartwychwstaniu: *Idźcie więc, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (Mt 28, 19). Po Wniebowstąpieniu Jezusa te słowa powiodły ich *aż po krańce ziemi* (Dz 1, 8). Zerwali z judaizmem, dokonali konfrontacji z antycznymi religiami i filozofiami, ich wiara została przyjęta przez cesarstwo rzymskie, to oni pogłębili naukę wyznawaną przez wszystkich. W ten sposób położyli oni podwaliny pod swój religijny, intelektualny, kulturalny, a ostatecznie również społeczny uniwersalizm. Pragnęli odpowiedzieć na wszystkie stawiane przez człowieka pytania. Z tego powodu – przez dwa tysiące lat – byli prześladowani.

28 października 312 r. cesarz Konstantyn zwyciężył swojego rywala Maksencjusza podczas bitwy przy moście Mulwijskim. Z wyrachowania czy też z przekonania przyjął za swój znak wojskowy monogram Chrystusa – *labarum*. Bardziej aniżeli data jego osobistego, oficjalnego nawrócenia, został on odznaką tego, że „uniwersalne" cesarstwo rzymskie stało się chrześcijańskie. Tym samym chrześcijaństwo wyszło z ukrycia i glorii męczeństwa. Mogło cieszyć się „pokojem konstantyńskim" i jawnie rozwijać swoje instytucje. W 313 r. cesarz Konstantyn Wielki (część zachodnia) i cesarz Licyniusz (cześć wschodnia), który pozostał poganinem, przyznali chrześcijanom wolność wyznania i zwrot skonfiskowanych dóbr, co niesłusznie nazwane jest „edyktem mediolańskim"[2]. Kiedy w 324 r. Konstantyn został jedynym cesarzem, Kościół Chrystusa uznawany był na ogromnym terytorium podległym Rzymowi[3]. Konstantynopol, założone na Wschodzie około 330 r. miasto Konstantyna, a zarazem nowa stolica, stał się miastem wybitnie chrześcijańskim. Na Zachodzie w starym Rzymie w tym czasie rozpoczęto wznosić wielkie bazyliki. Na Wchodzie – w latach, które nastąpiły po nawróceniu Konstantyna – odbywały się „sobory" i „synody", zwane „ekumenicznymi", które odpowiadały na wyzwanie uniwersalizmu chrześcijaństwa[4]. Do głównych linii ich nauczania należał osąd i potępienie herezji dotyczących boskości Chrystusa, Jego człowieczeństwa oraz

---

[2] Por. J. Śrutwa, *Edykt Mediolański*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 4, R. Łukaszyk (red.), Lublin 1995, szp. 666.

[3] Warto zapoznać się z historią Armenii, która jako pierwsze państwo na świecie ogłosiło chrześcijaństwo religią państwową, wcześniej od Cesarstwa Rzymskiego. Nastąpiło to prawdopodobnie za panowania króla Tyrydatesa III (298–330), już w 301 r., a więc w czasie, gdy na rozkaz cesarza Dioklecjana (284–305) w Rzymie trwały krwawe prześladowania chrześcijan. Por. K. Mrowiec, *Armenia*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułowski (red.), Lublin 1995, szp. 928–935.

[4] Por. I. Sobór Nicejski I (325); II. Sobór Konstantynopolitański I (381); III. Sobór Efeski (431), Sobór Efeski II (449); IV Sobór Chalcedoński (451); V. Sobór Konstantynopolitański II (553); VI. Sobór Konstantynopolitański III (680–681), Sobór in Trullo (692), Sobór w Hierei (754); VII. Sobór Nicejski II (787); XXI. Sobór Watykański II (1962–1965). Por. K. Schatz, *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła*, przełożył J. Zakrzewski, Kraków 2000.

jedności Jego Osoby. Potępiono Ariusza[5] i Nestoriusza[6]. W tych burzliwych, dramatycznych i skomplikowanych dla chrześcijaństwa czasach do tradycji katolickiej zaliczono wszystko, w co wszędzie i zawsze wierzyli chrześcijanie – *ubique, semper, ab omnibus*.

Jeżeli prawdziwe włączenie chrześcijaństwa do Cesarstwa Rzymskiego przypada na czas panowania Teodozjusza (IV w.), to Kościół przez bardzo krótki czas mógł się cieszyć *pax romana*. Coraz większe zagrożenie stanowili barbarzyńcy, niecierpliwie czekający u granic cesarstwa chrześcijańskiego. Bardziej niebezpieczni przez to, że uciekając przed Hunami masowo przełamywali granice. Po Wizygotach przybyli Wandalowie, Sarmaci, Alanowie i Swewowie. Prawdziwe wędrówki ludów. Wszyscy, którzy nazywali siebie Rzymianami byli wzburzeni i wstrząśnięci. Najbardziej dotknięci czuli się chrześcijanie, tak bardzo wydawało im się, że ich religia związała swój los ze wspaniałą kulturą łacińską. Czyż to nie ona pozwoliła im otworzyć się na uniwersalizm? Św. Hieronim[7] zauważył: „Starożytne miasto Rzym, które przez tyle wieków było panem świata, upada". Hiszpan Orozjusz trafnie wyraził odczucia obywateli Cesarstwa Rzymskiego: „Jestem Rzymianinem między Rzymianami, chrześcijaninem między chrześcijanami, człowiekiem między ludźmi. Ochraniała mnie wspólnota praw. Wszędzie byłem u siebie". Ale teraz stawia sobie pytanie: „Czy może pośród tak wielu ruin inne narody spotkają się z siłą Ewangelii?".

Przeciwnicy chrześcijaństwa zarzucali – jak zauważył Berber z północnej Afryki, Augustyn[8], biskup Hippony – że Chrystus jest przyczyną ruiny Rzymu, którego strzegli kiedyś skutecznie bogowie z kamienia i drewna. Zarzut ten stał się punktem wyjścia do powstania wielkiego traktatu apologetycznego i historiozoficzno-teologicznego *„O państwie Bożym" (De civitate Dei[9])*, w którym Augustyn chciał wykazać, że było odwrotnie. Jego zdaniem cesarstwo rzymskie zaczęło podupadać dlatego, gdyż jego mieszkańcy nie

---

5 Ariusz (ok. 256–336), pochodzący z Libii uczeń Lucjana z Antiochii, po krótkim epizodzie melecjańskim powrócił do ortodoksji i został diakonem i przyjął święcenia kapłańskie; twórca doktryny zwanej arianizmem potępionej przez Sobór Nicejski (325), w 335 r. zrehabilitowany na synodach w Tyrze i Jerozolimie; twierdził, że Syn Boży nie był Bogiem z samej natury, ale jedynie pierwszym spośród stworzeń. Por. *Ariusz*, *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 99–108.

6 Nestoriusz (ok 381–451),wybitny kaznodzieja, patriarcha Konstantynopola (428 r.), uważany za inspiratora wczesnochrześcijańskiej herezji zwanej nestorianizmem; sprzeciwiał się tytułowaniu Marii Bożą Rodzicielką (Theotokos); nestorianizm, potępiony na Soborze Efeskim (431), głosił, że w Chrystusie są dwie różne osoby, boska i ludzka, będące odrębnymi podmiotami połączonymi w jedności miłości. Por. *Nestoriusz*, *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 730–733.

7 Hieronim ze Strydonu (ok. 347–420), teolog, egzegeta i tłumacz Biblii, Ojciec i Doktor Kościoła; twórca popularnego łacińskiego przekładu Starego i Nowego Testamentu (Wu*lgata),* który w katolicyzmie był przez wieki jedynym oficjalnym tekstem biblijnym oraz źródłem tłumaczeń na inne języki do XX w. Por. *Hieronim*, *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 436–447.

8 Augustyn z Hippony (354–430), teolog i filozof wczesnochrześcijański, Ojciec Kościoła i jeden z czterech wielkich Doktorów Kościoła zachodniego; jego myśl ukształtowała naukę chrześcijańskiego Zachodu i do XIII w. stanowiła wzorzec prawowierności. Por. *Augustyn*, w: *Nowy Słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 128–169.

9 *De civitate Dei*, Augustyn napisał między 412 a 427 r. jako odpowiedź na pogańskie zarzuty stawiane chrześcijanom, w związku ze zdobyciem Rzymu przez Alaryka w 410 r.; to apologetyczno-historiograficzne

byli dostatecznie chrześcijanami. Augustyn zachęca do osobistego nawrócenia. W istocie bowiem chrześcijaństwo proponuje nadzieję, która ten upadek cywilizacji pokona. Tak więc, gdy minął czas uśpienia, chrześcijaństwo obudziło się do nowej nadziei. Dzięki biskupom Rzymu: Leonowi Wielkiemu i Grzegorzowi Wielkiemu udaje się w ciągu kilku lat uczynić z papiestwa rzeczywisty biegun barbarzyńskiego Zachodu i rozwinąć wielkie dzieła misyjne.

Chrystianizacja po upadku Cesarstwa Rzymskiego potrzebowała wielu lat w Galii, Anglii, Germanii. Gdy rozgorzał właśnie na Wschodzie *spór ikonoklastyczny*, na Zachodzie nastąpiła „barbaryzacja chrześcijaństwa" oraz kształtuje się nowy typ władzy „rzymsko-germańskiej" nazwanej *feudalizmem* z podtekstem *wasalizmu*. Jak zareagował Kościół na porządek, którego nie odnajdziemy w Ewangelii? Kościół przyczyni się do jego uformowania, ale będzie też ustawicznie nad nim czuwał, będzie go poskramiał, jednym słowem będzie go – nawracał. W *regnum christianitatis* epoki karolińskiej z jednej strony istniało *sacerdotium* –papież, biskupi i kler oraz *regnum* – cesarz, król i panowie. Cesarz czuje się odpowiedzialny za całe chrześcijaństwo. Papież posiada swoje państwo kościelne i staje się także doczesnym władcą. W następnych stuleciach przyniesie to nieobliczalne skutki. Kto kogo ma mianować? Wszystko zależy od siły przebicia. Kościół stanie się *de facto* wasalem władzy, to okres strachu i zamętu na przełomie tysiącleci. Średniowieczne milenium jest świadkiem ostrych sporów. Wielka Schizma Wschodnia jest rozłamem w Kościele Powszechnym, który od 1054 roku doprowadzi do podziału chrześcijaństwa na Kościół zachodni (rzymsko-katolicki) i Kościół wschodni (prawosławny). Nie jest to jednak w istocie jednorazowy akt, lecz proces, który rozciąga się w szerokich ramach chronologicznych, trwający aż do XIII stulecia.

Henryk Chadwick jest autorem książki *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*. Według niego mieszkańcy południowej Italii, zwłaszcza Apulii, mieli dość czasu, aby przywyknąć do obecności Arabów, najeżdżających ich lub uprawiających z nimi handel[10]. Można śmiało powiedzieć, że skłonni byli uważać ich sąsiedztwo za mniej uciążliwe od stałej obecności władz bizantyjskich lub od agresywnych Normanów, z których jedni i drudzy pragnęli zapanować nad tym terenem. Normanowie byli niepożądani w równym stopniu dla papiestwa jak i dla wschodniego imperium, więc możliwą reakcją stało się przymierze między cesarzem a papieżem. Patriarcha Konstantynopola, Michał Cerulariusz (1043–1058), który wcześniej zajmował się polityką i zawdzięczał swoje wyniesienie cesarzowi Konstantynowi IX Monomachowi, napisał przyjazny list do papieża Leona IX, Niemca z Alzacji, z propozycją współdziałania przeciwko „Frankom". Odpowiedzi jednak nie otrzymał.

Agresywni Normanowie znieśli w południowej Italii greckie nabożeństwa, narzucili łacinę oraz liturgię zachodnią. Na Wschodzie, w Konstantynopolu i zachodniej Bułgarii, wiadomość o tym wywołała oburzenie. W 1053 roku siły papieskie i bizantyjskie,

dzieło wywarło wielki wpływ na kulturę europejską. Por. *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 136.

[10] Por. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*, Kraków 2009, s. 255.

każde z osobna, poniosły dotkliwą klęskę. Leon IX został uwięziony. Niemniej jednak papież nie żałował, że w Kościołach używano łaciny.

Zgodnie z łacińskim obyczajem, który greckim Kościołom w południowej Italii wydawał się dziwaczny, do Mszy Świętej używano przaśnego chleba (*azyma*). Kościoły zachodnie z czasem nabrały pewności, że jest to zwyczaj apostolski. W rzeczywistości z pism Ambrożego[11] i kazania Augustyna wiemy na pewno, że w drugiej połowie IV wieku na Zachodzie używano chleba kwaszonego. Nie wiadomo, kiedy dokonano zmiany. Być może chodziło o odróżnienie chleba konsekrowanego od spożywanego w domach. Mogły tę zmianę zainspirować słowa Apostoła Pawła z listu do Koryntian: *Tak świętujmy używając nie starego kwasu, nie kwasu zła i zepsucia, lecz przaśników szczerości i prawdy* (1 Kor 5,8).

Rezygnacja z chleba kwaszonego miała zalety praktyczne. Rozwiązywała problem spadających okruchów, co niepokoiło wiernych. Hostia przechowywana dla chorych przez długi czas nie ulegała zepsuciu. Grecy nie byli jednak przekonani, czy jest to rzeczywiście chleb, a niektórzy byli wręcz pewni, że wypiek bez zaczynu nie może być nazywany chlebem. Oznaczało to więc, że wola Boża jest lekceważona.

Azyma stała się kwestią sporną, ponieważ obrządek grecki i rzymski istniały obok siebie w południowej Italii i na obszarach Wielkiej Grecji. Wybuch sporu zbiegł się w Konstantynopolu z napływem na stanowiska w stolicy Ormian, którzy także używali *azymy,* i z przymuszaniem ich przez cesarza i biskupów do nawrócenia.

Grecy obrazili w Konstantynopolu również gości z południowej Italii. Patriarcha Michał Cerulariusz musiał wysłuchać ciężkich słów z ust wysokiej rangi wojskowego Argyrosa, Longobarda z Bari, który został odsunięty od Komunii, bo nie zgadzał się na inną jej postać niż niekwaszony chleb. Jan, grecki arcybiskup Trani – na północ od Bari – otrzymał list otwarty od Leona, arcybiskupa Ochrydy, ostrzegający go przed poważnym błędem, jakim było stosowanie w Eucharystii chleba, który nie był kwaszony (*azyma*). Skoro niekwaszony, to w rzeczywistości nie jest to chleb, a jeśli nie jest to w powszechnym rozumieniu chleb – to czy Eucharystia jest odprawiana zgodnie z wolą Chrystusa? Mówić krótko – jej ważność jest co najmniej wątpliwa. Leon miał bliskie powiązania z Konstantynopolem. Panuje opinia, że za arcybiskupem z Ochrydy krył się umysł patriarchy ekumenicznego Michała Cerulariusza. Jest to hipoteza prawdopodobna, choć niekoniecznie prawdziwa. Pewne jest przynajmniej, że patriarcha zgadzał się z nim. Reakcją Konstantynopola na wieści z południowej Italii było zamknięcie kościołów z obrządkiem łacińskim, co boleśnie ugodziło w kupców z Amalfi, Pizy, Genui i Wenecji. Musiało to wywołać niepokój w Rzymie. Leon IX należał do papieży reformatorów, a tym rzadko podobają się odstępstwa od normy.

Nieroztropne zamknięcie łacińskich kościołów w Konstantynopolu zaszkodziło dyplomacji cesarsko-papieskiej, zmierzającej do zawarcia sojuszu przeciw Normanom. W imieniu papieża ostry protest złożył Humbert, jego stary przyjaciel, zdolny i napastli-

[11] Ambroży (339–397), prawnik, kaznodzieja, biskup Mediolanu Ojciec Kościoła; Działał na rzecz niezależności Kościoła od państwa; przyczynił się do uznania chrześcijaństwa za jedyną religię w imperium rzymskim. Por. A. Santorski (red.), *Ambroży*, w: *Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 49–59.

wy, uprzednio arcybiskup na Sycylii, wprowadzony do administracji papieża Leona IX jako kardynał i biskup pomniejszej diecezji Silva Candida. Berenger z Tours[12] nazwał go „głupim Burgundczykiem". Według niego Humbert pochodził z Lotaryngii. Skarżył się na Greków. Ostrzegał, że Rzym weźmie rewanż na greckich kościołach w Italii. Odrzucał dyskusję na temat *Filoque13.* Głosił absolutną zwierzchność papieża nad Kościołami i mówił o heretyckich biskupach Konstantynopola.

Każda ze stron sporu o *azymę* uważała, że druga strona przejawia karygodny brak szacunku do autorytetu. Zdaniem Greków, Pan nakazał stosować „chleb" w tym najświętszym z obrzędów. Używanie chleba niekwaszonego, gdyby nawet skłaniały do tego względy pastoralne, oznacza nieposłuszeństwo woli Pana. Do tego dochodziły zarzuty Greków na rzymskie posty sobotnie i celibat duchowieństwa.

Dyskusja na temat chleba eucharystycznego skłoniła papieża Leona IX do wysłania do Konstantynopola niewielkiej liczebnie, lecz znaczącej legacji pod wodzą kardynała Humberta, który znał grekę, ale uważał on patriarchów Konstantynopola za niegodnych zaufania krętaczy. W poselstwie towarzyszył mu Fryderyk, kanclerz Kościoła rzymskiego, oraz Piotr, arcybiskup Amalfi. Po drodze – w Benewencie – trzej legaci naradzili się z bizantyjskim generałem Argyrosem, wojskowym sympatyzującym z Kościołem łacińskim.

Legaci przybyli do Konstantynopola mniej więcej w tym czasie, gdy umarł papież Leon IX, czyli 19 kwietnia 1054 roku. Patriarcha był zaskoczony, bo nie otrzymał od papieża żadnego listu, że ma oczekiwać legatów. Tymczasem w pałacu cesarskim zostali przyjęci z honorami i szacunkiem. Patriarsze Michałowi wręczyli adresowany do niego list od papieża. Odbiorca, ku swemu przerażeniu stwierdził, że pieczęć była złamana i umieszczona ponownie. Mogło zachodzić podejrzenie, że być może dodano do niego lub wstawiono jakąś obcą treść, nieautoryzowaną przez papieża. Cerulariusz podejrzewał, że Argyros mógł być w to zamieszany, i powziął poważne wątpliwości, czy obraźliwe słowa, które przeczytał, autentycznie wyszły spod pióra Leona IX. Obawiał się, że jego stary wróg Argyros spiskował z Humbertem, aby całą sprawę przemienić w atak na jego osobę.

Tymczasem Humbert odkrył, że w mieście krążą kopie antyzachodniego pamfletu Niketasa Stethatosa z klasztoru studyckiego. Udało mu się zdobyć egzemplarz i ułożyć po łacinie ripostę. Można to uznać za swego rodzaju przejaw jego słabości, bo utwór

---

[12] Berengar z Tours (ok. 1000–1088), teolog i filozof francuski; nauczyciel gramatyki i retoryki w szkole św. Marcina w Tours oraz od 1040 r. jej przełożony i kanclerz; wybitny dialektyk; autor znanego racjonalistycznego traktatu przeciwko Lanfrancowi (*De sacra coena* 1049); jeden z pierwszych zwolenników nominalizmu. Por. W. Łydka, A. Zuberbier, *Berengar z Tours*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 2, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), Lublin 1995, szp. 280–281.

[13] *Filioque*, formuła teologiczna wyrażająca myśl, że w Trójcy Świętej Duch pochodzi od Ojca i Syna jako od jednej zasady; formułowali ją Ojcowie Kościoła na Zachodzie (Ambroży, Rufin z Akwilei, Hilary z Poitiers, Augustyn), po IV w. formuła *Filioque* została przyjęta przez zachodnią tradycję kościelną, od VI w. wprowadzana przez zachodnie synody do nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary. *Filioque* spotkało się ze sprzeciwem w Kościele wschodnim, który przyjmuje formułę, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca; spór o *Filioque* stał się jedną z głównych kontrowersji między Kościołami zachodnim i wschodnim, która przesądziła o schizmie wschodniej. Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 94.

zawierał więcej wulgarnych wyzwisk niż przemyślanych argumentów. Studyckiemu mnichowi odpowiedział, iż krytyk przymusowego celibatu najlepiej czułby się w domu publicznym. Znalazł jednak posłuch u cesarza i pałac zmusił Niketasa do wycofania swego pamfletu i oddania go na pastwę płomieni.

Sytuacja polityczna wymagała od cesarza, aby starał się usilnie nie dopuścić do obrażenia przedstawicieli Rzymu. Cesarz Konstantyn IX Monomach potrzebował papieża jako swojego sprzymierzeńca przeciw Normanom w południowej Italii. Być może Humbert czuł, że przy wsparciu cesarza może sobie pozwolić na szorstkie słowa wobec patriarchy – wręcz na ignorowanie jego osoby.

Humbert bronił przaśnego chleba, uważając, że Chrystus takiego używał w czasie Ostatniej Wieczerzy. Uwypuklił niedbalstwo greckich Kościołów w stosunku do chleba eucharystycznego, które przejawiało się w braku szacunku dla niespożytych resztek po zakończeniu liturgii, zazwyczaj zakopywanych w ziemi lub wrzucanych do studni oraz dzielenia hostii nożem i wrzucania jej do wina, a także pieczenia chleba eucharystycznego w piekarni, wyrabianego nieczystymi rękoma. Spór o *Filioque* pojawił się na samym końcu.

Ani kardynał Humbert, ani patriarcha Cerulariusz nie mieli wykształcenia w zakresie teologii czy też historii Kościoła. Humbert wybrał metodę konfrontacji, bez ustępstw i dyskusji. Cerulariusz był człowiekiem ambitnym, drobiazgowym, uważał, że najwyższa władza nad Kościołem całego świata, nadana przez cesarza biskupowi rzymskiemu, teraz przeniesiona jest do Nowego Rzymu Konstantyna. Michał był określany awanturnikiem, dla którego rozwiązaniem była ucieczka z polityki do klasztoru. Zyskał jednak przychylność cesarza, który narzucił jego osobę duchowieństwu bizantyjskiemu.

Humbert dawał wyraźnie do zrozumienia, aby greccy duchowni byli ogoleni, przyjęli *aryzmę*, *Filioque* i celibat.

16 lipca 1054 roku, pod przewodnictwem kardynała Humberta legaci papieża Leona IX weszli do kościoła Mądrości Bożej o zwykłej porze porannej liturgii i po krótkiej przemowie, złożyli na wysokim ołtarzu bullę imiennie ekskomunikującą patriarchę Konstantynopola Michała i jego zwolenników. Wychodząc ze świątyni, zgodnie z Ewangelią, strzepnęli proch ze swych stóp.

Dokument zaczynał się od pochwały cesarza i dobrego ludu miasta. Po tym następował atak. Michał Cerulariusz oskarżony został o nagminne szerzenie herezji. W bulli stwierdzono, że było absurdem ze strony Kościołów greckich przypuszczać, że tylko one udzielają prawdziwego chrztu i sprawują prawdziwą ofiarę eucharystyczną. Przypomniano, że łacinników ponownie chrzcili arianie i donatyści. Zezwalanie księżom na małżeństwo przypominało wyuzdanie nikolaitów (por. Ap 2, 15). Odrzucanie chleba przaśnego oznaczało odrzucanie prawa Starego Testamentu. Dalsze zarzuty dotyczyły usunięcia *Filioque* z *Credo*, niezezwalania na udzielanie chrztu niemowlętom do tygodnia po urodzeniu, zabraniania miesiączkującym kobietom przystępowania do Komunii i niedopuszczanie do Eucharystii ogolonych łacinników.

Dokument został usunięty z ołtarza przez subdiakonów i oddany na powrót w ręce legatów, którzy rzucili go na ziemię. Przeszedł przez wiele rąk, aż w końcu wszedł w posiadanie Michała Cerulariusza. Patriarcha kazał sporządzić jego grecką wersję i doniósł

o tych wszystkich dramatycznych wydarzeniach cesarzowi. Legaci opuścili już wtedy miasto i ujechali pięćdziesiąt mil, lecz cesarz przywołał ich z powrotem. Odmówili wyjaśnienia swego czynu patriarsze i miejscowemu synodowi. Cesarz nie zastosował wobec nich żadnego przymusu. Ludność miasta manifestowała poparcie dla patriarchy. W liście cesarz zobowiązał patriarchę do ogłoszenia anatemy na autorów bulli i na uroczyste spalenie jej greckiego przekładu. Łaciński oryginał oddano do archiwum. Potępienie bulli przez synod nastąpiło cztery dni później, w niedzielę 24 lipca 1054 roku, w obecności ludności, która masowo poparła Cerulariusza. Patriarcha ostrożnie układał odpowiedź. Nie ekskomunikował w niej papieża. Pobrzmiewał w niej ton wypowiedzi Focjusza, bo mowa w niej o Zachodzie jako „krainie ciemności". Obwiniono w niej konfrontacyjną rolę Argyrosa, bizantyjskiego generała w południowej Italii, który w Benewencie spotkał się z Humbertem.

Każda ze stron sporządziła przerażającą listę błędów i występków strony przeciwnej. Humbert wytknął greckiemu Kościołowi, że wyświęcano na biskupów eunuchów, a nawet kobietę. Michał Cerulariusz próbował zyskać dla swego zdania patriarchę Piotra z Antiochii. Ten jednak ubolewał nad jego listem i opowiedział się za jednością Kościoła. Stwierdził wprost, że różnice obyczajowe są drugorzędne. W odpowiedzi na list z Konstantynopola pisał, że chrześcijanie zachodni „są naszymi braćmi, nawet jeśli z powodu swego prostactwa czy ignorancji często odchodzą od tego, co słuszne, i dokonują własnych wyborów". Dostrzegając u gości z Zachodu szacunek do ikon, ostrzegał Cerulariusza: „Rozważ, jaką raną jest dla Kościoła schizma".

Formalne złożenie przez kardynała Humberta ekskomunikującej bulli nie miało mocy prawnej. Papież zmarł 19 kwietnia, co oznaczało automatyczne wygaśnięcie mandatu Humberta do podejmowania działań, dla których był wysłany do Konstantynopola. Historycy są zdania, że Cerulariusz mógł być – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – poinformowany o śmierci papieża.

W ten oto sposób Humbert czuł się przynaglony, aby możliwie jak najszybciej zadać ostateczny cios. Choć jego skutki nie były do końca pełne i formalne, stanowiły jednak wypowiedzenie zimnej wojny domowej w Kościele i początek głębokiego wzajemnego zamrożenia stosunków.

Gdy kilka dni później Cerulariusz obalał bullę, nie omieszkał wspomnieć o śmierci papieża Leona IX. Nie wykorzystał też faktu, że Humbert nie posiadał już mandatu kanonicznego. Nie był już zainteresowany, osiągnięciem pojednania. Obraził się na grubiańskich barbarzyńców za lekceważącą postawę. W 1054 roku obie strony czuły, że chodzi o zagadnienia zagrażające ich własnym tradycjom. Nie byli w stanie wyjaśnić zawiłych problemów chrystologicznych. Słabością Humberta był przyjęty przez niego pewnik, że posłuszeństwo władzy papieskiej jest kluczem do rozwiązania wszelkich dyskutowanych problemów. Michał Cerulariusz był patriarchą wielkiego Kościoła, w którym biskupa Rzymu nie wymieniano już w dyptychach. Był zdumiony, że patriarcha Antiochii jest przeciwnego zdania.

Spór między Humbertem a Cerulariuszem miał charakter osobisty. Jego znaczenie historyczne polega na tym, że większość ludzi postrzegała go nie tyle w aspiracjach papieży i patriarchów do panowania nad całością Kościoła, ile w odmiennych warunkach

życia politycznego, ekonomicznego i religijnego obu części, a także – zdaniem znawców, np. prof. Oktawiusza Jurewicza – w głębokiej odmienności ducha rzymskiego i greckiego. Sprawa z 1054 roku, w wyniku której Cerulariusz udaremnił nadzieje polityczne cesarza, praktycznie zmuszając pałac do udzielenia mu poparcia w potępieniu Humberta, umocniła pozycję patriarchy w stolicy. W 1057 roku pomógł on Izaakowi Komnenowi w objęciu cesarskiego tronu. Ten jednak wkrótce „odwdzięczył się" mu usunięciem go z patriarszego tronu w wyniku oskarżenia o zdradę. Zmarł wkrótce, bo 21 stycznia 1059 roku bez przyjęcia go w poczet świętych greckiego kalendarza[14].

Odrodzenie w życiu chrześcijan przyjdzie wraz z Cluny, gdzie opracowano model reformy – centralizację. Ów powrót do teologicznego centrum – głoszony, ukazywany i szerzony przez mnichów z Cluny – pozwolił Kościołowi przezwyciężyć wezwanie feudalizmu. Papież Grzegorz VII był przekonany, że reforma powinna dokonać się przez wzmocnienie i uniezależnienie urzędu papieskiego. W tym też znaczeniu należy rozumieć sławny dokument *Dictatus papae*[15] (*Dyktat papieski*), który stanowi rodzaj przywilejów biskupa Rzymu. Najtrudniejszą przeszkodą do pokonania była jednak *inwestytura*. Tu pojawia się Canossa na horyzoncie dziejów chrześcijaństwa[16]. Wydawało się, że gregoriańskie twierdzenie o władzy duchownej, które zyskało miano teorii „dwóch mieczy" i należało do pojęć „teokracji", skazane zostało na niepowodzenie. Tymczasem papież Kalikst II i cesarz Henryk V zawarli 22 września 1122 r. konkordat wormacki – podkreślający konieczność współpracy obydwu władz. Odebrano cesarzowi prawo przekazywania pastorału i pierścienia, zachowując inwestyturę dla spraw świeckich „za pomocą berła". Wezwanie feudalizmu było przezwyciężone. Dwa miecze chrześcijaństwa, duchowny i świecki, pozostały w ręku papieża.

Stulecia XII i XIII jawią się nam jako szczytowe momenty średniowiecznego chrześcijaństwa, jego apogeum, jako „południe", używając określenia Leopolda Génicot. Ko-

[14] Por. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*, Kraków 2009, s. 277.

[15] Dictatus Papae (łac. *dyktat papieża*) – dokument zawierający 27 tez, których autorstwo jest przypisywane papieżowi Grzegorzowi VII (1073-1085); sformułowany w 1075 r. jako odręczna notatka, nieprzeznaczona do publikacji; Tezy zakładały dominację papiestwa w świecie chrześcijańskim i Odegrały ważną rolę w sporze o inwestyturę tworząc podstawy papocezaryzmu. Por. M. Chmaj, W. Sokół, J. Wrona, *Historia*, Bydgoszcz–Warszawa 2003, s. 363.

[16] Kanossa wiąże się ze sporem o inwestyturę między papieżem Grzegorzem VII a cesarzem Henrykiem IV (1056-1105); Cesarz uważał, że to on powinien nadawać godności kościelne na ziemiach Cesarstwa, papież natomiast chciał zatrzymać ten przywilej w swoich rękach; ostatecznie Henryk IV wypowiedział posłuszeństwo papieżowi, ten zaś ekskomunikował go na synodzie w Rzymie (1076), co oznaczało zwolnienie poddanych z nakazu posłuszeństwa cesarzowi; papież ogłosił też ostateczność i nieodwołalność ekskomuniki po upływie roku; cesarz początkowo planował akcję zbrojną przeciwko papieżowi, jednak niemieccy możnowładcy zagrozili wyborem nowego władcy; w obawie przed rebelią cesarz uznał, że musi skłonić papieża do odwołania ekskomuniki i wyruszył na południe; tymczasem papież, w obawie przed najazdem, podróżował po włoskich lennach Cesarstwa, nakłaniając miejscowych możnych do poparcia go przeciw cesarzowi; schronił się na zamku w Kanossie, gdzie 25 stycznia 1077 r. dotarł cesarz i chcąc okazać skruchę, czekał, klęcząc na śniegu boso i w worku pokutnym; po trzech dniach papież spotkał się z nim i uchylił ekskomunikę, co okazało się dla niego zgubne, gdyż po 7 latach cesarz zajął Rzym osadzając tam antypapieża Klemensa III; Kanossa na stałe zmieniła relacje między cesarzami a papieżami funkcjonujące od czasów karolińskich. Por. G. Althoff, *Potęga Rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, Warszawa 2011.

ściół zdołał w pewnym sensie uduchowić instynkt walki i rzemiosło wojenne poprzez zdumiewającą organizację, jaką było rycerstwo. Jego mistyczny wymiar obrazuje pielgrzymowanie, poszukiwanie Eucharystii, dążenie do wspólnoty. Wyprawy krzyżowe do kolebki chrześcijaństwa, owa z powodu swych spornych aspektów, niedoceniana i oczerniana przygoda, która trwała przez dwa wieki, była zarówno przedsięwzięciem militarnym, jak i pielgrzymką, której przyświecał cel oswobodzenia grobu Chrystusa. Była znakiem wędrującego ludu, który podążał do Composteli[17], a wkrótce podąży do Rzymu. Przede wszystkim jednak powinna być rozumiana jako najwspanialszy wysiłek, jaki podjął Kościół w celu stworzenia i utrzymania pokoju. Kościół od dawna bowiem proponował okresy zawieszenia broni. Wyprawy krzyżowe w dziejach chrześcijaństwa stanowią gigantyczny wysiłek mający na celu skanalizowanie i przekierowanie wewnętrznej przemocy, będącej rezultatem ciągłych konfliktów królów i szlachty, ściśnionych na małych terytoriach. Krucjaty zniszczyły jednak – na pewno w sposób niezamierzony – swego rodzaju równowagę, jaka ustaliła się w Europie pomiędzy trzema religiami monoteistycznymi. Agresja chrześcijan w Hiszpanii wybuchła przeciwko wyznawcom islamu i Żydom. Jeśli zaś jakiś człowiek może streszczać i ucieleśniać rozkwit chrześcijaństwa łacińskiego, to jest nim bez wątpienia św. Bernard z Clairvaux[18]. Jawi się on niczym olbrzym na przestrzeni swego stulecia, bierze udział we wszystkich sporach i walczy wszędzie tam, gdzie chrześcijaństwo wydaje mu się zagrożone. Inną osobowością chrześcijaństwa łacińskiego w epoce gotyckich katedr jest papież Innocenty III[19]. To on zauważy dwóch wyjątkowych mężczyzn – św. Franciszka[20] i św. Dominika – ubogich żebraków, których wykorzysta w walce z sektą *katarów21.* Św. Tomasz z Akwinu[22]

---

17 Santiago de Compostela – miasto w północno–zachodniej Hiszpanii uważane za miejsce pochówku jednego z dwunastu apostołów, Jakuba Większego; w Średniowieczu jeden z najważniejszych, obok Rzymu i Ziemi Świętej, ośrodków kultu religijnego i celów pielgrzymek. Por. M. Okoń, *Santiago de Compostela*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 17, S. Wilk (red.), Lublin 2012, szp. 1079–1080.

18 Bernard z Clairvaux (1090–1153), teolog, kaznodzieja i mistyk francuski zakonu cystersów; Doktor Kościoła. Por. K. Kuźmak, J. Misiurek, *Bernard z Clairvaux*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 2, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), Lublin 1995, szp. 301–306.

19 Innocenty III (ok. 1160–1216), papież od 1198 r., rozwinął koncepcję papieża jako następcy Chrystusa i zwierzchnika władzy świeckiej, spod której jurysdykcji wyłączał własność Kościoła; patron krucjat przeciwko Bizancjum i albigensom, twórca prawnych podstaw inkwizycji. Por. J.W. O'Malley, *Historia papieży*, tł. M. Zmuda, Kraków 2011, s. 161–166.

20 Franciszek z Asyżu, właśc. Jan Bernardone (1182–1226), założyciel zgromadzenia braci mniejszych (franciszkanów), jednego z pierwszych zakonów żebraczych, prekursor nowożytnych misji, działań ekologicznych i ekumenicznych. Por. H. Fros, F. Sowa, *Franciszek*, w. Księga imion i świętych, tom 2, Kraków 1997, szp. 358–362.

21 Katarzy [gr. katharoí 'czyści'], katarowie, też albigensi, ogólna nazwa grup heterodoksyjnyh działających w południowej Francji i północnej Italii w XI–XIII w., inspirowanych manicheizmem i poglądami bałkańskich bogomilców; krytykowali zepsucie i bogactwo Kościoła propagując radykalne ubóstwo i ascezę; ich zwolennicy wywodzący się ze wszystkich warstw społecznych wyginęli wskutek brutalnych prześladowań władz świeckich i inkwizycji kościelnej. Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 135.

22 Tomasz z Akwinu, Akwinata (1224/1225–1274), teolog i filozof dominikański, zwany Doktorem Anielskim; jego oparty na myśli Arystotelesa system filozoficzno-teologicznym (tomizm) stał się oficjalną wykładnią katolicyzmu zyskując mu tytuł Doktora Kościoła. Por. T. Pawlikowski: *Suma* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 9, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2008, s. 266–268.

dokona w chrześcijaństwie rewolucji intelektualnej – jego gigantyczne dzieło polega na recepcji pojęć arystotelesowskich w celu rozróżnienia obszarów wiary i rozumu, łaski i natury.

„Teokracja" w chrześcijaństwie zachodnim powróci wraz z papieżem Bonifacym VIII i jego bullą „Unam sanctam" z 1302 r. Oprze się ona na idei chrześcijaństwa, które ma „jedną głowę, a nie dwie głowy, jak jakiś wyrodek, właśnie Chrystusa i Piotra, następcę Chrystusa i następcę Piotra[23]". Również ze świeckiego punktu widzenia papież sprawuje zwierzchnictwo, „gdy władza ziemska błądzi". W 1303 r. pojawi się *gallikanizm* – ruch polityczno-religijny we Francji, zmierzający do uniezależnienia Kościoła francuskiego od władzy papieskiej, ograniczenia uprawnień papieża na rzecz powiększenia władzy króla. A za nim *niewola awiniońska*[24] i *Wielka Schizma Zachodnia*[25]. Kościół instytucjonalny wchodzi w okres uzależnienia od władzy świeckiej i zaufania jedynie do soboru. Poprzez swój *koncyliaryzm* biskupi i władcy zachwiali równowagę władzy kościelnej. Lud Boży przetrwał jednak owe lata i smutku, modlił się, znajdował odpowiedzi, które nie przejdą bez echa. Kościół końca Średniowiecza to była wielka liczba wiernych opuszczonych przez swych pasterzy. Wyzwanie ducha laickiego w XIV i XV wieku podjęte zostało przez lud Boży, który domaga się teraz „oglądania Boga" – kontemplowania eucharystycznej Hostii. Konrad Witz przedstawi Kościół w znakomity, obrazowy sposób jako trzymający w dłoni Hostię i kielich oraz wsparty na krzyżu procesyjnym. Pojawi się „nowoczesna" pobożność – *devotio moderna* – kontemplacja Jezusa, który jest bliski człowiekowi. Jej przeciwwagą są liczne pobożne bractwa, których celem jest pokonanie strachu i zażegnanie samotności. Istnieje bowiem jeszcze inny rodzaj wstrząsu, który dotknie chrześcijan – lęk przed śmiercią.

W XVI wieku chrześcijaństwo zmierzy się z duchem humanizmu, który głosi, że człowiek może korzystać z życia. Humaniści zaprotestowali przeciwko Średniowieczu, odrodzili kulturę Greków i Rzymian. Wraz z humanizmem pojawiła się pokusa pogaństwa. Stąd Erazm z Rotterdamu broni *philosophia Christi*: Chrystus jest jedyną Mądrością tego świata, ale w nawróceniu do pokory, ubóstwa i Krzyża[26]. Stąd proponuje lepszy dostęp do Biblii i jej komentarzy. Humanizm chrześcijański powraca do Biblii i Chrystusa. Wraz z Renesansem szło w parze poczucie nowych perspektyw dla świata chrześcijańskiego. Rozpoczął się nowy sposób pisania historii, który był mniej opatrznościowy, a bardziej skupiony na dystansie i kontekście. Wynalazek druku upowszechnił nie

---

[23] I. Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła,* Poznań 2007, s. 155.

[24] Awiniońska niewola papieży 1309–1377, okres rezydowania papieży w posiadłościach kościelnych w Awinionie i ich uzależnienia od królów Francji. Por. P. Kielar, *Awiniońska niewola papieży*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), Lublin 1995, szp. 1187.

[25] Wielka schizma zachodnia, okres dwuwładzy papieskiej po zakończeniu tzw. „niewoli awiniońskiej Kościoła", gdy część kardynałów wybierała papieży rzymskich, część awiniońskich; odzwierciedlała głębokie podziały polityczne i podporządkowanie papiestwa wpływom władców europejskich; próba jej zakończenia na soborze w Pizie (1409 r.) pogłębiła jeszcze bardziej ten rozłam, gdyż do soboru w Konstancji urzędowało trzech konkurencyjnych papieży i dopiero wybór w jego trakcie (1417 r.) Marcina V załagodził tę sytuację; spowodowała wzmocnienie koncepcji koncyliaryzmu, czyli wyższości władzy soboru nad papieżem. Por. E. Gigilewicz, *Schizma zachodnia*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 17, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, szp. 1237–1238.

[26] Por. Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, tł. J. Domański, Warszawa 2000.

tylko Biblię, ale również druki Reformatorów. Europa odnalazła nietknięte lub prawie nietknięte obszary również dla ewangelizacji. Chrześcijaństwo przekroczyło Atlantyk. Nowy Świat został podzielony przez papieża Aleksandra VI Borgię w zbiorze bulli „Inter caetera", pod warunkiem, że chrześcijańscy władcy Hiszpanii i Portugali poślą tam „mężów mądrych i uczonych, żeby uczyli tubylców wiary katolickiej".

Misjonarze zaproponują nowe metody chrystianizacji, takie jak *misyjny system akomodacji*, w którym jezuici o. Mateo Ricci w Chinach i o. Roberto de Nobili w Indiach dostosują sposób głoszenia Ewangelii do lokalnych kultur (ryt chiński i ryt malabarski) bez próby okazywania wyższości europejskiej cywilizacji. Pojawią się też *redukcje paragwajskie* w Ameryce Południowej – pierwsze w dziejach ludzkości chrześcijańskie państwo egalitarne.

Tymczasem prawdziwe wyzwanie chrześcijaństwu zostanie rzucone przez kilku ludzi, niejako upojonych wizją osiągnięcia tego, czego na przestrzeni wieków nie osiągnęły sobory – zreformowania Kościoła od korzeni. Ale odpowiedź na pytania: „jak to uczynić?" i „na jakich podstawach?" doprowadzi ich do największego rozłamu w całej historii Kościoła łacińskiego, który pociągnie za sobą pochód wojen, ekskomunik, nietolerancji i konfliktów sumienia. Złamanej jedności chrześcijan do dzisiaj nie udaje się przywrócić, mimo starań ruchu ekumenicznego. Reformacja to czas złych posunięć i zmarnowanych okazji; to artykułowanie obopólnych zarzutów za pomocą przerysowanego i podżegającego języka. To wreszcie okres, który zostawi po sobie wiele goryczy i zawiedzionych nadziei. Na rozwój Reformacji wpłynie kilka przyczyn: nowe struktury ekonomiczne, wojny, upadek nauki, różnice w życiu mieszkańców wsi i miast, kryzys polityczny, zróżnicowanie sytuacji materialnej duchowieństwa („korzystanie z papiestwa") i brak zrozumienia dla wykonywania obowiązków duszpasterskich, upadek życia zakonnego, subiektywizm pobożności ludowej (odpusty, relikwie), humanizm, postawa reprezentantów władzy duchowej i świeckiej (papieża i cesarza). Spór o odpusty („agresywny marketing") daje Marcinowi Lutrowi powód do pierwszego otwartego zatargu z Kościołem katolickim. Nie zarzuca Kościołowi wpływu ducha ówczesnych czasów, że źle żyje, ale że źle wierzy. Protestanci, skupią swoją uwagę wokół Biblii, wiary i łaski, predestynacji i memorializmu. Zburzą oni sakramentalną budowlę Kościoła rzymskiego, wprowadzą m.in. powszechne kapłaństwo chrześcijan, zastąpią monopol duchownych na egzegezę Pisma Świętego przez proklamację zrozumienia słowa Bożego przez każdego wiernego oraz wykluczą tradycyjną hierarchię kościelną. Protestanci przyczynią się do potwierdzenia porządku w świecie chrześcijańskim XVI i XVII wieku zgodnie z zasadą: *Cuius regio, eius religio – czyje panowanie, tego wyznanie*[27].

W odpowiedzi reforma katolicka, która więcej czasu potrzebowała na to, żeby się zdefiniować, aniżeli na to, aby dojść do znaczenia, wprawiona została w ruch przez Sobór Trydencki (1545–1563). W rezultacie sobór ten ukształtuje *katolicki Kościół konfe-*

[27] Augsburski pokój religijny, ugoda między katolikami a luteranami w Rzeszy z 1555 r. ; wprowadzał zasadę „czyje panowanie, tego wyznanie" (cuius regio, eius religio) kończącą okres wojen religijnych i legalizując protestantyzm tam, gdzie wyznawały go miejscowe władze; jego efektem było wzmocnienie znaczenia książąt kosztem władzy cesarskiej. por. H. Wojtyska, *Augsburski pokój religijny*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), Lublin 1995, szp. 1064–1065.

syjny, nada mu porządek i kształt w sferze doktrynalnej i dyscyplinarnej. Potwierdzi istnienie siedmiu sakramentów, przeistoczenia, czyśćca, konieczności kapłaństwa i dobrych uczynków; utrzymania celibatu, relikwii, odpustów, czci Matki Bożej i świętych oraz Tradycji i prawa Kościoła do interpretacji Biblii. Zmianom będzie towarzyszyć wewnętrzny ruch naprawy i odnowy Kościoła. Na horyzoncie kościelnym pojawią się seminaria duchowne, rezydencja, biskupie wizytacje w diecezjach, synody, klauzura zakonna, Święte Oficjum (Inkwizycja), *Indeks ksiąg zakazanych*, akcje nawracania innowierców. Zmiany te będą trwać blisko dwa stulecia i obejmą stopniowo biskupów, księży, zakonników, a także władców i ludność poszczególnych krajów katolickich. To właśnie przedstawiciele władzy duchownej i świeckiej oraz nowych zakonów (jezuici, teatyni, barnabici, somaskowie, misjonarze, urszulanki), nuncjusze papiescy i Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (1622) wprowadzą w życie uchwały soborowe i utrwalą je w Kościele. Znaczenie „professio fidei Tridentina" polega na spowodowaniu konfesyjnego podziału. Trydent *mentalnie* wejdzie w życie Kościoła dopiero od XVIII wieku. Sprawi to dopiero upadek dawnego porządku społecznego na skutek Rewolucji Francuskiej i sekularyzacji. Według opinii Jana Pawła II, „oddziaływanie Soboru przekroczyło granice Kościoła i stało się czynnikiem kształtującym cywilizację w Europie, a dzięki wielkiej ekspansji działalności misyjnej – także na całym świecie[28]".

Kolejnym trudnym wezwaniem dla Kościoła był przypadek Galileusza, który powinien być dla nauki lekcją, aby nie uzurpowała sobie wobec Kościoła roli nauczyciela w dziedzinie wiary i Pisma Świętego, dla Kościoła zaś, aby podchodził do problemów naukowych z wielką pokorą i rozwagą. Błąd, jaki popełnili sędziowie Galileusza, został już dawno jednomyślnie uznany: uznali oni system, astronomiczny Kopernika, czyli teorię kosmologii, za 'błędny w wierze'. Dziś jednak istnieje odwrotne niebezpieczeństwo, że za „błędną w nauce" uznana zostanie nauka wiary. Dlatego chrześcijanie powinni kontynuować dialog rozumu i wiary.

Groźnym dla Kościoła zjawiskiem jest absolutyzm władców oświeconych. W chrześcijaństwie od XVI do XVIII wieku pojawia się widmo Kościołów narodowych – jak na przykład anglikańskiego za sprawą *aktu supremacji*[29], a także doktryn głoszących autonomię państwa w sprawach kościelnych – wspomnianego już francuskiego *gallikanizmu*, austriackiego *józefinizmu*, rosyjskiego *samodzierżawia*, kościelnego *febronianizmu*, duchowego *bajanizmu*, *jansenizmu* i *kwietyzmu*.

W tym czasie za sprawą *montanistów* rozwinie się myśl o papieskiej nieomylności, która w 1870 r. na Soborze Watykańskim I przybierze formę dogmatu. Czy *infalibliliści* uczynili to ze względu na rychły upadek Państwa Kościelnego?

---

[28] Por. W. Świątkiewicz, *Rozpoczęcie Soboru Trydenckiego*. Internet: https://adonai.pl/historia/?id=87 [dostęp: 21.09.2018].

[29] Akt supremacji, akt Parlamentu angielskiego z 1534 r. ustanawiający zwierzchnictwo monarchy nad Kościołem i zrywający z papiestwem; symboliczny początek Reformacji za panowania Henryka VIII, który stawał się głową Kościoła; odnowiony w 1559 r. przez Elżbietę I po okresie rekatolicyzacji za panowania jej siostry, Marii I Tudor (1553–1558), stał się podstawą rozwoju anglikanizmu. Por. T.J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, s.41–51.

Paul Hazart zauważy: „Ludzie XVII wieku lubili hierarchię, dyscyplinę i porządek zapewniony przez autorytet i dogmaty, które silną ręką regulowały ich życie. Ich bezpośredni następcy, ludzie XVIII wieku nienawidzili przymusu, autorytetów i dogmatów. Ci pierwsi są chrześcijańscy, drudzy – antychrześcijańscy, ci pierwsi wierzą w prawo boskie, ci drudzy – w prawo naturalne[30]". Raptem oddani chrześcijaństwu Francuzi myślą, jak Voltaire i mówią: „To jest rewolucja[31]".

Rewolucja Francuska (fr. La Révolution française) niemal zupełnie zniesie resztki Kościoła katolickiego z francuskiej ziemi. Warren H. Carroll porówna ten czas do „trąby powietrznej" i „potopu"[32]. Pierwszym aktem tego procesu będą wydarzenia „Wielkiej Trwogi", czyli spalone klasztory, świątynie i plebanie; zamordowani księża oraz dekrety, które zniosą przywileje duchowieństwa, zabiorą dobra kościelne i dokonają rozdziału Kościoła od państwa. „Ustawa cywilna o duchowieństwie" (1790) zobowiąże księży do złożenia przysięgi o przestrzeganiu praw, obowiązujących we Francji. Powstanie legalny Kościół schizmatycki i nielegalny Kościół podziemny. 20 lutego 1791 r. rewolucjoniści w sposób otwarty, buntowniczy i świętokradczy przystąpią do tworzenia własnego kościoła, który miał zastąpić prawdziwy Kościół, nadal wierny papieżowi. Z kolei chrześcijanie w Niemczech – wiek później – będą przeżywali wojnę kulturową – *Kulturkampf*[33].

W XIX i XX wieku w chrześcijaństwo uderzą nowe ideologie: *liberalizm*, *modernizm*, *socjalizm*, *komunizm*. Swoją aktywność wykaże *masoneria*. Wyznawcy Chrystusa będą cierpieć z powodu wprowadzenia ich w życie, ale będą też przeżywali „trzy lata Zielonych Świąt Kościoła[34]" – w czasie obrad „najbardziej rewolucyjnego Soboru wszystkich czasów". Jego novum określają trzy zasadnicze wątki. Pierwszy to *aggiornamento*[35] i powrót do źródeł, czyli ruch w dwóch pozornie sprzecznych kierunkach: ku przyszłości, by dotrzymać kroku zmieniającemu się światu, i ku przeszłości, ku początkom chrześcijaństwa, aby uwolnić się od zakurzonego płaszcza wielowiekowej historii. Drugi to prymat Słowa Bożego. Trzeci to dialog i konfrontacja ze światem.

Współczesne chrześcijaństwo jest stróżem historii chlubnej, ale często poniewieranej i wypaczanej manipulacją starych i nowych ideologii. Chrześcijanie XX i XXI wieku mają do czynienia z dwoma wojnami światowymi, licznymi konfliktami i czystkami etnicznymi, upadkiem muru berlińskiego i żelaznej kurtyny. Ich przedstawiciele – papieże – są moderatorami nowoczesnej nauki społecznej, akcji misyjnej i ekumenicz-

---

30 P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 34.

31 Por. Tamże, s. 56.

32 Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, tom 5, Wrocław 2011, s. 292–322.

33 Z. Zieliński, *Kulturkampf* w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 10, A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Góźdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), Lublin 2004, szp. 205–207.

34 A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenie. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 134.

35 Aggiornamento (z wł. uwspółcześnienie, aktualizacja, dostosowanie do dzisiejszego dnia; dosł. udzisiejszenie, od: giorno; dzień) – we współczesnej teologii katolickiej i publicystyce termin odnoszący się do zadań duszpasterskich Soboru watykańskiego II w zakresie odnowy liturgii, organizacji (prawa kanonicznego), relacji ekumenicznych, relacji z innymi religiami i relacji ze współczesną cywilizacją. Por. Pachciarek P. *Aggiornamento*, w: *ABC chrześcijanina. Mały słownik*, Zalewski S. (red.), Warszawa 2006, s. 17.

nej oraz zajmują się wdrażaniem w życie uchwał Soboru Watykańskiego II. Odbywają liczne pielgrzymki po wszystkich kontynentach, gdzie spotykają się z problemami współczesnego świata. Próbują rozwiązać sprawę lefebrystów i odcinają się od poglądów teologów wyzwolenia. Potrafią też powiedzieć: „Rezygnuję z posługi Biskupa Rzymu, Następcy Piotra[36]". A chrześcijanie w różnych miejscach współczesnego świata pytają: „Czy papież może abdykować?".

Podsumowanie

Chrześcijanie z nadzieją patrzą dziś na odrodzenie ruchów i wspólnot religijnych, integrację europejską, *inkulturację* i rolę mass-mediów w głoszeniu Dobrej Nowiny, ale dostrzegają też zagrożenia związane z *globalizacją* lub *makdonalizacją* społeczeństwa i uprawianiem polityki. Ich prawdziwym sukcesem – powie Papież Franciszek – będzie odnowa w sobie Ducha świętości oraz docieranie do wszystkich ludzi, zwłaszcza na peryferiach wiary i moralności. „Nie możemy bać się bycia chrześcijanami i życia jak chrześcijanie!" – zaapelował Ojciec Święty 7 kwietnia 2013 r., Niedzielę Bożego Miłosierdzia do członków Ruchów i Stowarzyszeń obecnych na modlitwie *Regina Caeli* – „Zachęcam wszystkich do niesienia Dobrej Nowiny, w każdym środowisku, „ze słodyczą i szacunkiem![37]"".

Bibliografia

Althoff G., *Potęga Rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, Warszawa 2011.

Ariusz, w: *Nowy Słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Starowieyski M., Szymusiak J.M., Poznań 2018, s. 99-108.

Augustyn, w: *Nowy Słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Starowieyski M., Szymusiak J.M., Poznań 2018, s. 128–169.

Barber R., *Rycerze i rycerskość*, Warszawa 2003.

Bedouelle G., *Wielka ilustrowana historia Kościoła. Ludzie – tematy- obrazy*, Kraków 2008.

Benedykt XVI, *Odważni świadkowie Chrystusa*. Internet: https://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/29014,odwazni-swiadkowie-chrystusa.html [dostępne 14.10.2018].

Benedykt XVI, *Oświadczenie Benedykta XVI wygłoszone podczas Konsystorza Publicznego 11.02.2013*. Internet: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/rezygnacja_11022013 [dostępne 14.10.2018].

[36] Benedykt XVI, *Oświadczenie Benedykta XVI wygłoszone podczas Konsystorza Publicznego 11.02.2013*. Internet: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/rezygnacja_11022013 [dostępne 14.10.2018].

[37] Benedykt XVI, *Odważni świadkowie Chrystusa*. Internet: https://naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/29014,odwazni-swiadkowie-chrystusa.html [dostępne 14.10.2018].

Biblia Ekumeniczna. To jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi, Warszawa 2017.

Bokwa I. (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła,* Poznań 2007.

Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa. Podział chrześcijaństwa*, tom 4, Wrocław 2011.

Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa. Rewolta przeciw chrześcijaństwu*, tom 5, Wrocław 2011.

Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*, Kraków 2009.

Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989.

Chmaj M., Sokół W., Wrona J., *Historia*, Bydgoszcz-Warszawa 2003.

Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.

Dawson Ch., *Podział chrześcijaństwa na Zachodzie*, Warszawa 1967.

Decot R., *Mała historia reformacji w Niemczech*, Kraków 2007.

Delumeau J., *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, Warszawa 1986.

Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, tł. Domański J., Warszawa 2000.

Fros H., Sowa F., *Franciszek*, w: Księga imion i świętych, tom 2, Kraków 1997, szp. 358–362.

Gaxotte P., *Rewolucja francuska*, Gdańsk 2001.

Gigilewicz E., *Schizma zachodnia*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 17, Gigilewicz E. (red.), Lublin 2012, szp. 1237–1238.

Gordziałkowski J., *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007.

Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.

Hieronim, w: *Nowy Słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Starowieyski M., Szymusiak J.M., Poznań 2018, s. 436–447.

Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka, T. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, Dagron G., Riché P., Vauchez A., (red.), Warszawa 1999.

Historia Kościoła, T. 2: 600-1500, red. M. D. Knowles i D. Obolensky, Warszawa 1988.

Kielar P., *Awiniońska niewola papieży*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 1, Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułkowski Z. (red.), Lublin 1995, szp. 1187.

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.

Kucharczyk G., *Kulturkampf. Walka Berlina z katolicyzmem (1846-1918)*, Warszawa 2009.

Kurth G., *Początki cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 1888.

Kuźmak K., Misiurek J., *Bernard z Clairvaux*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 2, Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułkowski Z. (red.), Lublin 1995, szp. 301-306.

Łydka W., Zuberbier A., *Berengar z Tours*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 2, Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułkowski Z. (red.), Lublin 1995, szp. 280-281.

Majkowski A., *Kościół katolicki w Cesarstwie Rosyjskim. Syberia, Daleki Wschód, Azja Środkowa*, Warszawa 2001.

Mayer H. E., *Historia wypraw krzyżowych*, Kraków 2008.

Mezzadri L., *Rewolucja francuska a Kościół*, Kraków 2007.
Mrowiec K., *Armenia*, w: *Encyklopedia Katolicka,* t. 1, Gryglewicz F., Łukaszczyk R., Sułowski Z. (red.), Lublin 1995, szp. 928-935.
O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tł. Ożóg J., Żak B., Kraków 2002, s. 94.
O'Malley J.W., *Historia papieży*, tł. Zmuda M., Kraków 2011.
Oberman H. A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004.
M. Okoń, *Santiago de Compostela*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 17, S. Wilk (red.), Lublin 2012, szp. 1079–1080.
Orzeszyna J., *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003.
Pachciarek P. *Aggiornamento*, w: ABC chrześcijanina. Mały słownik, Zalewski S. (red.), Warszawa 2006.
Pawlikowski T.: *Suma* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 9, Maryniarczyk A. (red.), Lublin 2008, s. 266–268.
Piechowski J., *Jan Kalwin. Prorok czy dyktator?*, Katowice 1988.
Pius XII. Papież w epoce totalitaryzmów. Historiografia i polityka, Kraków 2010.
Riaza Morales J. M., *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, Kraków 2003.
Santorski A. (red.), *Ambroży*, w: *Nowy Słownik wczesno chrześcijańskiego piśmiennictwa*, Starowieyski M., Szymusiak J.M., Poznań 2018, s. 49–59.
Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002.
Skowronek A., *Teologiczne zbliżenie. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993.
Sobór Watykański II Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1968.
Socjalizm i komunizm potępione przez papieży, red. A. Maniecka, Sandomierz 2009.
Suchecki Z., *Kościół a masoneria*, Kraków 2001.
Śrutwa J., *Edykt Mediolański*, w: *Encyklopedia Katolicka,* t. 4, Łukaszyk R. (red.), Lublin 1995, szp. 666.
Świątkiewicz W., *Rozpoczęcie Soboru Trydenckiego.* Internet: https://adonai.pl/historia/?id=87 [dostęp: 21.09.2018].
Tazbir J., *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1996.
Wojtyska H., *Augsburski pokój religijny*, w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 1, Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułkowski Z. (red.), Lublin 1995, szp. 1064–1065.
Zieliński T.J., *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016.
Zieliński Z., *Katolicyzm w III Rzeszy przed sądem historii*, Katowice 1992.
Zieliński Z., *Kulturkampf* w: *Encyklopedia Katolicka,* tom 10, Szostek A., Ziemann E., Sawa R., Góźdź K., Herbut J., Olczak S., Popowski R. (red.), Lublin 2004, szp. 205–207.
Zieliński Z., *Papiestwo i Papieże dwóch ostatnich wieków*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1999[3].
Żurek A., *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów 2007.
Żywczyński M., *Franciszek – największy święty, jakiego zna historia*, Niepokalanów 2000.
Żywczyński M., *Papiestwo i papieże w Średniowieczu*, Kraków 1995.

MISJA EWANGELIZACYJNA W SŁUŻBIE POKOJU

JAN GÓRSKI

Sama ewangelia, jako Słowo Boże, jest przesłaniem pokoju. Misja ewangelizacyjna Kościoła jest złożona z różnych komponentów tworzących cały zespół składających się na atmosferę „radości wiary"[1]. W kontekście zarysowanego tematu zostaje uściślony do wymiaru religijnego[2].

W Starym Testamencie pokój przewija się z tematem wojen, walk i licznych intryg. Zupełnie inną wizję świata ukazuje Nowy Testament. Przyjście Mesjasza jest głoszeniem pokoju. Aniołowie w Betlejem głoszą: „*Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi ludziom w których sobie upodobał*" (Łk 2:14). Chociaż problemy pozostały, to jednak misja Kościoła jest nowym spojrzeniem na bolesne wydarzenia w świecie w kontekście przesłania zbawienia.

Aktualny kontekst

Starania społeczeństw o pokój spowodowały zawłaszczenie pojęć i całej filozofii z tym związanej do wysiłków ludzkich, często bez Boga. Właśnie określenie „misjonarz" jest obecnie często rozumiane w sensie misji pokojowych, militarnych, politycznych. Te dwa pojęcia: misja i troska o pokój zostały zubożone o wymiar religijny i sprowadzone do wymiaru świeckiego. Trzeba przywrócić na nowo religijne znaczenie słów: misja i pokój. Wymaga to pogłębienia uzasadnienia misji ewangelizacyjnej i nowego zaangażowania chrześcijan. Praca na rzecz rozwoju nie może być rozumiana jako dodatek do misji Kościoła, w sensie tradycyjnej definicji[3]. Jest pełnoprawnym zadaniem, a nie jedynym sposobem obecności chrześcijan w świecie. Już na początku działalności Kościoła ten wymiar jest charakterystyczny, stwierdzony przez Tertuliana: „Patrzcie jak oni się miłują"[4]. Działalność misyjna jest ściśle związana z Kościołem, jego naturą[5].

---

1 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium* (2013).
2 Termin „misja" czy „misje" został zawłaszczony przez słownictwo świeckie.
3 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, pkt. 6.
4 Tertulian, *Apologetyk*, 39, 7; por. Dz 2, 42-47; 4, 22-27.
5 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, pkt. 2.

Jezus posyła z misją pokoju

Zapowiadany Mesjasz jest ukazany jako Pan powszechnego porządku, harmonii świata. Narodzenie Jezusa było głoszeniem światu pokoju[6]. Jest to nowy czas dla świata. Pan Jezus dokonując pierwszego posłania wyraźnie łączy go z zadaniem niesienia pokoju. „*A gdy przyjdziecie do jakiegoś miasta albo wsi, wywiedzcie się kto tam jest godny, i u niego zatrzymujcie się, dopóki nie wyjdziecie. Wchodząc do domu przywitajcie go pozdrowieniem. Jeżeli dom na to zasługuje niech zstąpi na niego pokój wasz*" (Mt 10:11-12). Mowa jest o atmosferze sprzyjającej głoszeniu ewangelii. Takie osoby i miejsca spotykali ewangelizatorzy, począwszy ad czasów apostolskich po czasy współczesne. Misje Kościoła to niesienie pokoju. Liturgia Kościoła, a szczególnie Eucharystia zawiera przesłanie pokoju. Msza św. zawiera wezwanie Jezusa do pokoju i przekazanie sobie nawzajem.

Przekazywanie orędzia Ewangelii

W historii Kościoła niehlubne karty zapisały wojny religijne i przekazywanie ewangelii siłą. Zawsze były i są tendencje, aby narzucić prawdy przemocą. Wystarczy wspomnieć tutaj wyprawy krzyżowe, rzeź Katarów, wojny między chrześcijanami, przemoc na misjach[7]. Ta wizja ewangelizacji świata należy już do przeszłości. Jednak nadal trwająca dominacja krajów bogatych nad obszarami biednymi przypomina te czasy. Niepokój będą budzić wypowiedzi, twórczość artystyczna, nieprzemyślane teorie, budzące ducha konfrontacji religijnej. Niesprawiedliwość społeczna prowadzi do niepokojów i wojen. Zwracał na to uwagę arcybiskup San Salwadoru Oscar Romero (1917-1980) zamordowany przy ołtarzu, za obronę ubogich[8].

Radość ewangelii

Papież Franciszek nadaje Kościołowi i wszystkim ludziom dobrej woli nową propozycję odczytania zadania ewangelizacji. W tradycyjnym (dotychczasowym) ujęciu troska o pokój nie należała do bezpośrednich zadań misyjnych[9]. Owszem, troska o pokój była wymieniana wśród celów w kategorii pozostałych. Papież w licznych dokumentach stara się ukazać nowy, pełniejszy zakres zadań: „My, wszyscy chrześcijanie, niepozorni i mali, lecz mocni w miłości Bożej – jak św. Franciszek z Asyżu – jesteśmy powołani do zatroszczenia się o kruchość ludu i świata, w którym żyjemy[10]".

---

6 Por. X. L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985, s. 702-705.

7 Por. A. Hochschild, *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, Warszawa 2012.

8 or. D. Pabiś, *Oscar Romero czyli teologia wyzwolenia w praktyce duszpasterskiej*, Kraków 2018.

9 Por. Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, pkt. 6

10 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, dz.cyt., s. 216.

Metodyka misyjna jest troską o całą infrastrukturę, stanowiącą kontekst ewangelizacji. Od początku zorganizowanej misji centrum misyjne, oprócz Kościoła stonowiły szkoła i szpital. Już Sobór Watykański II ukazuje, na podstawie doświadczeń, nowe możliwości misjonarskie: „niech biorą udział w wysiłkach tych narodów, które przez walkę z głodem, analfabetyzmem i chorobami dążą do stworzenia lepszych warunków życia i do umacnianiu pokoju w świecie[11]". Liczni misjonarze pracując na rzecz rozwoju ponieśli ofiarę życia. Sami przyczynili się do upadku systemu kolonialnego. Akcentowali przy tym potrzebę rozwoju integralnego, chociaż jeszcze nie tak określanego[12]. Warto tu przytoczyć słowa misjologa protestanckiego H.W. Gensichena: „Rozwój jest nowym określeniem pokoju"[13]. Franciszkańscy misjonarze O. Michał Tomaszek i O. Zbigniew Strzałkowski ponieśli w Pariacoto (Peru) w 1991 r. śmierć męczeńską za pracę na rzecz ludności rodzimej, a przez to, jak głosił werdykt „świetlistego szlaku", za osłabianie ducha rewolucyjnego walki"[14].

Pokój – pokój?

Problematyka pokoju, chociaż mocno zakorzeniona w teologii Kościołów chrześcijańskich i religii, została zdominowana przez organizacje o charakterze politycznym czy społecznym. W minionym czasie dominowało hasło „walki o pokój". Chociaż ewangelia i liturgia stale głoszą pokój, to potrzeba nowego dynamicznego zaangażowania na rzecz pokoju. Papież Franciszek mocno akcentuje pokój, jako owoc ewangelizacji „W końcu, jeśli pokój nie rodzi się jako owoc integralnego rozwoju wszystkich ludzi nie będzie miał przyszłości i będzie zarzewiem nowych konfliktów i różnych form przemocy"[15].

Także inne wyznania i denominacje chrześcijańskie mocno akcentują problematykę pokoju. To temat teologii całego chrześcijaństwa. Ten wymiar ekumeniczny budzi nadzieję. Zagadnienie troski o pokój obecne jest również w teologii religii niechrześcijańskich.

Troska o pokój musi stać się nowym obszarem głoszenia ewangelii w świecie przez wszystkich chrześcijan i ludzi dobrej woli. Stanowi ważny sposób ewangelizacji misyjnej. Droga prowadzi przez dialog międzyreligijny. Spotkania religii na modlitwie w Asyżu dały początek poszukiwaniom drogi, która jest zrozumiała dla wielu. To wspólna płaszczyzna, zarówno dla wierzących, jak niewierzących[16]. Bardzo interesujące będzie przywołanie etymologii słowa pokój, która zarówno w języku greckim, jak i łacińskim, jest naprowadzeniem na ducha ewangelizacji misyjnej. „Greckie słowo oznaczające >pokój< eirene, pochodzi ze świata muzyki. Oznacza współbrzmienie wszystkich dźwię-

[11] Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, pkt. 12.
[12] Por. H.W. Gensichen, Frieden, w: Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, s. 113.
[13] „Entwicklung der neue Name fur Frieden": H.W. Gensichen, art.cyt., s. 114.
[14] Por. D. Pabiś, dz. cyt.
[15] Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, dz.cyt., pkt. 209.
[16] Por. A. Grün, T. Halik, *Bóg zagubiony*, Kraków 2018, s. 262.

ków..."[17]. Dzięki temu tworzy się harmonia między ludźmi. Z kolei wjęzyku łacińskim słowo „pax" pochodzi od słowa negocjować, omawiać[18]. Dzięki wysłuchaniu słabszych i uwzględnieniu wielu ludzi różnych kultur i religii ewangelia wyda owoce. Misja Kościoła jest spotkaniem z człowiekiem. Stąd nowe rozłożenie akcentów w rozumieniu aktywności ewangelizacyjnej misji Kościoła. Franciszek określa to jako nowe sytuacje, świadectwo, peryferie.

Troska o pokój, budowanie pokoju jest w służbie ewangelizacji misyjnej. Może dziś bardziej niż w poprzednio formułowanym paradygmacie[19]. Jest sposobem uobecniania ewangelii we współczesnym świecie. Dotychczasowy model, wypracowany zwłaszcza po wielkich odkryciach XV w. i dominacji Europy zmierza ku końcowi[20]. Bardziej staje się widoczna odpowiedzialność innych kontynentów i nowa wrażliwość na polu sprawiedliwości i dialogu. Troska o pokój jest nowym, szerokim polem misji ewangelizacyjnej.

17 Ibidem.
18 Ibidem.
19 Por. W. Kasper, *Seid frohlich in der Hoffnung*, Freiburg im Br. 2018, s. 156-157.
20 Ibidem, s. 160.

UWAŻNOŚĆ – TRADYCJA I MODERNIZM

PIOTR MARCINÓW

„A jaka jest siła uważności? Tutaj szlachetny uczeń jest uważny, posiada najwyższą uważność i czujność, pamięta i przypomina sobie, co zostało zrobione i powiedziane dawno temu. Nazywa się to mocą uważności". AN 5.14

Uważność, znana również jako mindfulness, to ważne pojęcie powiązane z medytacją, psychologią i psychoterapią. Aby lepiej zrozumieć tę praktykę, warto poznać jej kontekst i historię. Bhante Sujato w swojej książce „A History of Mindfulness"[1] opisuje źródła praktyki uważności oraz jej znaczenie w naukach Buddy. Od lat 70-tych XX wieku praktyka uważności zyskuje na popularności. Psycholodzy opracowali różne terapie pomagające w stanie stresu, depresji i uzależnień, które skutecznie wykorzystuje się w placówkach oświatowych, edukacyjnych czy więzieniach. Medytacja przyciąga nie tylko zwolenników ruchu hippisowskiego, ale także liderów biznesu i sportu. Chociaż praktyka uważności jest popularna, to jej starożytne źródła i wpływ kolonializmu na jej kształt już mniej.

Pamięć

Sati, palijskie słowo (sanskryt – smriti), które tłumaczymy jako mindfulness lub uważność, oznacza dosłownie **pamięć**. Kultura bramińska[2] ukształtowała się w czasach kiedy pismo nie było powszechne w użyciu, zdolność dokładnego zapamiętywania i przypominania sobie miały ogromne znaczenie. Przez tysiąclecia bramini przekazywali wiernie świętą wiedzę zawartą w Wedach dzięki rozwiniętej mnemotechnice. Do codziennych praktyk bramińskich zaliczała się recytacja tekstów wedyjskich sprzyjająca rozwojowi cech charakteru i stanów umysłu.

Niezapominanie

„Czym jest uważność (sati)? To jest niezapominanie przez umysł doświadczanego przedmiotu. Jej funkcją jest brak rozproszenia". Asanga Abhidharmasamuccaya

Uważność, czyli sati, jest zasadniczą cechą umysłu, która pozwala na utrzymywanie w pamięci wcześniej doświadczonych przedmiotów. Sati wymaga też utrzymania sku-

[1] Hikkhu Sujato „*A History of Midnfulness*", Santipada, 2012.

[2] Bramini to powiernicy wiedzy zawartej w Wedach, warstwa kapłańska w starożytnych Indiach.

pionego umysłu, nieprzerwanej świadomości, dlatego często w literaturze jest tłumaczona jako koncentracja.

We wczesnych tekstach buddyjskich, uważność jeszcze nie oznacza „nieoceniającej obserwacji", „niekonceptualnej świadomości" czy „czystej uwagi", te terminy wydają się być semantycznie bliższe pojęciu świadomości sytuacyjnej (sampajañña).

„Działają ze świadomością sytuacyjną podczas wychodzenia i wracania;
patrząc do przodu jak i na bok; podczas zginania i prostowania kończyn;
podczas noszenia zewnętrznej szaty, miski i szat;
podczas jedzenia, picia, żucia i smakowania;
podczas oddawania moczu i wypróżniania;
podczas chodzenia, stania, siedzenia, spania, budzenia się, mówienia i milczenia". AN 4.198

Rozwój świadomości sytuacyjnej i uważności to komplementarne treningi, które się wspierają i uzupełniają. Uważność jest głównie rozwijana poprzez formalną medytację, natomiast świadomość sytuacyjną można trenować, jak widać w powyższym cytacie, podczas praktycznie wszystkich czynności.

Praktyka uważności

Uważność (sati) jest jednym z najważniejszych aspektów praktyki medytacyjnej w buddyzmie i pojawia się w różnych kontekstach, w tym w czterech ustanowieniach uważności (Satipatthana[3]). Satipatthana sutta jest popularnym tekstem wśród grup medytacyjnych, które inspirują się naukami Buddy. Istnieje wiele wersji tej sutry oraz innych tekstów poświęconych praktyce uważności. Uważna lektura tych tekstów pozwala na postawienie tezy, że jednym z głównych celów rozwoju uważności jest osiągnięcie głębokiego stanu medytacji–samadhi.

Samadhi

Samadhi[4] jest terminem, który może być tłumaczony na wiele sposobów, od szerokiego pojęcia medytacji poprzez spokój, jedność, opanowanie, zjednoczenie czy często jako koncentrację. Warto tutaj pamiętać, że słowo sati również bywa tłumaczone jako „koncentracja". W takim przypadku różnica między tymi terminami będzie odnosić się do stopnia koncentracji, gdzie samadhi jest stanem głębokiej koncentracji. Dążenie do samadhi jest ważne dla praktyki medytacji, ponieważ daje głęboki relaks i wyciszenie umysłu. Tak wyciszony umysł jest doskonałym instrumentem do poznania natury rze-

[3] Attipantana Sutta – mowa o ustanowieniach uważności (Majjhima Nikāya 10), jest jednym z podstawowych tekstów opisujących praktykę uważności w buddyzmie therawada.

[4] Samadhi jest technicznym pojęciem związanym z teorią medytacji zarówno w jodze klasycznej, jak i buddyzmie. W jodze jest ostatnim etapem praktyk ascetyczno–medytacyjnych. Samadhi daje poznanie wyzwalające i pozwala na wyzwolenie z cierpienia.

czywistości. Spokój umysłu jest warunkiem nie tylko dobrostanu psychologicznego ale też sprawnych zdolności poznawczych.

Ustanowienie uważności

Satipaṭṭhāna jest terminem złożonym z dwóch części, omawianego wyżej sati oraz upaṭṭhāna, które oznacza ustanowienie lub wzbudzenie. Satipaṭṭhāna to przytomna świadomość skupiona na obiekcie medytacji.

Najczęściej wspomina się o czterech rodzajach uważności: uważność ciała (kaya), uczuć (vedanā), umysłu (citta) oraz zasad (dhammas). Są one praktyką kontemplacji, polegającą na ciągłym obserwowaniu, pamiętaniu obiektu medytacji. Taki trening prowadzi do wyciszenia i skupienia umysłu (samadhi), co stanowi cel tej medytacji.

Uważność oddechu

Jedną z najważniejszych praktyk uważności jest uważność oddechu (anapanasati). W tej medytacji nieustannie pamiętamy, jesteśmy świadomi swojego oddechu. Gdy oddech ulegnie wyrównaniu i uspokojeniu, z kontemplacji ciała (kaya) przechodzimy do kontemplacji odczuć (vedanā) błogości i zachwytu związanych z oddechem. W trakcie takiej medytacji umysł (citta) się oczyszcza, dzięki temu staje się doskonałym narzędziem do poznania działania wzorców rzeczywistości (dhammas). Wgląd w te zasady i wzorce jest wyzwalający od iluzji i cierpienia.

Budda i kapłani

Pewnych podobieństw do protestantyzmu można się doszukiwać u samego Buddy, który był częścią znacznie szerszego ruchu ascetycznego[5], kontestującego uprzywilejowaną pozycję kapłanów (bramini) w starożytnym społeczeństwie indyjskim.

Bramini mieli być depozytariuszami świętej wiedzy zawartej w Wedach i tylko oni mogli przeprowadzać rytuały przynoszące pomyślność społeczną i równowagę kosmiczną (ṛta).

Budda nauczał, że każdy, niezależnie od pochodzenia czy płci, sam może doznać duchowego przebudzenia (nirwana), poprzez studiowanie duchowej nauki (dharma), oraz praktykowanie medytacji.

[5] Śramanowie (śramaṇa) – nurt ascetyczny w starożytnych Indiach nieprzyjmujący autorytetu Wed. Do głównych przedstawicieli śramanów zaliczamy buddystów i dżinistów. Wywarli oni ogromny wpływ na rozwój jogi, jak i ajurwedy.

Podobnie przed reformacją, to kler był pośrednikiem pomiędzy ludem a Bogiem oraz miał monopol na interpretację Biblii. Reformacja dała ludziom możliwość studiowania świętego tekstu oraz samodzielnej jego interpretacji.

Buddyzm protestancki

Współcześnie bierzemy za pewnik, że przez całą historię buddyzmu medytacja była główną praktyką dobrych buddystów. Prawda jest jednak taka, że nie tylko większość buddystów nie medytuje, ale nawet większość członków wspólnoty mnichów buddyjskich (sangha) nie praktykowała i nie praktykuje medytacji[6]. Przez większość historii buddyzmu medytacja była domeną wąskiej grupy mnichów specjalizujących się w jej praktykowaniu. Dopiero w XX wieku uznano za odpowiednie nauczanie medytacji świeckich.

Popularność praktyki mindfulness swój sukces zawdzięcza nie tylko starożytnym naukom, ale również przemianom kulturowym, których początek miał miejsce około 150 lat temu. Wtedy nastąpił kontakt tradycyjnie buddyjskich krajów z modernizmem. Niemałe znaczenie w tych przemianach miała chrześcijańska działalność misyjna wśród buddystów i reakcja na nią[7].

Efektem tych zmian było pojawienie się buddyzmu protestanckiego. Oxfordzki słownik buddyjski[8] definiuje go następująco:

„Buddyzm protestancki jest formą buddyjskiego odrodzenia, która zaprzecza, że tylko poprzez Sanghę można szukać lub znaleźć zbawienie. W konsekwencji religia jest zinternalizowana. Laik ma przeniknąć swoją religią swoje życie i dążyć do tego, aby buddyzm przeniknął całe jego społeczeństwo. Dzięki drukowaniu laicy po raz pierwszy mieli dostęp do tekstów buddyjskich i mogli uczyć się medytacji. W związku z tym uznano, że mogą i powinni dążyć do osiągnięcia nirwany. W konsekwencji świeccy buddyści stali się krytyczni zarówno wobec tradycyjnych norm, jak i roli monastycznej".

Główną nicią przewodnią tego ruchu jest włączenie laikatu w najważniejsze aspekty funkcjonowania buddyzmu. Rola świeckich zaczyna się poszerzać, nie ogranicza się do praktykowania moralności, w tym szczególnie hojności. Poza wspomnianą wyżej medytacją świeccy podejmują się studiowania świętych teksów i nauczania nauk Buddy. Te idee nie są całkowicie nowe na gruncie buddyzmu, ale w okresie poprzedzającym kolonializm, jak również często obecnie, w tradycyjnym buddyzmie centralną rolę pełnili mnisi (sangha).

---

6 https://tricycle.org/article/biggest-misconception-about-buddhism/

7 Z detalami opisuje te przemiany m.in. Richard Gombrich i Gananath Obeyesekere w „Buddhism Transformed" (Princeton University Press 1990).

8 Oxford's A Dictionary of Buddhism, 2003 r. s. 223.

Medytacja dla nowoczesnego człowieka

Za kolebkę buddyzmu protestanckiego uznaje się Sri Lankę, ale początek ruchu powszechnego praktykowania medytacji przez świeckich nastąpił w Mjanma (dawniej Birma). Po zajęciu Mjanmy w 1885 r. przez wojska brytyjskie nastąpił kres patronatu monarchii nad instytucjami buddyjskimi. Od hojności władcy zależał dobrobyt i przetrwanie sanghi. Kiedy mjanmańska monarchia upadła, lokalna społeczność włączyła się w pomoc mnichom. Na samej pomocy jednak się nie skończyło. Wśród wielu świeckich te wstrząsające dla nich wydarzenia spowodowały zainteresowanie buddyjskimi naukami, powstały grupy poświęcone studiowaniu tekstów i buddyjskiej kultury.

Ten oddolny ruch odnowy kultury buddyjskiej spowodował pojawienie się grupy utalentowanych mnichów, nauczycieli buddyjskich. Jednym z nich był Ledi Sayadaw (1846–1923), który poprzez zniesienie nacisku na konieczność głębokich stanów koncentracji w medytacji (samadhi) dał początek niezwykle popularniej formie medytacji, jaką jest Vipassana. Współcześnie bardzo często praktykę Vipassany utożsamia się z praktyką uważności.

Inna ważną postacią jest Mingun Sayadaw (1868–1955) odpowiedzialny za późniejszy rozwój i nowatorskie rozumienie praktyki uważności, jako „czystej uwagi". W naukach tego mnicha doszukuje się jednych z najważniejszych źródeł fenomenu mindfulness. W ten sposób praktyka medytacji stała się nie tylko kolejnym sposobem na zachowanie tożsamości buddyjskiej, ale i międzynarodowym fenomenem. Choć te techniki medytacji mają starożytne korzenie są produktem dwudziestego wieku[9].

To nie przypadek, że te formy praktyki medytacji zyskały największą popularność na Zachodzie. Stało się to możliwe, gdyż taka forma odrodzenia buddyjskiego, dzięki wpływom protestantyzmu i modernizmu, jest dla nas znajoma i łatwo akceptowalna.

[9] Podobne procesy możemy prześledzić w przypadku najpopularniejszych form jogi (joga posturalna) nauczanych na Zachodzie, w których przypadku wpływ gimnastyki zachodniej jest bardzo widoczny. Por. Mark Singleton „*Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*", Oxford University Press, USA, 2010.

W KIERUNKU SOBORU JEROZOLIMSKIEGO II

ADAM DYLUS

Dla próby zrozumienia celu działania międzynarodowej, ekumenicznej inicjatywy „W kierunku Soboru Jerozolimskiego II" (ang. Toward Jerusalem Council II, TJCII) należałoby najpierw nakreślić niezwykle obszerną perspektywę historyczną, teologiczną i socjologiczną rozwoju szeroko pojętego Kościoła – Ciała Chrystusa obejmującego wierzących w Mesjasza ze wszystkich narodów, ludów i języków. Oczywiście, ze względu na konieczność przekazania najważniejszego zarysu działania TJCII – takie ujęcie byłoby bardzo trudne, czy wręcz niemożliwe.

Dlatego też, niniejsze opracowanie z konieczności wprowadza wiele skrótów myślowych i uogólnień, co – jak należy mieć nadzieję – nie tylko nie wypaczy przyjętych ustaleń historiograficznych, ale też okaże się pomocne przy właściwym ukazaniu przesłania przyświecającego działaniom podejmowanym w ramach inicjatywy „W kierunku Soboru Jerozolimskiego II".

Perspektywa historyczna

Żaden poważny biblista czy teolog nie podważa szczególnej roli i wybrania Izraela jako Ludu Bożego. Dowodów na poparcie tej tezy dostarcza cały Stary Testament. W niezliczonych miejscach czytamy o tym, że *działem Pana jest Jego lud, Jakub należy do Jego dziedzictwa* (Pwt 32:9), że jest on źrenicą Jego oka (por. Za 2:12)[1] i jest przez Niego w szczególny sposób prowadzony. Co ciekawe, nawet liczne odstępstwa i grzechy tego ludu nie powodują zerwania przez Boga przymierza zawartego na Synaju. I chociaż to Izrael znajduje się niejako w centrum Bożego działania, na kartach Starego Przymierza niejednokrotnie pojawiają się zapowiedzi poszerzenia planu zbawczego na inne narody. Izajasz prorokuje:

A Pan Zastępów na tej górze wyprawi wszystkim ludom wystawną ucztę, ucztę z wystałych win – z najlepszych potraw i win klarownych, niezmąconych. Zniszczy On także na tej górze zasłonę rozpostartą ponad wszystkimi ludami, przykrycie rozciągnięte nad każdym narodem (Iz 25:6-7).

Zachariasz pod natchnieniem Ducha głosi: *Wiwatuj! Raduj się, córko Syjonu! Bo oto przychodzę i zamieszkam u ciebie – oświadcza Pan. W tym dniu przyłączą się do Pana*

[1] Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z Biblii Ekumenicznej to jest Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Przekład Ekumeniczny z języków oryginalnych, wyd. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa, 2018.

liczne narody i będą mi za lud, a Ja zamieszkam u ciebie (Za 2:14-15). Tobiasz głosi, że: *A wszystkie narody całej ziemi nawrócą się i będą szczerze okazywać bojaźń przed Bogiem* (Tb 14:6). Co więcej, w Starym Przymierzu pojawiają się postaci, które przychodzą do Boga Izraela i stają się Jego wyznawcami np. część Egipcjan przyłącza się do Izraela wychodzącego z niewoli, Rachab z Jerycha uznaje potęgę Boga Izraela, Rut Moabitka przyłącza się do swojej teściowej Noemi i staje się wyznawczynią Pana, wielki wódz syryjski Naaman nawraca się po swoim uzdrowieniu z trądu itp.

Jednak generalnym przesłaniem Bożym dla Izraela jest „izolowanie się" od innych narodów, w celu zachowania czystości wiary w Jedynego Boga. W tę złożoną rzeczywistość wchodzi Syn Boży – Jezus Chrystus (Jeszua HaMaszijah). Pod natchnieniem Ducha wielu Żydów rozpoznaje w Nim obiecanego Izraelowi Mesjasza. Jego przyjście jest spełnieniem obietnic Pana, Boga Izraela, który *nawiedził swój lud i przygotował mu okup. Wzbudził Róg Wybawienia z rodu swego sługi Dawida, tak jak zapowiedział przed wiekami przez usta swych świętych proroków, wybawienie od wrogów i z ręki wszystkich, którzy ich nienawidzą, by okazać miłosierdzie ojcom i wspomnieć swoje święte przymierze – przysięgę złożoną ojcu Abrahamowi* (por. Łk 1:68-73), który *ujął się za swoim sługą Izraelem, okazał miłosierdzie, jak obiecał ojcom – Abrahamowi i jego potomstwu – na wieki* (Łk 1:54-55).

Jezus Chrystus może być łatwo rozpoznawalny w kontekście hebrajskim (wystarczy, że Jan Chrzciciel powie *Oto Baranek Boży, który bierze na siebie grzech świata*[2] a każdy Żyd, mając w pamięci wydarzenia paschalne i corocznie powtarzaną celebrację, której istotą jest wspomnienie krwi baranka, która ocaliła domy posłusznych poleceniu Bożemu, z łatwością może w tym wydarzeniu odczytać znaczenie misji Chrystusa).

Jezus w swoim przesłaniu przypomina jednak o szerszym planie zbawienia. Owszem, w wielu wypowiedziach Mesjasz Izraela jasno podkreśla, że *jest posłany tylko do owiec, które zaginęły z domu Izraela* (por. Mt 15:24), ale jednocześnie wyraźnie komunikuje, że *ma też inne owce, nie należące do tej zagrody, które musi sprowadzić. Będą one słuchać Jego głosu i powstanie jedno stado i jeden pasterz* (por. J 10:16).

Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Pana, Piotr głosi przesłanie ewangelii wyłącznie Żydom zgromadzonym na jednym z tzw. świąt pielgrzymich jakim było Szawuot (Pięćdziesiątnica). Jednak już Filip wychodzi z przesłaniem ewangelii do Samarii (uważanej przez ortodoksyjnych Żydów za miejsce „wypaczonego" kultu Bożego), głosi Słowo Boże dworzaninowi królowej etiopskiej Kandaki, a Piotr jest posłany do setnika Korneliusza, który przyjmuje wiarę wraz z całym swoim domem (a Duch święty zstępuje na nich „tak samo" jak na wierzących pochodzenia żydowskiego).

W kręgu wyznawców Jezusa pochodzenia żydowskiego, wychowanych w wierze ojców, zakorzenionych tak mocno w mentalności hebrajskiej, powstaje więc pytanie: co „zrobić" z wiernymi pochodzącymi „z pogan" czyli nie znającymi zapowiedzi prorockich, nieuczestniczącymi w tym szczególnym dziedzictwie Izraela, nie będącymi uczestnikami przymierza. W tym właśnie celu doszło do zwołania tzw. Soboru Jerozolimskiego I. W trakcie spotkania apostołowie i starsi podjęli bardzo ważne postanowie-

[2] J 1:29.

nie, by nie zmuszać nawracających się pogan do przyjęcia obrzezania i praktykowania kultu zgodnie z obyczajami Izraela, lecz napisać im, *by wstrzymywali się od rzeczy splamionych przez ofiarowanie ich bóstwom, od nierządu, od tego, co uduszone, oraz od krwi* (por. Dz 15). Co jednak ciekawe (a niestety często pomijane), tzw. Sobór Jerozolimski I nie podjął żadnych postanowień odnośnie chrześcijan pochodzenia żydowskiego. I tu pewne zaskoczenie – zarówno bowiem na podstawie relacji biblijnych (szczególnie odnotowanych w Dziejach Apostolskich), ale również źródeł historycznych – można bez problemu zauważyć, że „pierwsi chrześcijanie byli Żydami i oczywiście gromadzili się w ramach wspólnoty w synagodze, przestrzegali zasad koszerności, szabatu i wymogu obrzezania, równocześnie wyznając, że Jezus jest Chrystusem, Mesjaszem posłanym przez Boga dla zbawienia Izraela i całego rodzaju ludzkiego”[3].

Można zatem zadać pytanie: Jaki więc był ten Kościół pierwotny? To „Ecclesia ex circumcisione i Ecclesia ex gentibus, jeden Kościół wywodzący się z judaizmu, a drugi od pogan, którzy jednak razem stanowili jeden jedyny Kościół Jezusa Chrystusa”[4].

Model ten dobrze opisuje drugi rozdział Listu do Efezjan. Paweł pod natchnieniem Ducha Świętego przypomina: *Dlatego pamiętajcie, że wy, niegdyś poganie z pochodzenia, zaliczani do nieobrzezanych przez tych, którzy nazywają się obrzezanymi od znaku dokonanego ręką na ciele, żyliście bez Chrystusa. Byliście odcięci od wspólnoty Izraela, obcy przymierzom związanym z obietnicą, bez nadziei i bez Boga na tym świecie. Jednak teraz, w Chrystusie Jezusie, wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy – dzięki krwi Chrystusa. On bowiem jest naszym pokojem, a On z dwóch grup ludzi uczynił jedną, gdy kosztem swego ciała usunął wrogość, mur podziału, który je rozdzielał. On zniósł Prawo oparte na przykazaniach, by – wnosząc pokój – stworzyć w sobie samym z dwóch jednego nowego człowieka i obu pojednać z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, na którym zniszczył wrogość. A gdy przyszedł, ogłaszał pokój. Niósł go wam, pochodzącym z daleka, podobnie jak tym pochodzącym z bliska, gdyż przez Niego mamy dostęp do Ojca, jedni i drudzy, w jednym Duchu. Tak więc nie jesteście już obcymi, przybyszami, lecz współobywatelami świętych i domownikami Boga. Stoicie na fundamencie apostołów i proroków. Jego kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus. W Nim cała budowla, jako spójna całość, rośnie na święty przybytek w Panu. W Nim również wy wspólnie się budujecie na mieszkanie Boga a w Duchu* (Ef 2:11-22).

Paweł rozwiewa też wszelkie wątpliwości odnośnie planu Bożego związanego z tożsamością. W Liście do Galatów pisze: *Nie ma już znaczenia, czy ktoś jest Żydem czy Grekiem, niewolnikiem czy wolnym, mężczyzną czy kobietą – wszyscy jesteście jednością w Jezusie Chrystusie* (Ga 3:28). Wydaje się jednak, że w tym kontekście nie tyle próbuje zacierać różnice między poszczególnymi osobami, narodami czy stanami, ale raczej podkreślając odrębność mężczyzny i kobiety oraz ich specyficzne powołanie i obdarowanie uznaje powszechne wezwanie do świętości i jednakową godność w Chrystusie.

---

[3] Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate” (artykuł 4) pkt 2,15, Watykan, 10 grudnia 2015 r.

[4] Tamże.

Podobnie widzi rolę wierzących z Izraela i narodów, którzy są co prawda inaczej obdarowani ale w Chrystusie wezwani do wspólnego świadectwa wiary w swojego Pana.

Niestety, na przestrzeni wieków pogląd ten był stopniowo, nie tylko rozmywany, lecz wręcz wykorzeniany. Na proces ten złożyło się zapewne wiele czynników. Były to m.in. zburzenie świątyni Jerozolimskiej, postanowienia tzw. synodu w Jawne[5] o wykluczeniu żydowskich wyznawców Jezusa z synagogi, gwałtowny przyrost liczebny chrześcijan pochodzenia pogańskiego, przejmowanie przez Kościół niektórych koncepcji filozofii greckiej, stopniowo zastępujących hebrajskie rozumienie Pisma Świętego, rozwój „własnej" tradycji Kościoła itp. Wszystkie te okoliczności doprowadziły w efekcie do coraz mocniejszego odcinania się Kościoła od żydowskich korzeni. I tak delegaci Soboru Nicejskiego (325 r.) postanowili zastąpić termin w którym obchodzono żydowskie święto Paschy – niedzielą następującą po pierwszej wiosennej pełni księżyca, uzasadniając to właśnie koniecznością odcięcia Kościoła od wszystkiego co żydowskie[6]. Podobnie postąpiono na Soborze Nicejskim II zakazując Żydom wierzącym w Jezusa obchodzenia szabatu i praktykowania innych żydowskich zwyczajów[7]. Wreszcie wszyscy Żydzi, którzy pragnęli formalnie konwertować na katolicyzm byli zmuszani do zdecydowanego wyrzekania się żydowskiej tożsamości (musiała tak uczynić m.in. św. Edyta Stein). Jeśli Żyd miał być uczniem Jezusa najpierw „powinien mieć wstręt do żydowskiej perfidii i wypluć hebrajski przesąd"[8].

Co gorsza, „zanikaniu" hebrajskich świadków wiary towarzyszyło pojawianie się różnych antysemickich wypowiedzi, formułowanych również przez niektórych Ojców

---

5 Tzw. Synod w Jawne (Jamni, Jabne) – zgromadzenie rabinów z około 90/95 r. n.e. w Jawne (Palestyna, okolice dzisiejszego Tel Awiwu) zajmujące się m.in. ustaleniu oficjalnego kanonu Pism Biblii Hebrajskiej (Tanach) i zasad funkcjonowania judaizmu po zburzeniu przez Rzymian Drugiej Świątyni. Wielu historyków przypuszcza, że to właśnie wtedy dokonano formalnego wyłączenia żydowskich wyznawców Jezusa z synagogi.

6 „Ogłoszono, że dla tego najświętszego ze wszystkich świąt jest to szczególnie niegodne, by podlegać zwyczajom (wyliczania) Żydów, którzy zbrukali swoje ręce najstraszniejszymi zbrodniami i których umysły zostały zaślepione. Odrzuciwszy ich zwyczaje możemy przekazać naszym potomkom uzasadniony sposób świętowania Wielkanocy... Dlatego nie powinniśmy mieć nic wspólnego z Żydami. Gdyż Zbawca wskazał nam inną drogę... pragniemy, najdrożsi bracia, oddzielić się od wstrętnego towarzystwa Żydów..." (z „List Imperatora do nieobecnych na Soborze" Euzebiusz, Życie Konstantyna, Księga III, 18-20).

7 „Niektórzy, wywodzący się z religii żydowskiej, nadal pozostają przy swoim błędzie i myślą, że mogą szydzić z Chrystusa, naszego Boga, udają bowiem tylko, że są chrześcijanami, a potajemnie sprzeciwiają Mu się – nadal obchodzą skrycie szabat i wypełniają inne jeszcze praktyki judaizmu. Nakazujemy więc, że takich ludzi nie wolno dopuszczać ani do komunii, ani do modlitw, ani do kościoła. W rzeczywistości, mimo pozorów nawrócenia, są Żydami i żyją według zasad religii żydowskiej. Nie wolno dopuścić, aby tacy chrzcili swe dzieci i kupowali lub posiadali niewolników. Jeżeli jednak któryś z nich nawróci się ze szczerą wiarą i uwierzy z całego serca, a także ujawni żydowskie obyczaje i rytuały, aby i inni mogli zostać skłonieni do nawrócenia i się poprawić, tego należy przyjąć i ochrzcić, jak również jego dzieci. Warunkiem jest, by było zapewnione, że odszedł od zwyczajów żydowskich. Jeżeli nie da takiego zapewnienia, w żaden sposób nie może zostać przyjęty" (Kanon VIII Soboru Nicejskiego II).

8 D*yskusja panelowa prowadzona przez Sławomira Żurka w Warszawie z udziałem: Heleny Datner, przewodniczącej warszawskiej gminy żydowskiej w latach 1999-2000; ks. Romualda Jakuba Wekslera-Waszkinela z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Stanisława Krajewskiego, współprzewodniczącego Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów; Zbigniewa Nosowskiego, redaktora naczelnego kwartalnika „Więź", Co dalej z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim w Polsce?,* w: Więź Nr 8, 2001.

Kościoła, które stopniowo przenikały do pewnych form pobożności, kazań i powszechnego (co nie znaczy oficjalnego) nauczania.

I. Ruch Żydów mesjanistycznych

Rozwój ruchu mesjanistycznego na świecie stał się przedmiotem wielu publikacji popularnych i naukowych. Bardzo ogólny zarys tego interesującego zjawiska nakreślili wspólnie teolog katolicki, ks. dr Peter Hocken oraz rabin mesjanistyczny, dr Daniel Juster w broszurze „Żydowski ruch mesjanistyczny – wprowadzenie”[9].

Również inni przedstawiciele tego środowiska, jak John Fisher, Mark Kinzer czy Michael Schiffman stworzyli wiele opracowań prezentujących teologię i historię tego ruchu[10]. Polskie TJCII[11] we współpracy z Szkołą Sług Ducha działającą przy klasztorze Ojców Franciszkanów w Krakowie[12] oraz Fundacją Polania[13] organizowało w latach 2014-2018, w podkrakowskim Tyńcu konferencje poświęcone tym zagadnieniom, m.in. z udziałem wyżej wymienionych.

Tematyka rozwoju ruchu mesjanistycznego zainteresowała również polskich naukowców, czego owocem są m.in. rozprawy dr Artura R. Juszczaka pt. „Teologia współczesnego judaizmu mesjanistycznego na podstawie koncepcji Marka S. Kinzera (przypis bibliograficzny, „Judaizm mesjanistyczny”, Kraków 2019) czy dr Marceli Kościańczuk „Tożsamość wspólnot mniejszościowych: kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich” (przypis bibliograficzny, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2012).

Definiując to zjawisko można posiłkować się słowami Johannesa Fichtenbauera, „Ruch Żydów mesjanistycznych powstał i rozwija się wśród tych członków narodu wybranego, którzy uwierzyli w Jezusa z Nazaretu – określanego przez nich mianem Jeszui – jako Mesjasza Izraela, Syna Bożego i Zbawiciela świata. Wierząc w Niego, pozostają oni Żydami i nie chcą asymilować się z wierzącymi wywodzącymi się z dawnych narodów pogańskich. Tym samym zrywają z akceptowanym powszechnie – zarówno przez

---

9 Peter Hocken, Daniel Juster, Żydowski ruch mesjanistyczny – wprowadzenie, Katowice, 2015.

10 W Polsce znane są takie pozycje, jak: Daniel Juster, *Powrót do Korzeni*, Sofer; Michael Schiffman, *Reszta Izraela Powraca*, Sofer; Mark Kinzer, *Zgłębiając własną tajemnicę. Kościół w żydowskiej myśli mesjańskiej*, Bratni Zew.

11 Inicjatywa TJCII na terenie Polski działa w ramach Fundacji „W Jedności” z siedzibą w Katowicach.

12 Szkoła Sług Ducha rozpoczęła działalność w 2015 r. przy wsparciu merytorycznym i duchowym ks. dra Petera Hockena oraz we współpracy z Krakowską Prowincją św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (Franciszkanów). Szkoła powstała w odpowiedzi na wzrastającą potrzebę formacji chrześcijańskiej opartej na odnawiającym działaniu Ducha Świętego. Zasadza się na fundamencie jedności chrześcijan, w której docenia się bogactwo tradycji Kościoła Katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich we wzajemnej wymianie darów oraz zrozumieniu roli Izraela w Bożym planie zbawienia, w czasie gdy Całe Ciało przygotowuje się na przyjście Pana w chwale. Celem tej inicjatywy jest praca na rzecz Odnowy Kościoła we współpracy różnych środowisk wyznawców Chrystusa.

13 Fundacja Polania działa na rzecz szerzenia w Polsce kultury gościnności i życzliwości wobec mniejszości narodowych, zachowywania pamięci dziedzictwa współistnienia Polaków i Żydów oraz wspierania osób samotnych i ubogich.

chrześcijan, jak i Żydów –przekonaniem, że gdy Żydzi przyjmują wiarę w Jezusa, wówczas zostają chrześcijanami, wyrzekając się tym samym żydowskiej tożsamości. Przedstawiciele ruchu uważają, że ich status w *eklezji* powinien być podobny do tego, jaki mieli Żydzi – wyznawcy Chrystusa w pierwszych wiekach Kościoła, gdy mogli wyrażać swą wiarę w typowy dla swego narodu sposób, a ich wiara w Jeszuę nie oznaczała zakwestionowania przynależności do narodu wybranego"[14].

Owszem ze względu na wielkie zróżnicowanie całego ruchu związane z „drogą i osobistym doświadczeniem wielu żydów" nie sposób jednoznacznie nakreślić jednolitej doktryny czy form sprawowania kultu przez współczesnych żydowskich wyznawców Jeszui.

Zdecydowana większość żydów mesjanistycznych w swojej doktrynie przyjmuje podobne chrześcijanom stanowisko chrystologiczne zgodne z Apostolskim Wyznaniem Wiary. Jezus nie jest dla nich jedynie Mesjaszem Izraela, ale także Zbawcą świata i Synem Bożym (choć trzeba przyznać, że niektóre prądy ruchu mesjanistycznego w dziedzinie chrystologii wciąż zmagają się z tendencjami monofizyckimi[15]).

Żydzi mesjanistyczni wierzą również w Trójcę, jednakże prawdopodobnie użyliby w tym miejscu określenia „Trójjedyny Bóg", nie operując w tym zakresie teologicznym językiem greckiego nicejskiego Wyznania Wiary. Ponieważ terminu „Trójca" nie można znaleźć w Piśmie Św., mesjanistyczny sposób rozumienia Bóstwa podąża bardziej za hebrajską tradycją teologiczną, choć ostatecznie istota wiary w jedność HaShem HaAv, HaBen, VeHaRuach HaKodesh jest ta sama, jak chrześcijan.

Żydzi mesjanistyczni przyjmują chrzest na wyznanie wiary, w wieku świadomym. Żadna wspólnota mesjanistyczna, uważając się za część głównego nurtu, nie odrzuca centralnej roli chrztu w imieniu Jezusa czy Trójcy powiązanego z całkowitym zanurzeniem w „żywej" wodzie. Większość wspólnot mesjanistycznych świętuje również niektóre formy Wieczerzy Pańskiej (szczególnie czytanie Słowa Bożego, jego wyjaśnianie, łamanie chleba i spożywanie wina – przyp. autora). Sprawują ją w różny sposób – czy to regularnej i liturgicznej celebracji, czy to regularnego ale rzadszego świętowania, czy to świętowania Wieczerzy Pańskiej tylko raz w roku podczas Paschy z wykorzystaniem mesjanistycznej haggady paschalnej (czyli żydowskiego tekstu mówiącego o porządku podczas paschalnego sederu i jego rytuałach). Jedni rozumieją Eucharystię w sposób bardziej sakramentalny, inni celebrują ją w oparciu o rozumienie Wieczerzy Pańskiej jako pamiątki (mniej, bądź bardziej zgodnie z reformacyjnymi tradycjami kościelnymi). Większość wspólnot mesjanistycznych stworzyła własne, właściwe dla Żydów formy liturgii.

Żydzi mesjanistyczni wyznaczają w swych wspólnotach starszych i diakonów, mających im przewodzić, sprawować posługę duszpasterską oraz prowadzić nabożeństwa.

---

[14] Peter Hocken, Daniel Juster, Żydowski ruch mesjanistyczny – wprowadzenie, Katowice 2015.

[15] Monofizytyzm, eutychianizm – doktryna teologiczna, według której Chrystus ma jedną złączoną naturę bosko-ludzką i nie istnieje w dwóch naturach, tj. boskiej i ludzkiej; natura boska Chrystusa wchłonęła jego naturę ludzką. Pogląd ten został oficjalnie uznany za herezję na soborze chalcedońskim w 451 r., ale przyjęły go niektóre Kościoły wschodnie, np. Armeński Kościół Apostolski.

Istnieje kilka organizacji zrzeszających te wspólnoty (np. UMJC[16], MJAA[17], Tikkun Network[18]), w ramach których starsi są wprowadzeni w określoną teologię i zasady pastoralne oraz ściślej ze sobą współpracują. Zasadniczo jednak, w całym ruchu mesjanistycznym wciąż dominują autonomiczne wspólnoty, całkowicie niezależne, zarówno w wizji rozwoju, jak i sposobie podejmowania decyzji. W niektórych kręgach zainicjowano dyskusję na temat struktur przywództwa, które byłyby odniesieniem do apostolskich autorytetów pierwszego pokolenia żydowskich wyznawców Chrystusa. W ramach tej dyskusji przewija się również wątek włączenia liderów ruchu mesjanistycznego do apostolskiego dziedzictwa, tak bardzo cenionego w niektórych nurtach kościołów historycznych.

W przeciwieństwie do ogromnej większości rabinów ortodoksyjnych, Żydzi mesjanistyczni uznają centralną rolę Pisma Świętego, stanowiącego fundament dla teologii i doktryny. Wyraźny priorytet odgrywa tu Tanah (Stary Testament), w tym szczególnie pięć ksiąg Tory, wyjaśniany poprzez pisma Nowego Testamentu. Biblia dla Żydów mesjanistycznych jest znacznie ważniejsza niż Talmud czy inne źródła żydowskie, co odróżnia ten ruch od judaizmu rabinicznego[19]. W niektórych nurtach ruchu mesjanistycznego całkowicie pomija się tradycję Talmudu. W innych postrzega się ją jako ważny łącznik z tradycyjnym judaizmem. Żydzi mesjanistyczni zawsze jednak czytają Biblię w kontekście mentalności żydowskiej i w ostatnich dekadach stworzyli różne szkoły hebrajskiej hermeneutyki biblijnej.

---

16 UMJC, Union of Messianic Jewish Congregations (Związek Mesjanistycznych Wspólnot Żydowskich), druga co do wielkości organizacja tego typu w USA, założona w Pensylwanii w 1979 r., skupia obecnie ponad 80 mesjanistycznych wspólnot.

17 MJAA, Messianic Jewish Alliance of America (Żydowski Alians Mesjanistyczny Ameryki), największa amerykańska organizacja zrzeszająca wspólnoty mesjanistyczne, wywodzi się z XIX-wiecznego ruchu misyjnego wśród Żydów (Hebrew Christian Alliance), od 1915 r. działa jako International Hebrew Christian Alliance, a pod obecną nazwą od 1975 r., w kwestiach doktrynalnych posiada charakter protestancki, zwłaszcza pentekostalny.

18 Tikkun Network, sieć skupiająca ponad 30 wspólnot i organizacji mesjanistycznych z całego świata, powstała w latach 80-tych XX w. z inicjatywy Daniela Justera, charyzmatycznego przywódcy mesjanistycznego.

19 Zburzenie Drugiej Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. n.e., po upadku powstania żydowskiego przeciwko Rzymianom, spowodowało rozproszenie Żydów (diaspora żydowska, czyli galut). Rabini, znawcy i nauczyciele Tory, zgromadzeni w Jawne (Jamnii), ustalili kanon Biblii hebrajskiej i zasady funkcjonowania judaizmu bez Świątyni, zapoczątkowując okres judaizmu rabinicznego. Jego istotnymi cechami są dyscyplina i rytuał w życiu codziennym, synagoga jako ośrodek kultu, modlitwy zamiast ofiar. Centralnym elementem liturgii żydowskiej stały się modlitwy Szema Jisrael oraz Amida (Szemone Esre). Istotną częścią nabożeństwa szabatowego jest uroczyste, publiczne czytanie Tory w synagodze. Judaizm rabiniczny jest zwany też talmudycznym, gdyż nauki rabinów, w formie komentarza do Miszny (Gemara), zawarto w Talmudzie, który spisano w V–VII w. w dwu wersjach: jako obszerniejszy i bardziej autorytatywny Talmud babiloński oraz jako Talmud jerozolimski (palestyński). Autorami Talmudu są nauczyciele i interpretatorzy tradycji, zwani tanaitami (np. Hilel Starszy – I w. p.n.e., Akiwa – II w. n.e.), których nauczanie jest zawarte w Misznie, oraz późniejsi rabini, zwani amoraitami, których dyskusje są zawarte w Gemarze. Judaizm w wersji talmudycznej został przyjęty za obowiązujący właściwie przez wszystkich Żydów (Talmudu nie uznali Karaimi). Z wielu prądów w judaizmie na początku naszej ery przetrwał tylko judaizm rabiniczny (chrześcijaństwo rozwinęło się w odrębną religię), stając się podstawą wszystkich późniejszych kierunków w judaizmie.

Prawdziwi Żydzi – mesjanistyczni Żydzi wciąż pozostają Żydami. By być Żydem, w dodatku akceptowanym przez innych Żydów, należy postępować zgodnie z fundamentalnymi praktykami judaizmu. Im bardziej praktyka życia staje się prawdziwie „żydowska", tym bardziej można liczyć na akceptację ze strony pozostałych Żydów.

Dla Żydów mesjanistycznych ważnym również pozostaje znak obrzezania, jako wyraz przymierza i duchowy łącznik z wszystkimi Żydami.

Żydzi mesjanistyczni także obchodzą szabat – świętowany w większości ich wspólnot zamiast niedzieli, jako Dnia Pańskiego. Bardzo ważnymi w tym ruchu pozostają również wszystkie święta żydowskie takie, jak Pascha i Święto Przaśników, Święto Pierwszych zbiorów (szabat po Passze), Szawuot (Pięćdziesiątnica), Rosz Haszana (Święto Trąb, żydowski Nowy Rok), Jom Kippur (Dzień Pokuty, najświętszy dzień dla Żydów) czy Sukkot (Święto Namiotów). Wszystkie te święta obchodzone są jednak w kontekście osoby Mesjasza, na którego każde święto wskazuje i w osobie którego może znaleźć pełne wyjaśnienie[20].

II. Powstanie inicjatywy TJCII i jej główne założenia

Pomysł na zwołanie II Soboru Jerozolimskiego zrodził się w sercu Marty'ego Waldmana, rabina wspólnoty mesjanistycznej Baruch HaSzem w Dallas, w Teksasie.

Rabin ten przyznał, że „tak jak w przypadku Pawła (hebr. Saul), pragnieniem mojego serca i głównym celem moich modlitw jest zbawienie Izraela (Rz 10). (…) II Soborowi Jerozolimskiemu towarzyszyłoby bardzo podobne zjawisko do tego, które można było obserwować po I Soborze Jerozolimskim, opisanym w piętnastym rozdziale Dziejów Apostolskich, gdy po ogłoszeniu deklaracji apostołów i starszych w Jerozolimie, otwarły się bramy do ewangelizacji pogańskiego świata. Konsekwencją tej decyzji opisanej w piętnastym rozdziale Dziejów Apostolskich i wynikającej z niej wolności dla wierzących powołanych spośród pogan była możliwość założenia przez Apostoła Pawła zdecydowanie większej liczby wspólnot niż ta, jaką założył do tego momentu. Innymi słowy, zwolnienie pogańskich wierzących z obowiązku obrzezania (i przejścia na judaizm), jako warunku członkostwa w Ciele Mesjasza pozwoliło dotrzeć z Dobrą Nowiną o zbawieniu do większej liczby pogan, niż byłoby to możliwe, gdyby zmusić ich do zachowania wszystkich zwyczajów żydowskich.

Dlatego też jeśli podobny model przenieść do wieku XX i XXI w którym obserwujemy, jak wielu Żydów przyjęło Jeszuę jako Pana i Zbawiciela i jak wiele powstało wspólnot Żydów mesjanistycznych, to wydaje się, że mógłby to być jedynie niewielki procent tego, co wydarzyłoby się, gdyby deklaracja wolności (podobna do tej z piętnastego rozdziału Dziejów Apostolskich) dla Żydów mesjanistycznych została ogłoszona przez obecnych przywódców kościelnych. Wydaje się, że przez ten akt Pan Bóg zgodnie

[20] Zacytowano obszerne fragmenty opracowania Johannesa Fichtenbauera – członka Międzynarodowej Rady Liderów TJCII i Dyrektora Europejskiego TJCII pt. „Tajemnica drzewa oliwnego", tłumaczenie w posiadaniu Fundacji, „W Jedności" której częścią jest m.in. polska gałąź inicjatywy TJCII.

ze swym upodobaniem otworzy bramy narodu żydowskiego dla fali Dobrej Nowiny, aby Jeszua został przyjęty przez nieskończenie większą liczbę synów Izraela. Być może liczba Żydów, którzy uwierzą w Jeszuę, stanowić będzie sto procent, jak sam Paweł napisał w Rz 11,26: „I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: Przyjdzie z Syjonu wybawiciel...". Czy nie jest możliwe, by wszystkie narody świata zwróciły się ku Jeszui (i Izraelowi)? Czy nie tylko poszczególne jednostki, ale całe społeczeństwa przyjmą Jezusa w momencie, gdy „cały Izrael" będzie zbawiony, a Mesjasz powróci do swego ludu? TJCII może istotnie odegrać kluczową rolę w historii ludzkości, przygotowując ją na powtórne przyjście Mesjasza. To z kolei doprowadziłoby do odkupienia wszystkich narodów świata, szczególnie zaś narodu Izraela".[21]

Oczywiście wizja Marty'ego Waldmana zakładająca możliwość dotarcia do wszystkich przywódców wspólnot mesjanistycznych, a następnie do liderów kościołów celem ustalenia terminu zwołania i potem ustalenia zasad przeprowadzenia II Soboru Jerozolimskiego została bardzo szybko zweryfikowana przez życie. Mimo poparcia, jakie ten rabin z Dallas otrzymał od wielu wyznawców Chrystusa, tak pochodzenia żydowskiego, jak i pogańskiego, przygotowanie tak potężnego przedsięwzięcia nie jest możliwe bez podjęcia szerszych działań i konsultacji, tym bardziej, jeśli wizja miałaby zostać przeszczepiona na grunt kościołów historycznych (katolickiego, prawosławnego, luterańskiego, anglikańskiego itp.). W tym zakresie szczególną rolę odegrał teolog katolicki, ks. dr Peter Hocken (z diecezji Northampton w Anglii) mieszkający jakiś czas w USA i posługujący tamtejszej Wspólnocie „Mother od God"[22]. Spotkawszy się z Waldmanem, przedstawił mu opracowaną przez siebie książkę „The Glory and the Shame" (Chwała i wstyd – wyd. 1993), która częściowo dotykała problemu negatywnego stosunku Kościoła Katolickiego do hebrajskich korzeni chrześcijaństwa i płynących z tego konsekwencji. Hocken przyjmując z uznaniem perspektywę rabina stwierdził, że inicjatywa nie powinna się nazywać „Soborem Jerozolimskim II", lecz „W kierunku Soboru Jerozolimskiego II", a działania zmierzające do tego wydarzenia winny się koncentrować na wielu obszarach pracy naukowej, informacyjnej, modlitewnej, a także budowaniu więzi, przezwyciężaniu różnych stereotypów itp.

Od tamtego czasu inicjatywa TJCII rozwija się dynamicznie na całym świecie obejmując wszystkie środowiska wierzących w Jezusa – Żydów mesjanistycznych różnych nurtów, kościołów historycznych, wyznań charyzmatycznych, a także wiele kręgów ewangelikalnych.

Ze względu na postawione cele dotyka ona różnych sfer i wymiarów misji Kościoła XXI wieku.

---

[21] Por. TJCII, *Wizja, geneza, dokumenty*. Broszura wydana do użytku wewnętrznego przez TJCII Polska Katowice, 2010.

[22] Mother of God Community (Wspólnota Matki Bożej), katolicka i ekumeniczna wspólnota charyzmatyczna w USA, z siedzibą w Gaithersburg w stanie Maryland. Zgodnie z Prawem Kanonicznym Kościoła Katolickiego jest uznawana za „prywatne stowarzyszenie wiernych" z jej statutami zatwierdzonymi przez kompetentną władzę kościelną; w tym przypadku przez arcybiskupa Waszyngtonu. Ponadto Wspólnota jest teraz pełnoprawnym członkiem Katolickiego Bractwa Charyzmatycznych Wspólnot i Wspólnot Przymierza, podporządkowana Biskupowi Rzymu za pośrednictwem Papieskiej Rady ds. Świeckich w Watykanie.

Podstawową i fundamentalną sprawą jest modlitwa. W większości krajów, w których działają struktury TJCII, rozpoczynano pracę właśnie od stworzenia grup modlitwy wstawienniczej, podczas której zaangażowane osoby starają się w perspektywie historii i doświadczenia własnego kraju opracować i prowadzić odpowiednią strategię pracy TJCII na danym obszarze.

Kolejną dziedziną pracy TJCII jest pokuta za grzechy przeszłości. W tym obszarze, dla katolików szczególnie ważne przesłanie przynosi dokument wydany przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w roku 1999, „Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości”[23]. Pokazuje on jednoznacznie, że „jednym z obszarów, który wymaga szczególnego rachunku sumienia, jest relacja między chrześcijanami i Żydami. Relacja Kościoła z narodem żydowskim różni się od relacji, jaka łączy go z innymi religiami. Mimo to „historia relacji między Żydami i chrześcijanami jest pełna cierpień. (...) Wniosek (...) jest taki, że na przestrzeni dwóch tysięcy lat rezultat naszych relacji jest raczej negatywny”. Wrogość i nieufność wielu chrześcijan w stosunku do Żydów w historii jest bolesnym faktem historycznym oraz jest przyczyną głębokiego rozgoryczenia dla chrześcijan świadomych faktu, że „Jezus był potomkiem Dawida, że Maryja Dziewica i Apostołowie należeli do ludu Izraela, że Kościół czerpie życie z korzenia owego krzewu winnego, w który zostały wszczepione dzikie gałęzie ludów pogańskich (por. Rz 11:17-24), i wreszcie, że Żydzi są naszymi umiłowanymi braćmi, i rzeczywiście w dosłownym sensie «naszymi starszymi braćmi»“[24].

Shoah był oczywiście wynikiem pogańskiej ideologii, jaką był nazizm, ożywianej przez bezlitosny antysemityzm, który nie tylko lekceważył wiarę, ale odrzucał także samą ludzką godność narodu żydowskiego. „Można jednak zapytać, czy nazistowskie prześladowania Żydów nie zostały ułatwione przez antyżydowskie uprzedzenia obecne w umysłach i sercach niektórych chrześcijan. (...) Czy chrześcijanie udzielili wszelkiej możliwej pomocy prześladowanym, zwłaszcza Żydom”[25]. Byli niewątpliwie liczni chrześcijanie, którzy narażali życie dla ocalenia i pomagania znanym im Żydom. Wydaje się jednak, że jest także prawdą, iż „obok działań tych wszystkich odważnych ludzi obecny był także duchowy opór i działania innych chrześcijan, które nie zawsze były działaniami, jakich można było oczekiwać od naśladowców Chrystusa”[26]. Ten fakt stanowi

---

[23] Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Studium tego zagadnienia zostało zaproponowane Międzynarodowej Komisji Teologicznej (MKT) przez jej przewodniczącego kard. J. Ratzingera, ze względu na obchody Jubileuszu 2000. Aby przygotować to studium, powołano podkomisję, w skład której weszli: Christopher Begg, Bruno Forte (przewodniczący), Sebastian Karotemprel, Roland Minnerath, Thomas Norris, Rafael Salazar Cárdenas i Anton Štrukelj. Dyskusje nad tym zagadnieniem były prowadzone w czasie licznych spotkań podkomisji oraz na sesjach plenarnych Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie w 1998 i 1999 roku. Ostateczny tekst został zatwierdzony przez Międzynarodową Komisję Teologiczną in forma specifica przez głosowanie na piśmie, a potem przedłożony jej przewodniczącemu kard. J. Ratzingerowi, prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, który wyraził zgodę na jego publikację. Pełny tekst dostępny m.in. na stronie: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_pl.html

[24] Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, Pamiętamy: Refleksja nad Shoah (16 marca 1998), pkt 3.

[25] Tamże pkt. 5.

[26] Tamże pkt. 6.

wezwanie dla sumienia wszystkich dzisiejszych chrześcijan, domagając się „aktu pokuty (teshuva) i podjęcia działań zmierzających do pomnożenia wysiłków w celu „przemienienia się przez odnowienie umysłu" (Rz 12:2) oraz zachowania „moralnej i religijnej pamięci" o ranie zadanej Żydom[27].

To, ważne dla pracy TJCII wezwanie do pokuty w szczególny sposób dotyka kilku obszarów: począwszy od jaskrawych przejawów skrajnego antysemityzmu, jakim były różnego rodzaju prześladowania a nawet pogromy ludności żydowskiej dokonujące się w chrześcijańskiej Europie (w szczególności całe piekło Shoah), a skończywszy na różnych odcieniach funkcjonującego w wielu środowiskach kościelnych supersesjonizmu (teologii zastąpienia). Mając powyższe na uwadze, TJCII w różnych miejscach (szczególnie naznaczonych cierpieniem narodu żydowskiego) organizuje uroczystości modlitewne i upamiętniające, w ramach których chrześcijanie stają w postawie żalu i pokuty za cierpienia zadane Żydom przez członków ich Kościołów.

Kolejnym obszarem pracy TJCII jest zdecydowana walka z teologią zastąpienia. W różnych obszarach teologii i w różnych krajach ten problem występuje z różnym natężeniem. Niestety, w Kościele Katolickim w Polsce, wiele razy w sposób bardziej lub mniej wyraźny wciąż pobrzmiewają echa tej fałszywej teologii zamazującej właściwy obraz Bożego planu dla Izraela i narodów. Warto wspomnieć w tym miejscu chociażby modlitwę wciąż funkcjonującą w oficjalnym tekście polskim Mszału Rzymskiego na Wielki Piątek: „Wszechmogący, wieczny Boże, Ty dałeś swoje obietnice Abrahamowi i jego potomkom; wysłuchaj łaskawie prośby swojego Kościoła, aby lud, który niegdyś był narodem wybranym, mógł osiągnąć pełnię odkupienia"[28]. Podobne teksty pojawiają się w różnych hymnach, antyfonach czy czytaniach Liturgii Godzin i wielu innych modlitwach. Co więcej, różnego rodzaju stereotypy wytworzone przez teologię zastąpienia często funkcjonują w przepowiadaniu słowa Bożego przez duchownych (wbrew zaleceniom formułowanym wielokrotnie w oficjalnych dokumentach kościelnych, np. w dokumencie wydanym przez Komisję do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem w dniu 24.06.1985, „Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego – wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień)[29]

Dlatego też TJCII w różnych krajach, w tym również w Polsce stara się w różny sposób promować biblijne i teologiczne fundamenty nauki o wiecznym i nierozerwalnym przymierzu z Izraelem, zgodnie z oficjalnym nauczaniem zdecydowanej większości Kościołów.

Kolejnym obszarem pracy TJCII jest ukazywanie nowego znaku, jakim jest dynamicznie rozwijający się żydowski ruch mesjanistyczny. W tym celu TJCII stara się zapraszać rabinów, czy innych przedstawicieli tego ruchu, by dzielili się swoim doświadczeniem przeżywania wiary w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela przez Żydów. Doskonałą okazją do takich spotkań są niektóre święta żydowskie, np. Pesach (Pascha),

---

[27] Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Międzynarodowa Komisja Teologiczna pkt. 5.4.

[28] *Mszał Rzymski dla Diecezji Polskich*, Wydanie Pierwsze, Pallottinum, Poznań 1986.

[29] Komisja do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem „Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego – wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień brak odesłania bibliograficznego

gdy podczas tradycyjnych celebracji Żydzi mesjanistyczni z całą mocą ukazują Jezusa Chrystusa, jako Osobę pozwalającą zrozumieć sens, cel i znaczenie świętowania świąt hebrajskich. Co więcej, dzięki pracy TJCII świadectwo Żydów wierzących w Jezusa coraz szerzej dociera też do całej społeczności chrześcijan, np. poprzez organizowane spotkania, konferencje, a także wywiady publikowane w ogólnopolskiej prasie kościelnej. W największym polskim tygodniku katolickim ukazało się już kilka takich materiałów, m.in. wywiady z Frankiem Lowingerem[30], Beniaminem Bergerem (członkiem Rady Liderów TJCII)[31], Eyalem Friedmanem (odpowiedzialnym za Now Generation w ramach TJCII)[32], czy Michaelem Zinnem[33].

Kolejnym obszarem pracy TJCII jest płaszczyzna teologiczna. Rozwija się ona na różnych przestrzeniach. Od początku obecnego wieku trwały nieoficjalne spotkania i rozmowy między stroną mesjanistyczną a przedstawicielami Kościoła Katolickiego (za wiedzą papieża Jana Pawła II angażował się w nie m.in. kard Georges Cottier OP, a po nim jego współbrat zakonny kardynał Christoph Schönborn OP). Po wielu latach dialog ten został podniesiony do rangi oficjalnej, a od roku 2019 decyzją papieża Franciszka przeniesiony do Kongregacji Nauki Wiary. Odbywa się też wiele spotkań nieformalnych (np. w roku 2019 wielu teologów z obu stron przybyło do Wiednia na zaproszenie kard. Schönborna w celu zaprezentowania rezultatów dotychczasowych prac i przedstawienia projektów działań w przyszłości). Również w Polsce kilka razy w roku spotyka się mała robocza grupa teologiczna próbująca naświetlić niektóre obszary problemowe w tym zakresie. W prace tej grupy zaangażowani są m.in. ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (kierownik katedry chrystologii oraz dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), ojciec dr Mariusz Orczykowski OFMConv. (rektor Wyższego Seminarium Duchownego oo. Franciszkanów Konwentualnych w Krakowie), dr Maria Miduch (członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, wykładowca Starego Testamentu i języka hebrajskiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów), Janusz Poniewierski (dziennikarz i publicysta katolicki).

Oczywiście, co należy jeszcze raz podkreślić, działalność TJCII w poszczególnych krajach ma różny charakter zależnie od kontekstu kulturowego, społecznego czy kościelnego. Niemniej jednak, przywracanie właściwego miejsca Żydom wierzącym w Jezusa jest obecnie bardzo ważnym wyzwaniem dla całego Kościoła. W ten sposób jeszcze bardziej będzie można zrealizować i uwypuklić znaczenie misji pojednania między „oboma częściami ludzkości i burzyć rozdzielający je mur – wrogość (por. Ef 2:14), a tym samym przygotowywać Kościół na powtórny powrót Chrystusa, tym bardziej, że jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego: „przyjście Mesjasza w chwale jest zatrzymane w każdej chwili historii do momentu uznania Go przez „całego Izraela" (Rz 11: 26; Mt 23:39), którego część została dotknięta „zatwardziałością" (Rz 11:25) w „niewierze"

[30] Żydzi od Jezusa, wywiad ks. Tomasza Jaklewicza z Frankiem Lowingierem, „Gość Niedzielny" 6/2012.

[31] *Jezus przychodzi do Żyda*, wywiad Dominiki Szczawińskiej z Beniaminem Bergerem, „Gość Niedzielny" 16/2017.

[32] *Jeszua wraca do swoich*, wywiad Jacka Dziedziny z Eyalem Friedmanem, „Gość Niedzielny" 2/2018.

[33] M. Jakimowicz, *Ci od rabbiego Jeszui*, „Gość Niedzielny" 20/2015

(Rz 11:20) w Jezusa. Św. Piotr mówi do Żydów w Jerozolimie po Pięćdziesiątnicy: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków" (Dz 3:19-21). Św. Paweł kontynuuje za nim: „Jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?" (Rz 11:15). Wejście „całości" Izraela (Rz 11: 12) do zbawienia mesjańskiego, w ślad za wejściem „pełni pogan" (Rz 11:25), pozwoli Ludowi Bożemu zrealizować „miarę wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4:13), gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15:28)[34].

Czy „zmartwychwstanie" żydowskiej części Kościoła nie jest w tej perspektywie znaczącym i wymownym znakiem?

[34] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt. 674, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan 1992 r. (wyd. polskie: Pallotinum, Poznań, 1994.

WARIANTY APOKALIPSY MOGĄCE MIEĆ WPŁYW NA INTERPRETACJĘ TEJ KSIĘGI

LESZEK JAŃCZUK

W starożytności księga Apokalipsy (Objawienia Jana) nie zawsze była traktowana jako kanoniczna, nie uznawały jej niektóre Kościoły lokalne. W efekcie tego tekst tej księgi miał inną historię niż pozostałe pisma Nowego Testamentu.

Rękopisy Nowego Testamentu dzieli się na trzy podstawowe typy (tradycje tekstualne) – tekst aleksandryjski, tekst zachodni i tekst bizantyjski. Jedynie Apokalipsa nie występuje w rękopisach tekstu zachodniego i jedynie ta księga nie ma ujednoliconej tradycji bizantyjskiej. Rękopisy Apokalipsy reprezentują na ogół albo aleksandryjską, albo bizantyjską tradycję tekstualną, przy czym każda z nich rozpada się na dwie podrodziny[1]. W przypadku tekstu aleksandryjskiego pierwsza podrodzina skupiona jest wokół Kodeksu Aleksandryjskiego (A lub 02)[2], druga zaś wokół Kodeksu Synajskiego (א lub 01)[3].

$\mathfrak{P}^{115}$, A (02), C (04), 0207, 1006, 1611, 1854, 2053, 2344

$\mathfrak{P}^{47}$, א (01)

Pierwsza podrodzina tekstu bizantyjskiego skupiona jest wokół komentarza Andrzeja z Cezarei i oznaczana jest przy pomocy signum $\mathfrak{M}^{A}$ (albo Byz^{A}). Druga rodzina to standardowy tekst bizantyjski, oznaczana jest przy pomocy signum $\mathfrak{M}^{K}$ (albo Byz^{K}). Owe dwie rodziny są rezultatem dwóch odmiennych recenzji, pierwsza z nich powstała w VI, a druga w IX wieku[4].

Byz^{A} – P (025), 051, 052, 94, 1859, 2042, 2065, 2073, 2138, 2377, 2432[5]

---

1 W przypadku pozostałych ksiąg Nowego Testamentu tekst bizantyjski dzieli się na pięć rodzin.

2 Kodeks Aleksandryjski powstał w pierwszej połowie V wieku i traktowany jest zwykle jako najlepszy rękopis Apokalipsy. Pokrewny mu $\mathfrak{P}$115 powstał w III wieku, ale zachował się w fragmentarycznym stanie.

3 Kodeks Synajski powstał w IV wieku, jest jednym z najważniejszych rękopisów Nowego Testamentu, jednak w Apokalipsie jego tekst jest nisko oceniany. Pokrewny mu $\mathfrak{P}$47 powstał w III wieku, ale przekazuje 1/3 tekstu Apokalipsy.

4 G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, 1999, s. 72.

5 Lembke, Müller i Schmid wyliczają następujące minuskuły tej rodziny: 35, 88, 205, 254, 743, 1384, 1678, 1685, 1732, 1773, 1778, 1859, 1876, 2014, 2015, 2019, 2020, 2026, 2028, 2037, 2038, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2051, 2052, 2054, 2055, 2056, 2057, 2059, 2065, 2080, 2254, 2286, 2302, 2428, 2429, 2432, 2435, 2594, 2595, 2626, 2743, 2759, 2814, 2886, 2891, 2919, 2920, 2931. (M. Lembke, D. Müller, U.B. Schmid, *Die Apokalypse: Teststellenkollation und Auswertungen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2017, s. 24)

Byz^{K} – 046, 1854, 2050, 2351[6]

Ap 1,5

λύσαντι ἡμᾶς ἐκ (uwolnił nas z) – 𝔓^{18}, À^{c}, A, C, 1, 2020, 2050, 2081, 2329, 2351, 𝔐^{A}

λύσαντι ἐκ (uwolnił z) – À*, 1611, 2344, it^{z}

λύσαντι ἡμᾶς ἀπο (uwolnił nas od) – 792, eth

λούσαντι ἡμᾶς ἀπο (obmył nas od) – P, 046, 94, 1006, 1859, 2042, 2065, 2073, 2138, 2432, 𝔐^{K}

Najbardziej prawdopodobne są warianty pierwszy i czwarty, i tylko one mogą być brane pod uwagę. Na rzecz pierwszego wariantu przemawia jego starożytność, autorytety rękopisów 𝔓^{18}, A i C oraz powiązanie ze starotestamentową symboliką. Najstarszy rękopis poświadczający wariant czwarty pochodzi dopiero z IX wieku. Powstał on prawdopodobnie w wyniku nieświadomej pomyłki kopisty, który dodał literę omikron w pierwszym wyrazie (λύσαντι → λούσαντι) i zamienił (intencjonalnie) ἐκ na ἀπο. Kopista mógł dysponować mało czytelnym tekstem. Metzger zwrócił uwagę, że λούσαντι może być czasem wymawiany jak λύσαντι[7]. Hort natomiast uważa, że kopista mógł się też sugerować przyimkiem ἐν z dalszej części zdania, który zazwyczaj był rozumiany jako „w" i tak go mógł interpretować. Jednak autor Apokalipsy nadaje dla ἐν semickie znaczenie „przez"[8].

Ap 1,6

βασιλείαν ἱερείς (królestwem kapłanów) – ℵ, A

βασιλείον ἱερείς (pałacem kapłanów) – 046, 1854, 2050

βασιλείς καὶ ἱερείς (królowie i kapłani) – P, 𝔐^{A}

βασίλειον ἱεράτευμα (pałacem kapłaństwa) – 2351

Jest to przystosowany cytat z Wj 19,6, gdzie jest mowa o królestwie kapłanów. Apokalipsa cytuje ten tekst również w 5,10. Tekst ten jest cytowany również w 1 P 2,9. Wszędzie tam jest mowa o jednej klasie ludzi, także w Ap 5,10, natomiast wariant bizantyjski z 1,6 powoduje, że tekst mówi o dwóch klasach ludzi zbawionych. W efekcie tego komentator może zacząć się zastanawiać, kim są królowie, a kim kapłani – któraś z tych klas

[6] Lembke, Müller i Schmid wyliczają następujące minuskuły tej rodziny: 18, 42, 61, 69, 82, 93, 94, 110, 141, 149, 177, 201, 203, 241, 281, 325, 337, 367, 368, 385, 386, 452, 456, 467, 468, 498, 506, 517, 522, 627, 632, 699, 808, 911, 919, 920, 935, 1424, 1597, 1626, 1704, 1719, 1728, 1734, 1760, 1780, 1795, 1849, 1852, 1859, 1870, 1872, 1893, 1948, 1955, 2004, 2021, 2024, 2025, 2027, 2039, 2048, 2058, 2071, 2079, 2138, 2200, 2494, 2495, 2638, 2667, 2672, 2824, 2843, 2845, 2847, 2864, 2918, 2921, 2922, 2923. (Tamże)

[7] B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2 wyd., Stuttgart 2001, s. 664. R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT, Grand Rapids, 1997, s. 49.

[8] F.J.A. Hort, *Notes on Select Readings*, s. 136. [w:] B.F. Westcott, F.J.A. Hort, *Introduction to the New Testament in the Original Greek*, Eugene, 2003.

jest wyższa i bardziej uprzywilejowana, a któraś niższa[9]. W rzeczywistości Wj 19,6 jak i wszystkie jego nowotestamentowe cytaty mówią o kapłanach.

Ap 5,9

ἠγόρασας τῷ θεῷ (wykupiłeś Bogu) – A, eth

ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς (wykupiłeś Bogu nas) – ℵ, P, 046, 18, 35, 42, 61, 69, 82, 91, 93, 110, 141, 149, 175, 177, 201, 203, 205, 218, 241, 242, 256, 314, 337, 367, 1006, 1611, 1841, 1859, 2020, 2042, 2053, 2065^{c}, 2077, 2081, 2082, 2138, 2256, 2329, 2351, 2432, 2918 i ponad 150 minuskułów reprezentujących tradycję bizantyjską, cop^{bo}, Andrzej z Cezarei, Arethas

ἠγόρασας ἡμᾶς τῷ θεῷ (wykupiłeś nas Bogu) – 94, 104, 172, 250, 254, 424, 459, 469, 582, 616, 620, 628, 680, 792, 922, 1746, 1828, 1862, 1888, 1918, 2016, 2018, 2019, 2032, 2038, 2050, 2073, 2084, 2254, 2344, 2493, 2582, 2595, 2643, 2716, syr$^{ph, h}$, cop^{sa}, it, vg, Hipolit, Cyprian, Augustyn, Prymazjusz

ἠγόρασας ἡμᾶς (wykupiłeś nas) – 1, 296, 1903, 2028, 2029, 2033, 2044, 2054, 2065*, 2070, 2083, 2186, 2201, 2305, 2428, 2619, 2814, 2843, 2909, itz, Cyprian, Fulgentius, niektóre rękopisy Wulgaty, Ireneusz[10]

Nie wiadomo który z wariantów wspierał Kodeks Efrema, zazwyczaj bliski dla Kodeksu Aleksandryjskiego, ale ma liczne luki i nie zawiera tej partii tekstu (brak 3,20-5,14). Lukę w tym miejscu posiadają także i inne rękopisy: 𝔓^{18}, 𝔓^{24}, 𝔓^{47}, 𝔓^{115}, 051, 0169, 0229, 88, 1384, 1769, 1774, 1824, 2022, 2030, 2062, 2087, 2091, 2259, 2350, 2361, 2377, 1403, 2408, 2419, 2855, 2924 i 2931[11].

Gdyby sprawę oceniać z punktu widzenia wagi, jak i liczebności rękopisów, to należałoby za autentyczny uznać wariant z ἡμᾶς. Jednak wariant większości rękopisów nie harmonizuje z zaimkiem αὐτούς zastosowanym w 5,10 (odkupiłeś nas – uczyniłeś ich). Łaciński Codex Gigas wspiera wariant ἡμᾶς w 5,10, a także rękopisy cop^{sa}. Wariant ten stosuje *Vulgata Clementina*.

Greckie rękopisy stosują zwykle wariant ἠγόρασας αὐτούς w 5,10 i jednocześnie formę βασιλεύσουσιν (będą królować), która odnosi się do trzeciej osoby liczby mnogiej[12]. Według Hoskiera minuskuły 296 i 2049 (u Hoskiera 57r i 141r) stosują ἠγόρασας ἡμᾶς (odkupiłeś nas) w 5,9 oraz ἐποίησας ἡμᾶς (uczyniłeś nas) i βασιλεύσομεν (będziemy królować) w 5,10[13]. Potwierdzają to zdigitalizowane formy tych rękopisów na stronie INTF. Rękopisy powstały jednak dopiero w XVI wieku. Według aparatu krytycznego 3 oraz 4 wydania UBS minuskuł 2432 miałby stosować formę βασιλεύσομεν. Jednak zdi-

9 Niektórzy autorzy całe swoje książki opierają na tym wariancie. (D.R. High, *Królowie i kapłani*, Kraków, 2003; G. Violi, *Powołani jako Królowie i Kapłani*, 2013.)

10 M. Lembke, D. Müller, U.B. Schmid, dz. cyt., s. 81-82.

11 M. Lembke, D. Müller, U.B. Schmid, dz. cyt., s. 83.

12 H.C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse: Collation of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition Together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers, London: Bernard Quaritch. 1929, t. 1, s. 156.*

13 H.C. Hoskier, dz. cyt., s. 157.

gitalizowana forma tego rękopisu na stronie INTF tego nie potwierdza (βασιλεύουσιν)[14]. Oznacza to, że w grupie greckich rękopisów wspierających wariant ἡμᾶς jedynie nieliczne stosują spójną gramatykę w wierszach 9-10, jest to starożytny Kodeks Aleksandryjski oraz rękopisy powstałe w Europie Zachodniej w dobie renesansu. Rękopisy te mają nie uzgodnioną gramatykę i sprawiają wrażenie, iż były niezbyt udolnie poprawiane przez kopistę. Łacińskie rękopisy stosują bardziej ujednoliconą gramatykę w obu tych wierszach (nos, nos, regnabimus), choć też nie zawsze. Codex Gigas, który w tekście Apokalipsy jest kopią rękopisu z IV wieku przekazuje badany tekst w takiej wersji:

> *redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natonie et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes et regnabunt super terram*[15].

O ile w jednym i drugim wierszu konsekwentnie pojawia się nos, to jednak związany z nim czasownik uzyskuje formę *regnabunt* (winno być *regnabimus*), która się odnosi do trzeciej osoby (będą królować).

Erazmiańskie wydanie *Novum Instrumentum omne* z 1516 roku harmonizuje kontekst i w obu wierszach stosuje formę ἡμᾶς dla zaimka i formę βασιλεύσομεν. Erazm wziął ten wariant z Wulgaty. Wariant powtórzył Stephanus i za jego pośrednictwem wszedł na trwałe do wydań *textus receptus*. Brak jednak wystarczającego wsparcia dla tego wariantu ze strony greckich rękopisów NT[16]. *Complutensis* nie harmonizuje kontekstu i zachowało ἡμᾶς w 5,9 i αὐτούς w 5,10, w czym jest zgodna z wykorzystanymi greckimi rękopisami[17]. Od czasów K. Tischendorfa krytycy tekstu niemal jednogłośnie opowiadają się za wariantem Kodeksu Aleksandryjskiego[18] i wszystkie krytyczne wydania greckiego Nowego Testamentu stosują odtąd ten wariant (Westcott & Hort, Nestle-Aland). Bernhard Weiss uznał, że ἡμᾶς został dodany przez kopistę, ponieważ tekst nie informował, kto jest obiektem dzieła odkupienia i wyglądało to na opuszczenie[19]. Większość współczesnych biblistów preferuje wariant Kodeksu Aleksandryjskiego i traktuje go jako poprawny ze względu na *lectio brevior*[20]. Drugim powodem jest jego zgodność gramatyczna z 5,10[21]. Niektórzy bibliści właśnie ten drugi argument traktują jako przesądzający[22]. Jednak Peter Malik w 2017 roku uznał, że wariant Kodeksu Aleksandryj-

---

14 Minuskuł 2432 http://ntvmr.uni-muenster.de/en_GB/manuscript-workspace?docID=32432 [dostęp 2021-08-07].

15 Codex Gigas na stronie Narodowej Biblioteki Szwedzkiej https://dl.wdl.org/3042_1_550.png [dostęp 2019-09-26].

16 Por. B.M. Metzger, dz. cyt., s. 666. R.L. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart 2006, s. 531.

17 Bíblia Poliglota Complutense, *Apocalypsis*, Cap V.

18 *Novum Testamentum Graece, Editio Octava Critica Maior*, ed. K. Tischendorf, Lipsk, 1872, t. II, s. 935.

19 B. Weiss, *Die Johannes-Apokalypse: Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, Lipsk, 1891, s. 108.

20 G.R. Osborne, *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, 2002. Dostępny online https://books.google.pl/books?id=6o5I8JngnmIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false [data dostępu 2019-09-25]

21 G.K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, 1999, s. 360.

22 Np. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, s. 260. Według Bousseta również minuskuł 180 przekazuje wariant Kodeksu Aleksandryjskiego. Według licznych autorów tylko Kodeks Aleksandryjski ma ten wariant. Minuskuł 180 jest nieosiągalny online.

skiego powstał albo w wyniku harmonizacji z kontekstem (w. 10), albo w wyniku błędu kopisty (opuszczenie ἡμᾶς). Malik utrzymuje, że jest to jedyny przykład „singular reading" Kodeksu Aleksandryjskiego, który jest preferowany przez biblistów przeciwko wszystkim pozostałym rękopisom. Malik argumentuje, że również i w tym przypadku należy przyznać rację większości. Jego zdaniem tekst autografu był niezgodny gramatycznie i dlatego był poprawiany przez kopistów[23].

Wariant z zaimkiem ἡμᾶς wprowadza teologiczną trudność, sugeruje on, że Chrystus odkupił także 24 „starszych" przebywających w niebie. Wariant powoduje, że „starsi" powinny być traktowani raczej jako istoty ludzkie, nie anielskie. To mogło być powodem, dla którego wielu kopistów ingerowało twórczo w ten tekst, usuwając bądź dodając wyrazy, które ich zdaniem czyniły ten tekst bardziej poprawnym. Spekulacje na temat 24 prezbiterów Apokalipsy zaczęły się jeszcze w II wieku i cieszyły się zainteresowaniem ze strony Ojców Kościoła[24].

Ap 5,10

W Ap 5,10 autor ponownie cytuje Wj 19,6 (cytowany już w 1,6) i ponownie powstały warianty nieuważnych, bądź kreatywnych kopistów. Tym razem cytat z Wj 19,6 został uzgodniony z Dn 7,22.27.

βασιλείαν καὶ ἱερεῖς (królestwem i kapłanami) – A, 469, 1611, 1678, 1778, 1854, 2050, 2080, 2329, 2582, 2625, 2716, 2846

βασιλείαν καὶ ἱερατείαν (królestwem i kapłaństwem) – 2344

βασιλίαν καὶ ἱερατείαν (królestwem i kapłaństwem) – א

βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς (królowie i kapłani) – 046 i 238 minuskułów reprezentujących tekst bizantyjski[25].

---

[23] P. Malik, *'And You Purchased [Whom?]': Reconsidering the Text of Rev 5,9*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 2017, s. 306-312.

[24] Według *Ewangelii Tomasza* do Izraela przemawiało 24 proroków (Ew. Tomasza, logion 52,1). Nie ma tu wprawdzie gwarancji, że autor ma na myśli 24 prezbiterów, można tu mówić jedynie o prawdopodobieństwie. 24 może również odnosić się do autorów Starego Testamentu, bądź ksiąg Septuaginty, jak później chciał Hieronim i inni Ojcowie Kościoła. Pierwszą czytelną aluzję znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego, który był zdania, że 24 prezbiterów stanowi symbol sprawiedliwych w niebie, którzy zasiadają na tronach i sądzą ludzi (*Stromata*, Księga 6, r. 13). Wiktoryn z Patawii twierdził, że 24 prezbiterów symbolizuje 12 apostołów i 12 patriarchów. Odnosił też tę liczbę do ksiąg Prawa i Proroków (Wiktoryn, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, PL 5, 4,4). Pseudo-Tertulian odnosił do 24 ksiąg Starego Testamentu (Ps.-Tertulian, *Carmen adversus Marcionem*, 4,198-199). Hieronim był zdania, że 24 prezbiterów symbolizuje 24 księgi Starego Testamentu (Hieronim, *Prologus Galeatus*, przeł. Jacek Sałacki, NPNF, seria II, tom VI, s. 769 -771). Andrzej z Cezarei był zdania, że jest to 12 patriarchów z ST i 12 apostołów z NT (Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse*, Washington 2011, s. 82). Dopiero w XX wieku zauważono, że zachodzi związek z 24 lewitami sprawującymi służbę muzyczną w świątyni Salomona z lirami, harfami i cymbałami (1 Krn 25,6-31) (R.H. Mounce, dz. cyt., s. 121-122; G.K. Beale, dz. cyt., s. 357-358). Zdania współczesnych egzegetów są podzielone, co do 24 starszych. Robert Mounce był zdania, że 24 starszych nie reprezentuje Kościoła, ani ludzi i nie potrzebowało odkupienia (R.H. Mounce, dz. cyt., s. 136). William Barclay był natomiast zdania, że reprezentują Kościół.

[25] M. Lembke, D. Müller, U.B. Schmid, dz. cyt., s. 83-84.

Tym razem pojawia się wariant βασιλείαν καὶ ἱερατείαν nie występujący w 1,6 reprezentowany przez Kodeks Synajski (z literówką), a wariant βασιλείς καὶ ἱερείς ma liczniejszą reprezentację. Większość z nich stosuje ten wariant również w 1,6. Najbardziej prawdopodobnym jest wariant reprezentowany przez Kodeks Aleksandryjski. Autor Apokalipsy cytuje ten tekst tym razem w nieco zmienionej formie.

Ap 8,13

ἀετοῦ (orła) – ℵ, A, 046, większość minuskułów, it$^{gig, h}$, vg, syr$^{ph, h}$, cop$^{sa, bo}$, eth

ἀγγέλου (anioła) – 𝔐^{A}, arm

ἀγγέλου ὡς ἀετοῦ (anioła podobnego orłu) – 42

Tylko dwa pierwsze warianty mogą być brane pod uwagę, przy czym bardziej prawdopodobnym jest wariant ἀετοῦ. Wariant ἀγγέλου prawdopodobnie powstał w wyniku błędnego odczytania tekstu przez kopistę[26]. Swete zauważył, że przeciwko wariantowi ἀγγέλου przemawia także kontekst, bo zarówno w 7,2, jak i 8,3 pojawia się ἄλλος ἄγγέλος[27]. Wariant minuskułu 42 powstał w wyniku konflacji[28].

Ap 11,18

τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις (sługom Twoim prorokom) – 𝔓^{47}, ℵ*, A, C, 0308, 2329, 2344, 2351

τοῖς δούλοις σου καὶ τοῖς προφήταις (sługom Twoim i prorokom) – ℵ^{2}, 𝔐

Bardziej prawdopodobnym jest pierwszy wariant i jest lepiej poświadczony. Zwrot „słudzy prorocy" zaczerpnięty został z STi zastosowany został również w 10,7, gdzie określa tych spośród starotestamentowych proroków, od których zależny jest wizjoner. Warto zauważyć, iż zwrot „słudzy prorocy" stosowany jest zwykle w młodszych partiach Starego Testamentu, odnosił się zawsze do „pierwszych proroków" (2 Krl 9, 7; 17, 23; Ez 38, 17; Dn 9, 6. 10; Za 1, 6 i inne)[29]. Drugi wariant powoduje, że tekst mówi o dwóch klasach ludzi, co zmusza komentatora do daleko idących spekulacji.

Ap 13,18

ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ (sześćset sześćdziesiąt sześć) – 𝔓^{47}, ℵ, A, 046, 051, 𝔐

ἑξακόσιοι δέκα ἕξ (sześćset szesnaście) – 𝔓^{115}, C

Część rękopisów stosuje wariant odczytujący liczbę bestii jako 616. Już Ireneusz znał ten wariant[30], obecny jest w Kodeksie Efrema, oraz 𝔓^{115}. Jakkolwiek wariant 616 pochodzi z okresu wczesnochrześcijańskiego, to jednak powszechnie przyjmuje się liczbę 666 jako poprawny wariant, nie tylko ze względu na solidne wsparcie świadków tekstu (𝔓^{47},

[26] B.M. Metzger, dz. cyt., s. 669.

[27] H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London, 1911, s. 113.

[28] Por. B.M. Metzger, tamże.

[29] Wyjątkiem jest Am 3,7, gdzie dotyczy współczesnych proroków.

[30] B.M. Metzger, dz. cyt., s. 676.

א, A, P, 046, 051), ale także ze względu na symbolikę szóstki, tutaj zwielokrotnionej. Wariant 616 uważano za mniej prawdopodobny także ze względu na słabe poświadczenie w manuskryptach. Sytuacja ta uległa pewnej zmianie w 1999 roku, kiedy opublikowano tekst 𝔓[115], datowanego na III wiek[31]. Pomimo tego wariant 616 w dalszym ciągu traktowany jest jako mało prawdopodobny przez krytyków tekstu. Powstały również i inne warianty jak liczba 646 (it^{ar}), 665 (minuskuł 2344) nie są one jednak traktowane poważnie przez krytyków tekstu.

Ap 15,6

λίνον (szatę) – P, 051, 1, 1006, 1611, 1859, 2042, 2081, 2138, 2432, arm

λίθον (kamień) – A, C, 2053, it$^{c, dem, div}$, vg, Ekumeniusz

λινοῦν (lniany) – 𝔓[47], 046, 94, 1828, it$^{gig, h, ar}$, syr$^{ph, h}$

λινους (lniane) – א

λινοῦν ἢ λίθον (szaty albo kamień) – 2073

brak – cop^{sa}, eth, Kasjodor

Krytycy tekstu opowiadają się za pierwszym wariantem. Wariant λίθον w zestawieniu w przymiotnikiem καθαρὸν raczej nie ma sensu, mógł jednak powstać ze względu na paralelę w Ezch 28,13, gdzie jest mowa o królu Tyru przyozdobionym w drogie kamienie[32]. Jest to jedna z rzadkich sytuacji, kiedy Kodeks Aleksandryjski się myli. Opuszczenie rzeczownika w niektórych przekładach wynika prawdopodobnie z dowolności translatorskiej.

Ap 19,13

βεβαμμένον (umoczoną) – A, 051, 𝔐

ῥεραντισμένον (pokropioną) – P, 2019, 2329

ἐρραμμένον (spryskaną) – 2053, 2062

ἐρραντισμένον (skropioną) – 172, 256, 792, 911, 1006, 1778, 1862, 2017, 2018, 2065, 2070, 2432, it, vg, cop^{bo}, eth, Ireneusz, Hipolit, Orygenes, Cyprian, Tykoniusz, Hieronim, Kasjodor

ῥεραμμένον (spryskaną) – 1611, Orygenes

περιρεραμμένον (spryskaną) – א*, Ireneusz

περιρεραντισμένον (pokropioną) – א^{2}, Cyprian

Różnice dotyczą doboru czasownika opisującego sposób umoczenia we krwi szaty Chrystusa (βάπτω, ῥαντίζω, ῥαίνω, περιρραίνω). Najlepiej poświadczonymi są warianty βεβαμμένον i ἐρραντισμένον, i w zasadzie tylko one powinny być rozpatrywane. Hort był zdania, że terminy oddające spryskanie są najbardziej prawdopodobne (ῥεραμμένον)

[31] W.E.H. Cockle, *The Oxyrhynchus Papyri LXVI*, London, 1999, s. 9-10.

[32] B.M. Metzger, dz. cyt., s. 680.

ze względu na biblijną symbolikę, zwłaszcza ze względu na zależność od Iz 63,3[33]. W wydaniu Horta i Westcotta zastosowano wariant ῥεραντισμένον[34]. Wydania Nestle-Alanda preferują βεβαμμένον. Wydania Nestle-Alanda zwykle preferują warianty Kodeksu Aleksandryjskiego, tutaj także wspartego przez większość bizantyjską.

Ap 20,9

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (z nieba) – A, 2053 (i 24 inne minuskuły)

ἀπό τοῦ θεοῦ (od Boga) – 1854

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπό τοῦ θεοῦ (z nieba od Boga) – 046, 2030, 2329, $\mathfrak{M}^{K}$ (ponad 120 minuskułów)

ἀπό τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (od Boga z nieba) – $\aleph^{2}$, P, 051, 1006

brak – $\aleph^{*}$

Kodeks Synajski opuszcza ten tekst (od πυρ do λιμνην), prawdopodobnie z powodu omyłkowego pominięcia 2-3 linijek kopiowanego manuskryptu. Tekst został uzupełniony przez późniejszego korektora. Krytycy tekstu opowiadają się za pierwszym wariantem, bo jest najlepiej poświadczony i jest to *Lechio brevior*. Warianty trzeci i czwarty powstały w wyniku konflacji.

Ap 22,14

πλύνοντες τάς στολάς αὐτών (piorący szaty swoje) – ℵ, A, 1006, 1841, 2050, 2053, 2062, it^{ar}, vg, cop^{sa}

ποιούντες τάς ἐντολάς αὐτού (wykonujący przykazania Jego) – 046, 1 94, 205, 209, 1611, 1854, 1859, 2042, 2065, 2073, 2138, 2432

Pierwsze słowo w obu wariantach zawiera tyle samo liter, różnice dotyczą liter od 2 do 5, dwie z nich zostały zmienione, a dwie przesunięte na inne pozycje (ΛΥΝΟ → ΟΙΟΥ); drugie słowo bez zmian; w trzecim słowie pierwsza litera zamieniona została na dwie (C → EN); w czwartym słowie zmienione dwie ostatnie litery (ΩΝ → ΟΥ). Tekst więc musiał być niewyraźny i kopista odgadywał go, niewiele liter wprawdzie zmienił, ale doprowadził do dużej zmiany znaczeniowej. Zmiana mogła też wynikać z niezrozumienia symboliki tekstu. O potrzebie prania szat Apokalipsa mówi w kilku innych miejscach (3,4; 16,15).

Wariantów mających znaczący wpływ na przekaz, jak i interpretację ostatniej księgi Nowego Testamentu jest znacznie więcej, np. w 11,17 ὁ ἐρχόμενος, albo „księga życia" z 22,19, oba obecne w *Textus receptus* i przez niemal 400 lat miały wpływ na interpretację Apokalipsy, jednak są słabo poświadczone przez greckie rękopisy (drugi wariant w ogóle nie pojawia się w greckich rękopisach, pochodzi z Wulgaty) i dlatego zostały pominięte w tym artykule. Inne warianty spotykamy w 1,15.20; 2,18.22; 5,6; 9,10; 10,10; 13,6.10; 14,20; 18,2.12, nie mają one jednak takiego wpływu na interpretację jak

[33] F.J.A. Hort, dz. cyt., s. 139-140.

[34] *The Greek New Testament*, ed. F.B. Westcott, F.J.A. Hort, Peabody 2007, s. 680.

omówione. W licznych miejscach pojawiają się warianty odnośnie sposobu określania Chrystusa (*Κύριος*, *Θεὸς* i inne), są one istotne z punktu widzenia chrystologii Nowego Testamentu, jednak nie mają wielkiego wpływu na eschatologiczną interpretację Apokalipsy i z tego powodu nie były omawiane.

Bibliografia

Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse*, Washington 2011.

Beale G.K., *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Bíblia Poliglota Complutense, *Apocalypsis*, ed. F.J. Cisneros, Alcala, 1514.

Bousset W., *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906.

Cockle W.E.H., *The Oxyrhynchus Papyri LXVI*, London, 1999, s. 9–10.

Codex Gigas https://dl.wdl.org/3042_1_550.png [dostęp: 2019-09-26].

Codex Sinaiticus, http://www.codexsinaiticus.org/en/ [dostęp: 2019-09-28].

Hort F.J.A., *Notes on Select Readings*, s. 136, w: B.F. Westcott, F.J.A. Hort, *Introduction to the New Testament in the Original Greek*, Eugene, 2003.

Hoskier H.C., *Concerning the Text of the Apocalypse: Collation of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition Together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers, London: Bernard Quaritch,1929, t. 1-2.*

Lembke M., Müller D., Schmid U.B., *Die Apokalypse: Teststellenkollation und Auswertungen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

Malik P., *'And You Purchased [Whom?]': Reconsidering the Text of Rev 5,9*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 2017, s. 306-312.

Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2 wyd., Stuttgart 2001.

Mounce R.H., *The Book of Revelation*, 2 wyd., NICNT, Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1997.

Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rot. Recognitum et Emendatum, non solum ad Graecam veritatem verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum, ed. Erazm, Basel, 1516.

Novum Testamentum Graece, ed. Nestle-Aland, wydanie 26, 27, 28, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991, 2006, 2012.

Novum Testamentum Graece, Editio Octava Critica Maior, ed. K. Tischendorf, Lipsiae, 1872, t. II.

Novum Testamentum omne, multo quàm antehac diligentius ab Erasmo Roterodamo recognitu, emedatum ac translatum, ed. Erazm, Basel, 1519.

Omanson R.L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Osborne G.R., *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, 2002.

Swete H.B., *The Apocalypse of St. John: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London, 1911.

The Greek New Testament, ed. F.B. Westcott, F.J.A. Hort, Peabody 2007.

The Greek New Testament, UBS, wydanie 3 i 4, Stuttgart, 1988, 2009.

Weiss B., *Die Johannes-Apokalypse: Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, Leipzig, 1891.

Westcott B.F., Hort F.J.A., *Introduction to the New Testament in the Original Greek*, Eugene, 2003.

Zdigitalizowane rękopisy Nowego Testamentu na stronie INTF http://ntvmr.uni-muenster.de/en_GB/liste/?ObjID= [dostęp: 2021-08-07].

Przesłanie Towarzystwa Biblijnego w Polsce
na Ekumeniczne Dni Biblijne 2019

SZUKAJ POKOJU I DĄŻ DO NIEGO

Hasłem tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblijnych jest wezwanie z Ps 34:15: „(…) szukaj pokoju i dąż do niego. To jedna z odpowiedzi na zadane w wersecie 13. pytanie: Jaki ma być człowiek pożądający życia, pragnący każdego dnia by cieszyć się dobrem? Pytanie stare jak przysłowiowy świat, a mimo to tak bardzo aktualne. Przecież życie bez większych problemów, pełne powodzenia jest przedmiotem także naszych pragnień. A Biblia mówi nam w tym psalmie, jak je zrealizować.

Zanim jednak w odpowiedzi padną, jakby w podsumowaniu, słowa o poszukiwaniu pokoju, czytamy w wersecie 14. i na początku 15.: Powściągnij swój język od złego, a usta od mowy fałszywej. Odstąp od zła i czyń dobrze (…).

Na czym zatem polega owo szukanie pokoju? Po pierwsze, na czynieniu dobra. Nie myślmy, że dobro to coś, co się nam należy. Nie czekajmy z byciem dobrymi, aż inni okażą nam dobro. Kto chce cieszyć się dobrem każdego dnia, niech sam je wokół siebie roztacza, niech sam je czyni.

Szukanie pokoju to również odrzucanie zła, na czele ze złem płynącym z nienawistnych, fałszujących rzeczywistość słów. Chcemy pokoju? Zatem wyrzeknijmy się złej mowy – owego generatora zła lub – jak mówi apostoł Jakub – tego małego ognia, który podpala wielki las, nieobliczalnego w czynieniu zła, pełnego jadu (zob. Jk 3:5.8). O ileż spokojniejsze byłoby ludzkie życie, gdybyśmy bardziej panowali nad własnymi językami.

Ale szukanie pokoju i dążenie do niego ma też głębszy wymiar. W tym samym psalmie słowo „szukać" występuje raz jeszcze, w wersecie 5.: Szukałem PANA, a On mnie wysłuchał. A kilka zdań niżej, gdy jesteśmy wzywani, by szukać pokoju, bezpośrednio po tych słowach pojawia się zapewnienie, że uszy Pana są otwarte na wołanie sprawiedliwych (por. w. 16). Zatem poszukiwanie pokoju jest tu wyraźnie skojarzone z poszukiwaniem Boga – w modlitwie, w przedkładaniu Mu naszych trosk, w wołaniu do Niego. A Bóg tych wołań wysłuchuje i reaguje. Wezwanie do poszukiwaniu pokoju jawi się nam w tym psalmie jako wezwanie do wejścia z Bogiem w intymną relację osobistej modlitwy – rozmowy o tym, co nas boli, czego się lękamy, za co chcemy Boga przeprosić czy Mu podziękować.

Wszyscy jesteśmy wzywani do takiego poszukiwania Boga. W rzeczywistości bowiem – jak czytamy w Dziejach Apostolskich – jest On niedaleko od każdego z nas (zob. Dz 17:27). Dla proroka Izajasza to jeszcze bliżej: Szukajcie PANA, gdy pozwala się znaleźć! Wzywajcie Go, kiedy jest blisko (Iz 55:6). Pokój Boży jest bliżej nas, niż myślimy

– na wyciągnięcie ręki, a właściwie rąk. Wystarczy sięgnąć nimi po Słowo Boże, Pismo Święte. Otworzyć i czytać. A potem wznieść te ręce w modlitwie i wołaniu do Boga.

Mówiąc o poszukiwaniu pokoju, trudno nie wspomnieć słów samego Pana Jezusa Chrystusa z Ewangelii Jana: Pokój wam zostawiam, Mój pokój wam daję. Nie tak, jak świat daje, Ja wam daję. Niech się nie trwoży wasze serce i niech się nie lęka (J 14:27). W świecie, w którym pokoju jak na lekarstwo, który doświadczył dwóch wielkich wojen oraz drży przed kolejną, atomową; w którym traktaty pokojowe były równie często łamane, co podpisywane – jedynego prawdziwego pokoju możemy dostąpić w Chrystusie. To pokój płynący z usprawiedliwienia nas przed Bogiem z naszych upadków. Usprawiedliwieni z wiary, mamy pokój z Bogiem przez naszego Pana Jezusa Chrystusa – czytamy u apostoła Pawła (Rz 5:1). A kto wierzy, „(…) ma życie wieczne i nie idzie na potępienie, ale przeszedł ze śmierci do życia (J 5:24). I to jest najważniejsze i najpewniejsze. Tego się trzymajmy. Amen.

Przygotował Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP

SYLWETKI

PAWEŁ BUCHTA

ADAM PALION

Paweł Buchta, duchowny rzymskokatolicki, ekumenista, urodzony 26 października 1946 r. w Chełmie Śląskim, syn Franciszka i Elżbiety z domu Strzezik. Święcenia kapłańskie przyjął 8 kwietnia 1971 r. w katowickiej katedrze Chrystusa Króla z rąk ordynariusza, bp Herberta Bednorza. Pełnił posługę wikariusza następujących parafii: św. Marii Magdaleny w Tychach (1971-1974) i św. Antoniego w Katowicach-Dąbrówce Małej (1974-1975). W latach 1975-1979 kierował referatem finansowo-gospodarczym katowickiej Kurii Diecezjalnej. W latach 1979–1980 był rezydentem Domu Prowincjalnego Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi w Katowicach-Bogucicach. W tym samym czasie był notariuszem Sądu Biskupiego, w którym od 1981 r. zasiada jako sędzia.

Pełnił posługę wikariusza wikariusza parafii pw. Królowej Pokoju w Tarnowskich Górach (1980-1985) i kapelana Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek przy szpitalu św. Elżbiety w Katowicach (1985-1987). W roku 1987 został proboszczem katowickiej parafii Św. Apostołów Piotra i Pawła, w której służył do przejścia na emeryturę w 2012 r.

Pełnił funkcję dziekana Dekanatu Katowice-Śródmieście (1989-1995).

W 1990 r. założył przy parafii Katolicką Fundację Dzieciom prowadzącą ochronkę i świetlicę środowiskową.

W 1995 roku mianowany kanonikiem honorowym. Od roku 2005 członek władz fundacji „Or Chaim“ (Światło Życia) założonej przez przedstawicieli wspólnot chrześcijańskich i żydowskich.

Od roku 2007 r. wchodzi w skład Archidiecezjalnej Komisji Historycznej badającej przypadki współpracy duchownych z komunistyczną służbą bezpieczeństwa.

Przez arcybiskupa Wiktora Skworca został mianowany delegatem ds. dialogu z Judaizmem 1 marca 2012 r. i pełnił tę posługę do złożenia rezygnacji 11 grudnia 2015 r.

Był delegatem biskupim w procesach beatyfikacyjnych Matki Laury Meozzi, ks. Emila Szramka, ks. Józefa Czempiela, s. Antoniny Kratochwil i ks. Franciszka Blachnickiego oraz w procesie kanonizacyjnym s. Dulcissimy Hoffmann.

TADEUSZ CZAKAŃSKI

ADAM PALION

Duchowny rzymskokatolicki, teolog, ekumenista, urodzony 3 sierpnia 1952 r. w Katowicach, syn Stanisława i Krystyny z domu Pawelczyk. Uczęszczał do VII Liceum Ogólnokształcącego im. Harcerzy Obrońców Katowic w Katowicach-Ligocie. W 1971 r., po maturze rozpoczął studia w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, które ukończył w 1978 r., ze względu na odbycie w ich trakcie dwuletniej służby wojskowej. Tytuł magistra teologii uzyskał w roku 1978, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (przekształconym w 1981 r. w Papieską Akademię Teologiczną, obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). 23 marca 1978 r., z rąk ordynariusza diecezji katowickiej, Herberta Bednorza przyjął w katowickiej katedrze Chrystusa Króla święcenia kapłańskie.

Pełnił posługę wikariusza chorzowskich parafii św. Barbary (1978-1981) i św. Antoniego (1981-1982) oraz administratora parafii św. Mikołaja w Wilczej (1988).

W roku 1981 uzyskał stopień licencjata teologii (tzw. licencjat rzymski) na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, po czym skierowano go na studia do Rzymu, gdzie na papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim uczęszczał na wykłady z historii sztuki, zaś doktorat z teologii pastoralnej obronił w Rzymie na papieskim Uniwersytecie Laterańskim (1988).

Między rokiem 1982 a 1997 był członkiem diecezjalnej eRady Kapłańskiej. W latach 1988 – 1991 służył jako diecezjalny duszpasterz akademicki i duszpasterz środowisk medycznych.

W katowickim Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym pełnił w latach 1988 – 2003 funkcje wykładowcy historii sztuki (od 1988) i teologii pastoralnej (od 1992) oraz prorektora, kierownika studiów i biblioteki seminaryjnej.

W tym okresie wykładał również w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych (franciszkanów) w Katowicach-Panewnikach i na Eksternistycznym Studium Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Katowicach.

Od 1989 r. pełni funkcję kapelana Domu Prowincjonalnego Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Maryi Niepokalanej w Katowicach-Panewnikach. W latach 1992-2008 był też moderatorem Dzieła Powołań Kapłańskich. W 1994 r. założył Grupę „33", wspólnotę opiekującą się singlami w Kościele katolickim, stając się jej opiekunem duchowym. Od 1997 r. jest duszpasterzem bankowców archidiecezji katowickiej. W latach 2002-2007 zasiadał w Archidiecezjalnej Komisji Architektury i Sztuki Sakralnej.

Jego ekumeniczne zaangażowanie poskutkowało członkostwem w Synodalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego (2012-2016), powołaniem na dele-

gata arcybiskupa ds. dialogu z Islamem (od 2012 r.) i Judaizmem (od 2015 r.) i uczestnictwem, od roku 2013 w pracach Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu międzyreligijnego.

Od wielu lat organizuje w Katowicach coroczne Dni Judaizmu i Dni Islamu w Kościele katolickim. W roku 2013 Współtworzył i od początku współredaguje „Kalendarz Trzech Religii" wydawany przez miasto Katowice.

Był jednym z pomysłodawców Międzyreligijnego Sympozjum Naukowego „Pielgrzymi prawdy, pielgrzymi pokoju" z okazji 25 Rocznicy międzynarodowego spotkania w Asyżu (2011). Współinicjator Koncertu dla Pokoju „Jeden Bóg, trzy religie, jeden głos" (2012) oraz spotkania i Koncertu „Start now. Dialog, pokój, jedność… zaczyna się ode mnie" (2015). Uczestnik Ekumenicznego Spotkania Biskupów Przyjaciół Ruchu Focolari w Katowicach (2017) oraz Międzynarodowego Sympozjum Chrześcijan i Muzułmanów we włoskim Castel Gandolfo (2018). Organizator wielu spotkań międzyreligijnych na śląsku.

SPRAWOZDANIA

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ARCHIDIECEZJALNEJ KOMISJI DS. EKUMENIZMU I DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO ZA ROK ZA ROK 2018[1]

ADAM PALION

W 2018 r. skład Komisji przedstawiał się następująco: ks. dr Adam Palion (przewodniczący), ks. dr Andrzej Suchoń, Adam Dylus oraz ks. dr Tadeusz Czakański (delegat Arcybiskupa ds. Dialogu z Judaizmem i Islamem). Posiedzenie Komisji odbyło się 5 stycznia 2018 r. w gmachu katowickiej Kurii Archidiecezjalnej. W jego trakcie omówiono przygotowania do najważniejszych inicjatyw ekumenicznych: Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan (18–25 stycznia), Ekumenicznych Dni Biblijnych (15–21 kwietnia) oraz Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych ws. Zmian Klimatu w Katowicach (COP24), wraz z koniecznością zapewnienia opieki duszpasterskiej i zorganizowania spotkań międzyreligijnych (2–16 grudnia).

Plan pracy Komisji na rok 2018 był przedmiotem rozmów przewodniczącego na spotkaniu z bp Markiem Szkudło, sufraganem archidiecezji katowickiej. Sprawy związane z grudniowym szczytem klimatycznym ONZ wymagały wielu spotkań roboczych przewodniczącego Komisji z biskupem Marianem Niemcem, zwierzchnikiem luterańskiej diecezji katowickiej i przewodniczącym śląskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej oraz z ks. dr. Grzegorzem Giemzą, dyrektorem Polskiej Rady Ekumenicznej.

15 stycznia, na spotkaniu z arcybiskupem Wiktorem Skworcem, ks. Adam Palion przedstawił sprawozdanie z działalności Komisji w roku 2017 oraz plany na bieżący rok. Poinformował o przygotowaniach do szczytu klimatycznego ONZ w Katowicach i o posiedzeniu Rady Kościołów Europy oraz związanymi z tymi wydarzeniami inicjatywami ekumenicznymi.

Tradycyjnie już, w Dniu Judaizmu (15 stycznia), na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyło się spotkanie z katowicką gminą żydowską, które przygotował ks. dr Tadeusz Czakański.

W Tygodniu Modlitwy o Jedność Chrześcijan odbyło się wiele nabożeństw ekumenicznych. Centralne nabożeństwo odbyło się 21 stycznia w rzymskokatolickim kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Katowicach pod przewodnictwem abp Wiktora Skworca, rzymskokatolickiego metropolity górnośląskiego. Kazanie wygłosił biskup Marian Niemiec. Nabożeństwa w ramach oktawy modlitw ekumenicznych odbyły się ponadto w następujących miejscach:

---

[1] Por. A. Palion, Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego za rok 2018, archiwum prywatne autora, sygn. VA I 0/4/1/19.

- rzymskokatolickim kościele oo. Oblatów na katowickim osiedlu Koszutka (18 stycznia);
- ewangelicko-metodystycznej kaplicy „Nowego Przymierza" w Katowicach (19 stycznia);
- kaplicy Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach (22 stycznia);
- kaplicy I zboru baptystycznego w Katowicach-Bogucicach (24 stycznia);
- rzymskokatolickim kościele pw. św. Tomasza Apostoła w Sosnowcu (25 stycznia).

W Dniu Islamu (25 stycznia) w Muzeum Historii Katowic odbyło się tradycyjne spotkanie z katowicką gminą muzułmańską, które przygotował ks. dr Tadeusz Czakański.

27 stycznia odbyło się kolejne ekumeniczne kolędowanie przy franciszkańskiej stajence w Katowicach-Panewnikach. Kaznodzieją był ks. dr Adam Malina, Prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce i proboszcz luterańskiej parafii w Katowicach-Szopienicach. Podczas nabożeństwa wystąpił luterański chór „Jubilate Deo" z Mysłowic pod dyrekcją Joanny Bliwert Hoderny.

22 lutego przewodniczący Komisji uczestniczył w posiedzeniu zespołu roboczego ogólnopolskich Ekumenicznych Dni Biblijnych w Warszawie, na którym przedstawił inicjatywy ekumeniczne ze Śląska.

Na zaproszenie bpa Mariana Niemca, 13 marca, ks. dr Adam Palion uczestniczył w spotkaniu dotyczącym ekumenicznego punktu konsultacyjnego ds. migracji „Gościnny Kościół". Zapoznał zebranych z działaniami podejmowanymi przez polski kościół katolicki na rzecz migrantów w kraju i na świecie.

Pierwsze spotkanie „Akademii Ekumenicznej" w roku 2018 odbyło się 15 marca w Bibliotece Śląskiej. Eliezar Gurary, żydowski rabin chasydzki z Krakowa wygłosił referat pt. „*Spotkanie z judaizmem – starsi bracia w wierze – chasydyzm*".

W dniach 16-17 marca przewodniczący Komisji wziął udział w nabożeństwie dziękczynnym i promocji pełnego polskiego wydania przekładu ekumenicznego Biblii zorganizowanych przez Towarzystwo Biblijne w Polsce w Warszawie.

25 marca odbyło się spotkanie ks. dra Adama Paliona z rabinem mesjanistycznym dr. John Fischerem oraz jego małżonką Patrice. Omawiano stosunki chrześcijańsko-żydowskie w kontekście inicjatyw podejmowanych na świecie, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Wieczorem tego dnia, przewodniczący Komisji uczestniczył w prowadzonej przez wspomnianych gości wieczerzy paschalnej, w trakcie której złożył życzenia w imieniu abpa Wiktora Skworca.

W obradach jury konkursu plastycznego dla dzieci i młodzieży, związanego z Ekumenicznymi Dniami Biblijnymi przy śląskim oddziale Polskiej Rady Ekumenicznej, w dniu 4 kwietnia, wzięli udział: Bożena Polak (sekretarz), Kordian Andres i ks. dr Adam Palion (przewodniczący).

Między 15 a 21 kwietnia miały miejsce Ekumeniczne Dni Biblijne, które rozpoczęto 15 kwietnia centralnym nabożeństwem w luterańskim kościele Zmartwychwstania Pańskiego w Katowicach, prowadzonym przez bpa dra Mariana Niemca, zwierzchnika Diecezji Katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i przewodniczącego śląskie-

go oddziału PRE. Kazanie wygłosił bp Marek Szkudło, sufragan rzymskokatolickiej Archidiecezji Katowickiej. W uroczystości wzięli udział przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich i władz samorządowych Katowic. Tradycyjnie już, w trakcie tego nabożeństwa wręczono nagrody laureatom ekumenicznego konkursu plastycznego dla dzieci i młodzieży. 18 kwietnia, rzymskokatolicka kaplica pw. św. Barbary przy katowickim centrum handlowym Silesia City Center, gościła uczestników maratonu biblijnego. Czytano Księgę Liczb w przekładzie ekumenicznym.

Stały element EDB – sympozjum biblijne – zorganizowano w gmachu Biblioteki Śląskiej 19 kwietnia. Słowa z Apokalipsy Jana: *I powiedział do mnie: Stało się. Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja temu, który pragnie, dam pić darmo ze źródła wody życia* (Ap 21,6) stały się mottem wystąpień zaproszonych biblistów – rzymskokatolickiego ks. prof. dra hab. Józefa Kozyry z Wydziału Teologicznego miejscowego uniwersytetu i pentekostalnego dra Leszka Jańczuka z Warszawskiej Szkoły Teologiczno-Społecznej.

W ramach Akademii Ekumenicznej pojawiła się nowa inicjatywa przybliżania niektórych aspektów życia codziennego religii abrahamowych. Pierwsze spotkanie odbyło się 7 maja w Bibliotece Śląskiej, a temat „*Na ślubnym kobiercu w trzech religiach monoteistycznych*" przedstawili: rabin Avi Baumol z Krakowa (judaizm), ks. dr Adam Palion (chrześcijaństwo) i imam Jabbar Koubaisy z Katowic (islam).

15 maja, na zaproszenie bpa Mariana Niemca, przewodniczący Komisji wziął udział w spotkaniu poświęconemu aspektom religijnym szczytu ekologicznego COP24 w Katowicach. W spotkaniu brali też udział: ks. dr Grzegorz Giemza przedstawiciel Polskiej Rady Ekumenicznej z Warszawy, ks. Roman Chromy z wydziału duszpasterskiego Kurii Katowickiej, ks. dr Witold Kania pracownik naukowy WT UŚ. Podczas spotkania omówiono konferencję naukową, która będzie organizowana przed szczytem klimatycznym WT UŚ – ekologiczny Asyż, w ramach Akademii Ekumenicznej w Bibliotece Śląskiej oraz spotkania duchowe dla przedstawicieli religii przybyłych na COP24 organizowane przy parafii św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach.

15 maja w gmachu Biblioteki Śląskiej w Katowicach miała miejsce promocja pokonferencyjnej publikacji książkowej pt. „*Dziedzictwo kulturowe Reformacji na Śląsku po 1945 roku*" pod redakcją prof. dr hab. Grażyny Barbary Szewczyk. Podczas spotkania ks. dr Adam Palion zaprezentował swój artykuł pt. „*Kościół na ekumenicznej drodze po 1945 roku*".

Kolejne spotkanie z cyklu Akademii Ekumenicznej odbyło się 17 maja w Bibliotece Śląskiej. Dagmara Wasilewska, pracownik Zakładu Orientalistyki i Językoznawstwa Ogólnego Uniwersytetu Śląskiego przedstawiła referat pt. „*Hinduizm – sztuka przemiany*".

19 maja, przewodniczący Komisji uczestniczył w VI Dniu Chrześcijaństwa wśród muzułmanów w Polsce, podczas którego wygłoszono wykład: „*Rodzaje i znaczenia postów w chrześcijaństwie*". Spotkanie zorganizował imam J. Koubaisy w Katowickim Centrum Dialogu Kultury DOHA.

Ostatnie spotkanie Akademii Ekumenicznej w roku akademickim 2017/2018 obyło się 7 czerwca. Ks. prof. dr hab. Jan Górski, rzymskokatolicki misjolog z Wydziału Teo-

logicznego UŚ wygłosił referat pt. „*Ewangelizacja w służbie pokoju*". Już po raz drugi zakończyła rok akademicki ekumeniczna modlitwa o pokój, tzw. Śląski Asyż.

7 września, przewodniczący Komisji spotkał się z komendantem Krzysztofem Justyńskim z Komendy Wojewódzkiej Policji Państwowej w Katowicach, celem przygotowania konferencji naukowej poświęconej mowie nienawiści.

Wernisaż prac dzieci i młodzieży, nagrodzonych w ekumenicznym konkursie plastycznym pod hasłem „*Ja jestem Alfą i Omegą. Początek i Koniec*", otworzył 10 września w katowickim Muzeum Archidiecezjalnym ks. dr Adam Palion. Na wystawie po raz pierwszy obok rzeźb znalazły się prace graficzne. Tego samego dnia, na probostwie rzymskokatolickiej parafii pw. Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach odbyło się spotkanie Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego z zarządem śląskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej. Omówiono tematy związane z działalnością obu gremiów oraz przygotowania do szczytu klimatycznego COP 24.

Kolejne ekumeniczne spotkanie modlitewne za miasto Katowice i region śląsko-dąbrowski odbyło się 18 września w kaplicy domu pielgrzyma sanktuarium Matki Boskiej Bogucickiej przy rzymskokatolickiej parafii pw. Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach.

W dniach 28–29 września, przewodniczący Komisji uczestniczył w ogólnopolskim spotkaniu rzymskokatolickich referentów ekumenicznych zorganizowanym przez Radę ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski w Klasztorze na Świętym Krzyżu. Przybyli tam też przedstawiciele kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej oraz członkowie Komisji ds. Dialogu między KEP i PRE. Przedstawiono program Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w kolejnym roku, omówiono inicjatywy ekumeniczne poszczególnych diecezji kościoła katolickiego i dokonano prezentacji wyznań należących do PRE.

Wydział Duszpasterski katowickiej kurii archidiecezjalnej zorganizował 2 października spotkanie dotyczące przygotowań do COP24, w którym uczestniczyli: ks. dr Adam Palion (delegat ds. ekumenizmu), ks. dr Grzegorz Śmieciński (ceremoniarz), ks. Roman Chromy (dyrektor wydziału duszpasterskiego kurii archidiecezjalnej), ks. dr Witold Kania (pracownik naukowy Wydziału Teologicznego UŚ) i ks. dr Adam Pawlaszczyk (redakcja „Gościa Niedzielnego"). Omawiano kwestie opieki duszpasterskiej ze strony kościoła katolickiego i organizacji centralnego nabożeństwa ekumenicznego podczas COP 24. Przewodniczący Komisji przedstawił inicjatywy duszpasterskie śląskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej.

Ks. dr Adam Palion odwiedził 4 października Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie, gdzie wziął udział w inauguracji roku akademickiego 2018/2019 uczelni i spotkał się z jej władzami.

Na spotkaniu z dr. hab. Zbigniewem Kadłubkiem, dyrektorem Biblioteki Śląskiej, w dniu 8 października, ks. dr Adam Palion, Agnieszka Dec-Michalska i Tomasz Kalisz przedstawili program spotkań w ramach Akademii Ekumenicznej i pomysł powołania do życia czasopisma „Oecumenica Silesiana", które miałoby m.in. dokumentować dorobek lokalnych inicjatyw ekumenicznych.

Kolejne ekumeniczne spotkanie modlitewne za miasto Katowice i region śląsko-dąbrowski odbyło się 9 października w kaplicy domu pielgrzyma rzymskokatolickiej parafii pw. Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach.

Wykładem pt. „*Modlitwa w operze romantycznej – ocalić od zapomnienia*", ks. dr hab. Paweł Sobierajski otworzył w Bibliotece Śląskiej, 18 października, nowy cykl spotkań Akademii Ekumenicznej poświęcony muzyce sakralnej, *Musica mores confirmat* i tym samym zainaugurował kolejny rok akademicki 2018/2019.

25 października w Bibliotece Śląskiej odbyła się zorganizowana i poprowadzona przez przewodniczącego Komisji konferencja naukowa pt. „*Dokąd zmierza człowiek? STOP mówię nienawiści*". Prelegentami byli: prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek z Wydziału Nauk Społecznych UŚ, ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer z Wydziału Teologicznego UŚ, dr hab. Marek Rembierz z Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ w Cieszynie, mł. insp. Krzysztof Kazek, Pełnomocnik Komendanta Wojewódzkiego Policji w Katowicach ds. Ochrony Praw Człowieka, Tomasz Kuncewicz, Dyrektor Centrum Żydowskiego w Oświęcimiu i dr Aleksandra Wentkowska, Pełnomocnik Terenowy Rzecznika Praw Obywatelskich w Katowicach. Podczas konferencji odbyła się dyskusja panelowa z udziałem przedstawicieli różnych narodowości i wyznań mieszkających, studiujących i pracujących w Polsce.

28 października, w luterańskim kościele Jezusowym w Cieszynie, przewodniczący komisji uczestniczył w nabożeństwie dziękczynnym z okazji 100 rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę i 100-lecia włączenia luteran ze Śląska Cieszyńskiego w struktury Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Ks. dr Adam Palion otrzymał medal okolicznościowy „Ewangelicy Niepodległej 1918–2018".

W Święto Reformacji, 31 października, przewodniczący Komisji wziął udział w nabożeństwie okolicznościowym w luterańskim kościele Zmartwychwstania Pańskiego w Katowicach.

5 listopada, przewodniczący Komisji wygłosił prelekcję w Ewangelickim Centrum Diakonijnym „Słoneczna Kraina" w Katowicach, pt.: „*Prawda i fałsz! Prawdziwe oblicze Kościoła rzymskokatolickiego po filmie KLER*".

Kolejne spotkanie Akademii Ekumenicznej odbyło się 8 listopada w Bibliotece Śląskiej. Ks. Józef Bartos, duchowny metodystyczny z Krakowa, wygłosił referat pt. „*Kościół Ewangelicko-Metodystyczny – 100 lat w Polsce*".

19 listopada, w ramach nowej inicjatywy przybliżającej różne aspekty życia codziennego religii monoteistycznych miało miejsce kolejne spotkanie w Bibliotece Śląskiej pod auspicjami Akademii Ekumenicznej pt. „*Ostatnia droga… Ceremonie pogrzebowe w trzech religiach monoteistycznych*". Referaty wygłosili: rabin Avi Baumol z Krakowa (judaizm), ks. dr Adam Palion (chrześcijaństwo) oraz imam Jabbar Koubaisy z Katowic (islam).

ONZ-owskiej konferencji klimatycznej COP24 w Katowicach towarzyszyło wiele inicjatyw ekumenicznych, które współorganizował ks. dr Adam Palion:

- 29 listopada, w Bibliotece Śląskiej dyskusja panelowa pt. „*Podporządkujcie ziemię sobie*", w której wzięli udział: o. Stanisław Jaromin (katolik), imam Jabbar Koubaisy (muzułmanin), przewodniczący katowickiej Gminy Żydowskiej,

Włodzimierz Kac, dr Bogdan Ogrodnik (buddysta), Dagmara Wasilewska (hinduistka);

- 2 grudnia, w domu parafialnym przy rzymskokatolickim kościele Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach miało miejsce spotkanie Międzyreligijne wg zasad Talanoa[2];
- 3 grudnia, w domu parafialnym przy rzymskokatolickim kościele Św. Szczepana w Katowicach-Bogucicach miało miejsce spotkanie Kurii Rzymskiej Zakonu św. Franciszka w sprawie ekologii;
- 9 grudnia, w rzymskokatolickiej archikatedrze Chrystusa Króla w Katowicach odbyło się nabożeństwo ekumeniczne pod przewodnictwem gospodarza, abpa Wiktora Skworca i abpa Andersa Wejryda, prezydenta na Europę Światowej Rady Kościołów, emerytowanego luterańskiego prymasa Szwecji;
- 10 grudnia, w katedrze luterańskiej w Katowicach odbył się koncert z okazji 70-lecia Światowej Rady Kościołów, podczas którego przekazano przesłanie dotyczące jedności i ekologii.

Tradycyjne spotkanie przewodniczącego Komisji z zarządem śląskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej odbyło się 17 grudnia. Poruszono na nim tematy związane z styczniowym Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan.

W wigilię Bożego Narodzenia, ks. dr Adam Palion uczestniczył w charytatywnej wigilii dla samotnych, gdzie otoczył zebranych opieką duszpasterską oraz przekazał życzenia świąteczne w imieniu Metropolity Katowickiego.

29 grudnia przewodniczący Komisji wziął udział w spotkaniu noworocznym Centrum Kultury i Dialogu DOHA zorganizowanym przez katowicką wspólnotę muzułmańską.

Delegat arcybiskupa ds. dialogu z judaizmem i islamem, ks. dr Tadeusz Czakański, we współpracy z przedstawicielami kościołów luterańskiego i prawosławnego, gminy żydowskiej i muzułmańskiej przygotował na rok 2019 kolejną edycję kalendarza trzech religii, pt. „*Ziemia, to nasz wspólny dom*".

Pod patronatem Akademii Ekumenicznej opublikowano katalog wystawowy z nagrodzonymi i wyróżnionymi pracami plastycznymi stworzonymi w ekumenicznym konkursie biblijnym w kategorii ponadgimnazjalnej (rzeźby i grafiki) pod redakcją ks. dra Adama Paliona (seria Biblioteka „Oecumenica Silesiana", t. V).

---

[2] Por. Nieoficjalna notatka prezydencji COP22 i COP23: *Cechy dialogu Talanoa – Dialog powinien być konstruktywny, fosylizacyjny i zorientowany na rozwiązania. Nie powinien prowadzić do dyskusji o charakterze konfrontacyjnym, w których wyróżniane są poszczególne Strony lub grupy Stron. Dialog będzie prowadzony w duchu pacyficznej tradycji Talanoa, która polega na tradycyjnym podejściu stosowanym na Fidżi i Pacyfiku. Celem Talanoa jest dzielenie się historiami, budowanie empatii i zaufania, pogłębianie swojej wiedzy poprzez wspólne zrozumienie, tworzenie platformy dialogu, której skutkiem będzie lepsze podejmowanie decyzji dla wspólnego dobra; Dialog jest prowadzony wokół trzech ogólnych tematów: 1. Gdzie jesteśmy?, 2. Dokąd chcemy się udać?, 3. Jak się tam dostaniemy?* Por. https://unfccc.int/files/bodies/cop/application/pdf/approach_to_the_talanoa_dialogue.pdf z dnia 28.12.2018.

KALENDARIUM

KALENDARIUM DZIAŁAŃ „AKADEMII EKUMENICZNEJ" W ROKU AKADEMICKIM 2017/18

ADAM PALION

19 października 2017 r. w Bibliotece Śląskiej o godz. 17.00 w sali Parnassos, rozpoczął się trzeci rok spotkań Akademii Ekumenicznej poświęcony religiom monoteistycznym. Mufti Nedal Abu Tabaq, przewodniczący Ligi Muzułmańskiej w RP wygłosił referat pt. „*Idąc za głosem Boga – współdziałanie chrześcijan i muzułmanów".*

Na kolejnym spotkaniu, 16 listopada, Maciej Maliszewski z Open Doors, międzynarodowej organizacji wspierającej chrześcijan w opresji, w swoim wystąpieniu pt. „*Zagrożona kolebka. Chrześcijanie na Bliskim Wschodzie" przedstawił* sytuację wyznawców Chrystusa w Syrii, Egipcie, Iraku i innych krajach tego regionu. Zaprezentował Światowy Indeks Prześladowań chrześcijan za 2017 r.

23 listopada pod patronatem Akademii Ekumenicznej odbyła się debata panelowa w ramach obchodów 500-lecia Reformacji. Uczestniczyli w niej dr Jerzy Sojka, teolog luterański z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Michał Karski, redaktor miesięcznika „Jednota", Artur Sporniak, redaktor „Tygodnika Powszechnego, dr Sebastian Duda, redaktor kwartalnika „Więź", Michał Jędrzejek, redaktor miesięcznika „Znak" i prowadzący ją ks. dr Adam Palion oraz Jarosław Makowski, filozof i publicysta. Aktualność postulatów Reformacji, dialog międzywyznaniowy, praktyczny wymiar ekumenii i sytuacja religijna w Polsce były tematem ożywionej dyskusji, do której włączyli się też słuchacze.

Pierwsze spotkanie w roku 2018 odbyło się 15 marca, na którym Akademia Ekumeniczna gościła Eliezara Gurary'ego, rabina chasydzkiego z Krakowa. Wygłosił on referat pt. „*Spotkanie z Judaizmem – starsi bracia w wierze chasydyzm*". Prezentacja powstałego w XVIII w. na ziemiach I Rzeczpospolitej ruchu mistycznej odnowy judaizmu poprzedzona została krótkim wprowadzeniem w istotę i historię religii mojżeszowej dokonanym przez historyka Tomasza Kalisza.

19 kwietnia odbyło się tradycyjne sympozjum biblijne zorganizowane z okazji Ekumenicznych Dni Biblijnych. Hasłem przewodnim wykładów były słowa zaczerpnięte z Apokalipsy Jana: *I powiedział do mnie: Stało się. Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja temu, który pragnie, dam pić darmo ze źródła wody życia* (Ap 21,6). Swe wystąpienia zaprezentowali bibliści – rzymskokatolicki, ks. prof. dr hab. Józef Kozyra z Wydziału Teologicznego miejscowego uniwersytetu i pentekostalny, dr Leszek Jańczuk z Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie.

7 maja zainaugurowano nową inicjatywę przybliżającą niektóre aspekty życia codziennego wyznawców religii monoteistycznych. Pierwszy temat, „Na ślubnym kobier-

cu w trzech religiach monoteistycznych" zreferowali: rabin Avi Baumol z Krakowa, ks. dr Adam Palion z Katowic i imam Jabbar Koubaisy z Katowic.

„Hinduizm – sztuka przemiany", to temat wykładu wygłoszonego w ramach Akademii Ekumenicznej 17 maja przez Dagmarę Wasilewską, wykładowczynię w zakładzie Orientalistyki i Językoznawstwa Ogólnego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Słuchacze mogli w skrótowej formie poznać podstawowe zasady tej dość egzotycznej w naszym kręgu kulturowym religii i filozofii.

Rok akademicki 2017/2018 zakończyło spotkanie 7 czerwca, którego prelegentem był ks. prof. dr hab. Jan Górski z Wydziału Teologicznego UŚ. Wygłosił referat pt. *„Ewangelizacja w służbie pokoju",* w którym skupił się na wyjaśnieniu pojęć ewangelizacji, misji, prozelityzmu i świadectwa w kontekście dialogu ekumenicznego oraz działań na rzecz pokoju w duchu Asyżu. Zebrani już po raz drugi wzięli udział w modlitwie o pokój – Śląski Asyż.

RECENZENCI Z TOMU 1-2/2019(3-4)

wg kolejności alfabetycznej

Budniak Józef, ks. prof. dr hab., UŚ,

Górski Jan, ks. prof. dr hab., UŚ,

Kozyra Józef, ks. prof. dr hab. Katowice,

Kusz Tomasz, ks. dr, Katowice,

Malina Artur, ks. prof. dr hab., UŚ,

Nowicki Andrzej, ks. dr hab., Katowice

INFORMACJE O AUTORACH

Dylus Adam, magister teologii, duchowny rzymskokatolicki, diakon świecki, członek Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, krajowy koordynator międzynarodowej inicjatywy ekumenicznej „W kierunku Soboru Jerozolimskiego II";

Górski Jan, profesor doktor habilitowany teologii, duchowny rzymskokatolicki, misjolog, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach;

Jańczuk Leszek, doktor teologii, duchowny pentekostalny, biblista, wykładowca Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie;

Jarek Łukasz, magister teologii, duchowny rzymskokatolicki, katecheta, duszpasterz;

Olszar Henryk, doktor habilitowany teologii, duchowny rzymskokatolicki, historyk Kościoła, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach;

Palion Adam, doktor teologii, duchowny rzymskokatolicki, ekumenista, przewodniczący Archidiecezjalnej Komisji ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego w Katowicach, członek Komisji stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN, redaktor naczelny półrocznika „Oecumenica Silesiana";

Malina Artur, profesor doktor habilitowany teologii, duchowny rzymskokatolicki, biblista, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach;

Marcinów Piotr, magister filozofii, nauczyciel jogi, podróżnik po Indiach;

Merecz Robert, doktor teologii, duchowny baptystyczny, biblista, wykładowca Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie;

Wasilewicz Dorota, doktorantka UŚ, pracownik naukowy Zakładu Orientalistyki i Językoznawstwa Ogólnego Uniwersytetu Śląskiego w Sosnowcu;

WYTYCZNE DLA AUTORÓW

1. Redakcja przyjmuje wyłącznie teksty niepublikowane.
2. Wszystkie teksty publikowane w dziale *Artykuły* są recenzowane przez specjalistów. Ostateczną decyzję o przyjęciu tekstu do druku podejmuje Redakcja. Lista recenzentów jest podawana w ostatnim numerze w danym roku kalendarzowym.
3. Redakcja przyjmuje teksty w językach: polskim, angielskim, francuskim i niemieckim.
4. Redakcja zastrzega sobie prawo do zmiany tytułu, skracania tekstów i wprowadzania w nich zmian.
5. Redakcja nie płaci honorariów autorskich. Autorzy otrzymują bezpłatnie 1 egz. czasopisma.
6. Autorzy są proszeni o podanie następujących danych: tytuł i stopień naukowy, miejsce pracy wraz z dokładnym adresem, adres do korespondencji, numer telefonu i adres e-mail. Należy też przygotować krótką notkę biograficzną (zob. *Informacje o autorach*).
7. Ryciny i tabele muszą być opisane i ponumerowane. W pliku z tekstem należy je umieścić bezpośrednio pod akapitem zawierającym odpowiedni odnośnik.
8. Artykuły, sprawozdania, recenzje czy komunikaty do publikacji w półroczniku „Oecumenica Silesiana" należy przesłać w wersji elektronicznej na adres: redakcja@oecumenica-silesiana.pl w terminie do 31 marca w przypadku tekstów do nr. 2 w danym roku kalendarzowym oraz do 31 października w przypadku tekstów do nr. 1 w roku kolejnym).

Wymagania edytorskie:

1. Format pliku: DOCX, DOC, RTF lub ODT.
2. Format dokumentu: A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5.
3. Do artykułu należy dołączyć krótkie streszczenie i słowa kluczowe w języku polskim oraz angielskim. Nie dotyczy to komunikatów, recenzji i sprawozdań.
4. Cytaty biblijne powinny pochodzić z Biblii Ekumenicznej, to jest Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi (Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018). W wyjątkowych sytuacjach, gdy jest to uzasadnione treścią artykułu, autorzy mogą korzystać z innych przekładów Biblii, zawsze dokładnie podając w nawiasie źródło cytatu.
5. Przy cytowaniu fragmentów biblijnych prosimy stosować przyjęte w czasopiśmie skróty ksiąg biblijnych, podane na s. 4.
6. Fragmenty biblijne zawsze należy zapisywać czcionką kursywą, bez cudzysłowu. W cudzysłów ujmujemy cytaty niebiblijne.
7. Prosimy nie wprowadzać takich elementów formatowania jak ramki, obiekty osadzone, ręczne podziały wiersza (ograniczyć formatowanie do wyodrębnienia akapitów oraz zastosowania pogrubień, kursywy, list wypunktowanych i numerowanych, tabel).
8. W artykułach stosujemy wykaz pozycji bibliograficznych. Opisy bibliograficzne materiałów wykorzystanych w tekście należy umieścić w przypisach dolnych zgodnie z następującymi przykładami:

Książki:

A.B. Kowalski, C.D. Nowak, E.F. Wiśniewski, *Pojęcia biblijne*, Warszawa 2005, s. 17.

Artykuły w czasopismach:

A. Stankiewicz, *Aniołowie* w Piśmie Świętym, „Biblia – Spojrzenia" 1996, 14, 162–187.

Rozdziały prac zbiorowych:

B. Michalak, *List św. Pawła do Rzymian o usprawiedliwieniu*, w: Z. Franek, S. Rzepka (red.), *Doktryny ksiąg biblijnych*, Warszawa 1997, s. 290–380.

Hasła encyklopedyczne:

M. Kowalczyk, *Drzewo*, w: M.N. Krzywicki (red.), *Encyklopedia motywów biblijnych*, Warszawa 2010, s. 325.

Adresy internetowe:

oecumenica-silesiana.pl/ [dostęp: 19.10.2018].