



ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW • OFMConv

B-XIc-18

nr **18**
2011

periodyk naukowy wydawany
przez Franciszkańskie
Towarzystwo Naukowe

DUCH ASYŻU

25 lat



O fenomenie asyskim
i katolickiej irenologii piszą

o. prof. Zdzisław J. Kijas

ks. prof. Łukasz Kamiński

prof. Teresa Grabińska

o. dr Stanisław Jaromi

Prezentujemy przykłady dialogu
międzyreligijnego w praktyce

Rajmund Lull – Christianus arabicus

Spotkanie religii według
Raimona Panikarra

ks. Peter Hocken o znaczeniu
Izraela dla jedności Kościoła

Leszka Kołakowskiego
myślenie o religii

oraz recenzje i omówienia
książek poświęconych tematom
Lo Spirito di Assisi

W NURCIE

FRANCISZKAŃSKIM

nr **18**
2011

periodyk naukowy wydawany
przez Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe

W NURCIE nr 18
FRANCISZKAŃSKIM 2011

DUCH ASYŻU

25 lat

RADA NAUKOWA:

prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Watykan)
prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski (Lublin)
prof. dr hab. Zbigniew Suchecki (Rzym)
dr hab., prof. KUL Wiesław Bar (Lublin)
dr hab., prof. UPJP2 Zdzisław Gogola (Kraków)

REDAKCJA:

Redaktor naczelny: dr Stanisław Jaromi
Redaktor tematyczny: dr Andrzej Prugar
Redaktor językowy: Krzysztof Kościelniak

RECENZENCI:

dr hab. Marek Fiałkowski, dr Wiesław Chudoba,
dr Piotr Cuber, dr Józef Lizun, dr Franciszek Solarz,

ADRES REDAKCJI:

© Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe
ul. Franciszkańska 4
31-004 Kraków
e-mail: S.Jaromi@franciszkanie.pl

Wersja papierowa jest wersją główną tego pisma.

ISSN 1427-292X

Wstęp

Podstawowym obowiązkiem wspólnoty jest samodefiniowanie się i opowiadanie o sobie na zewnątrz. Tym celom nie służy lepiej nic, niż twórczy ferment intelektualny i naukowy.

Wspólnota franciszkańskiej prowincji św. Antoniego Padewskiego i bł. Jakuba Strzemię rozumiała to zawsze, czego efektem była bogata działalność naukowa jej członków oraz podjęta już w trudnych latach osiemdziesiątych XX wieku – decyzja o wydawaniu własnego periodyku naukowego. Pierwszy jego numer, zatytułowany „W nurcie franciszkańskim” ukazał się w 1987 roku w 750 rocznicę przybycia braci św. Franciszka do Krakowa. Dotychczas wydano 17 tomów, których wydawcą było Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów w Krakowie.

Zadaniem periodyku było: dokumentowanie i przybliżanie dorobku naukowego krakowskiego seminarium franciszkańskiego, jego pracowników naukowych i studentów oraz rozwijanie najlepszych tradycji szkoły franciszkańskiej w teologii, filozofii, historii i kulturze. Dominującą tematyką była historia franciszkanów, teologia i franciszkanizm. Jego głównymi redaktorami byli: o. Bonawentura Julian Urban (nr 1-3), o. Zdzisław Józef Kijas (nr 4-14), o. Andrzej Prugar (nr 15-17). Od nr 6 ważną rolę w ukazaniu się kolejnych numerów odegrał sekretarz redakcji o. Krzysztof Kościelniak.

Po kryzysie w redakcji naszego pisma, chcemy tym tomem wznowić po 3 latach jego edycję. Nawiązując do chlubnej tradycji, będziemy próbować odpowiedzieć na nową sytuację w polskiej nauce. Chcąc wpisać się w nową dynamikę czasopism naukowych, wybieramy innowacyjną formułę naszego periodyku, jako sprofilowany rocznik o atrakcyjnym temacie głównym. Wydawcą jest obecnie Franciszkańskie Towarzystwo Naukowe, które pragnąc kontynuować wielką naukową tradycję franciszkańską, będzie próbować integrować nasze skromne siły i popularyzować współczesną refleksję naukową franciszkanów.

Obecny tom poświęciliśmy tematyce „Ducha Asyżu” z racji 25-lecia pierwszego asyjskiego międzyreligijnego spotkania w intencji pokoju. Składa się on z tekstów opisujących wielkie dzieło bł. Jana Pawła II, fenomen asycki, historię i znaczenie spotkań w intencji pokoju, katolicką irenologię oraz dialog międzyreligijny w praktyce. Jako przykłady misji dialogicznej z islamem prezentujemy mało znane dzieło Rajmunda Lulla – pierwszego misjonarza wśród muzułmanów. Misję tego typu z religiami Azji pokazujemy poprzez myśl teologiczną i dialogiczną indyjsko-hiszpańskiego filozofa religii, teologa i mistyka – zmarłego w 2010 r. Raimona Panikara, natomiast w relacji z Żydami przez prezentację ruchu Żydów mesjanistycznych w ujęciu Petera Hockena. Nowy wymiar Du-

cha Asyżu, wyrażający się w dialogu z niewierzącymi „poszukiwaczami prawdy” przedstawiamy w artykule o myśli religijnej Leszka Kołakowskiego. Wydaje mi się, że takie ujęcie może nam pomóc w kształtowaniu myślenia dialogicznego w każdym z tych kierunków i jednocześnie pokazuje skalę trudności takiego przedsięwzięcia. Jest to naprawdę trudny temat, stąd jest on często pomijany. Trudno powiedzieć, czy nasza próba jest udana, ale się jej podjęliśmy! Uzupełnieniem tomu są recenzje i omówienia książek poruszających wyżej opisane tematy.

Naszym pracom towarzyszy przekonanie, że dzięki Janowi Pawłowi II zdecydowana większość katolików nie ma dziś wątpliwości, iż ekumenizm i dialog międzyreligijny jest możliwy. „Duch Asyżu” narodził się w chłodny, wietrzny dzień 27 października 1986 roku, kiedy to, na zaproszenie Jana Pawła II, wielu przedstawicieli religii świata przybyło do Asyżu, aby prosić Boga o dar pokoju. Wtedy nastąpił ów profetyczny moment, który otworzył wielką pielgrzymkę zaufania i dialogu międzyreligijnego.

25 lat później, 27 października 2011 roku, Benedykt XVI wraz z reprezentantami różnych Kościołów, Wspólnot kościelnych i religii przybyli do Asyżu jako „pielgrzymi prawdy i pokoju” potwierdzając wielkość dzieła Jana Pawła II i wspierając międzyreligijną troskę o pokój w świecie. Mając szczęście przeżywać ten dzień w Asyżu wśród pielgrzymów z całego świata, razem z innymi braćmi i siostrami z wielkiej rodziny franciszkańskiej dziękowałem Bogu za to wielkie odkrycie, nie zawsze docenianych, treści naszej franciszkańskiej tradycji.

Owo odkrycie ciekawie skomentował o. Joseph Vandris, wieloletni, rzymski korespondent *Le Figaro*, który zafascynowany Janem Pawłem II napisał o nim książkę *Ce jour-là? Jean-Paul II*, zbudowaną na pięćdziesięciu kluczowych wydarzeniach pontyfikatu, których był świadkiem. Strategię Jana Pawła II określił tak: „Papież zajmował się oczyszczaniem źródeł, a nie naprawianiem kanalizacji”.

Oczyszczanie źródeł, abyśmy dostali czystą i zdrową wodę – jest dobrą metaforą na określenie istoty wielkiego fenomenu naszych czasów pt. „Duch Asyżu”. Warto więc wczytać się w teksty z asyskich spotkań; warto przemyśleć sobie co „Duch Asyżu” oznaczają dla mnie, dla mojej wspólnoty i dla naszego Kościoła? Może się bowiem okazać, że jego konsekwencje każą nam zmienić wiele, aby dało się lepiej żyć na tym świecie nam, razem z 7 miliardami naszych bliźnich i całym stworzeniem.

Zadanie to wydaje się szczególnie zobowiązującym dla sióstr i braci św. Franciszka. Bowiem to, że Jan Paweł II uznał kiedyś Asyż za najlepsze miejsce dla swego wielkiego projektu, wydaje się być ogromnym darem dla franciszkańskiego świata. Franciszkanin powinien też wiedzieć, iż dla dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami bardzo ważny jest dialog ekumeniczny, wewnątrz-chrześcijański, bowiem zanim uznamy i docenimy wielość religii, musimy najpierw zaakceptować różnorodność w swoim własnym gronie – chrześcijańskim i franciszkańskim. W dialogu z obcymi uczymy się również jak komunikować się między sobą tak, aby nasze świadectwo było przekonujące. Uczymy się też, że różnorodność jest wartością.

Powracając na zakończenie do metafory o. Vandrisa, który strategię działania Jana Pawła określił jako „oczyszczaniem źródeł”, a nie „naprawianiem kana-

lizacji”, można powiedzieć, że idea pt. „duch Asyżu” dostarcza nam wodę czystą i zdrową, a różne franciszkańskie projekty na rzecz dialogu, pokoju i pojednania próbują dbać i o stan „kanalizacji”, aby wielka idea była żywa i obecna również wśród zwykłych mieszkańców naszego multikulturowego pięknego świata.

Dzieląc się tym wszystkim, zapraszamy do lektury czasopisma oraz współpracy i współtworzenia naszego periodyku. Prosimy też o modlitwę i życzliwość dla naszych wysiłków.

o. Stanisław Jaromi
redaktor „W nurcie franciszkańskim”

motto tomu:

„Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz. Odbiorcami tej misji są bowiem grupy ludzkie nie znające Chrystusa i Jego Ewangelii, a ogromna ich większość należy do innych religii. Bóg powołuje do siebie w Chrystusie wszystkie narody, pragnąc im przekazać pełnię swego Objawienia i swej miłości; czyni wszystko, aby na różne sposoby być obecnym nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, chociaż mają one braki, niedostatki i błędy. Wszystko to Sobór i posoborowe wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego mocno uwypukliły, zaznaczając zawsze z naciskiem, że zbawienie pochodzi od Chrystusa, a dialog nie zwalnia od ewangelizacji. W świetle ekonomii zbawienia Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym, odczuwa jednak potrzebę godzenia ich w obrębie misji *ad gentes*. Trzeba bowiem, aby oba te elementy zachowywały swą ścisłą więź i zarazem swą odrębność, zatem nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne, tak jakby były zamienne.”

Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 55

O fenomenie
asyskim
i katolickiej
irenologii

Jan Paweł II i „Duch Asyżu”

„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” (*Nostra aetate*, 2).

26 lat posługiwania i przewodniczenia Kościołowi katolickiemu następcy św. Piotra, Jana Pawła II, były naznaczone posługą na rzecz jedności – komunii Kościoła, ale też posługą jednoczenia braci różnych wyznań. Wewnątrz tej posługi dają się wyszczególnić postawy, gesty i decyzje, które stały się punktami zwrotnymi w dziejach Kościoła i wywarły wielki wpływ na jego przyszłość. Dzisiaj trudno byłoby się z nich wycofać czy wymazać je z pamięci Kościoła i świata. Mam tu na myśli przede wszystkim dialog międzyreligijny, który był jedną z wielu form dialogu, jaki odważnie podjął i prowadził Jan Paweł II. Jego zdaniem, stanowił on konkretną odpowiedź na nakaz dany przez Boga, wpisany od początku, od chwili stworzenia, w naturę człowieka, w jego duszę i serce, umysł i wolę. Papież był głęboko przekonany, że Bóg, który stworzył człowieka, powołał go również do dialogu. Jest to dialog wielostronny: najpierw ze swoim Stwórcą, z sobą samym, a następnie z całym stworzeniem. W ten sposób dialog wszedł na stałe w historię człowieka i w historię stworzenia. Ma on podwójny wymiar: wertykalny, zwrócony do Boga oraz horyzontalny, skierowany do człowieka. Jest to dialog zbawienia, rozumianego w szerokim sensie jako wyzwolenie od osobistego cierpienia i zła (sprawcą tego wyzwolenia jest Bóg), ale jest również dialogiem życia w pokoju i sprawiedliwości, w którym jednym ze środków jest właśnie pozytywna relacja z tymi, którzy mnie otaczają, w bliskości których żyję.

O pierwszym wymiarze dialogu mówi wyraźnie Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Ojcowie soborowi odważnie zaznaczyli obecność „owej tajemniczej mocy” w wielu religiach świata, którą chrześcijanie nazywają Bogiem, Ojcem. „Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym” (nr 2). Z kolei na istnienie, wręcz na konieczność dialogu horyzontalnego, zdaje się wskazywać codzienna praxis życia. Właśnie dzięki niemu jesteśmy w stanie uniknąć wielu trudności, konfliktów, animozji, podejmując dążenia do życia w pokoju. Jan Paweł II wielokrotnie przypominał, że uczestnikiem dialogu, także horyzontalnego, jest Bóg. „Jest On «pierwszą stroną»” dialogu, najczęściej pozostając jego Świadkiem, Inspiratorem i Natchnieniem. Bóg

«bogaty w miłosierdzie» usposabia serca ludzi spragnionych miłości, czyli bezwarunkowej wzajemnej afirmacji, do rozmowy, spotkania, otwierania się na siebie»¹.

1. Podstawy dialogu

Zaangażowanie Jana Pawła II w dialog międzyreligijny nie posiadało charakteru personalnego czy emocjonalnego. Nie było wyłącznie odpowiedzią na potrzebę chwili ani wyjściem naprzeciw sytuacji, jaka zrodziła się w momencie dziejów. Jego podstawy były znacznie głębsze, bo teologiczne. Pierwszym „forum” dialogu – jak słusznie zauważył Eugeniusz Sakowicz – było dla Jana Pawła II sumienie ludzkie:

„Ucząc się rozmowy z Bogiem, pragnąc tej «rozmowy zbawienia» przeplatanej mił-
czeniem, wsłuchując się w głos Boga, w jego Słowo, (...) [człowiek] usposabia się do
rozmowy z drugim człowiekiem, nawet z tym, który przekreśla jakąkolwiek perspek-
tywę dialogu”².

Nauczycielem dialogu był dla niego sam Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka, Odkupiciel jego kultury, życia i środowiska egzystencji. Był On wzorem właściwego, czyli pełnego spotkania z drugim człowiekiem, bez względu na to, kim ten człowiek jest, jaka jest jego osobista historia życia, co inni o nim mówią, w jaki sposób nawiązują z nim kontakt. Temat ten pojawia się w jego pierwszej, programowej encyklice, *Redemptor hominis*, opublikowanej 4 marca 1979 r. Rozdział trzeci tej encykliki, *Człowiek odkupiony i jego sytuacja w świecie współczesnym*, nosi podtytuł „Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem”. Czytamy w nim te oto ważne słowa:

„Kiedy poprzez doświadczenia rosnącej jakby w przyspieszonym tempie rodziny ludzkiej wpatrujemy się w tajemnicę Jezusa Chrystusa, coraz jaśniej rozumiemy, że u podstaw tych wszystkich dróg, jakimi zgodnie z wielką mądrością Papieża Pawła VI winien kroczyć Kościół naszych czasów, znajduje się jedna jedyna droga; droga wypróbowana poprzez stulecia, która jest zarazem drogą przyszłości. Tę przede wszystkim drogę wskazał nam Chrystus Pan, gdy – jak głosi Sobór – „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*”. Kościół widzi więc swoje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie nieustannie mogło się urzeczywistniać i odnawiać. Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje. Na tle narastających w dziejach procesów, które w naszej epoce w szczególnie sposób zdają się owocować, w obrębie różnych systemów, światopoglądów, ustrojów, Jezus Chrystus staje się jak gdyby na nowo obecny – wbrew wszystkim pozorom Jego nieobecności, wbrew wszystkim ograniczeniom instytucjonalnej obecności i działalności Kościoła – Jezus Chrystus staje się obecny mocą tej prawdy i miłości, która w Nim wyraziła się w jedynej i niepowtarzalnej pełni, chociaż Jego życie na ziemi było krótkie, a działalność publiczna jeszcze o wiele krótsza.

Jezus Chrystus jest tą zasadniczą drogą Kościoła. On sam jest naszą drogą «do domu Ojca» (por. J 14, 1 nn.). Jest też drogą do każdego człowieka. Na tej drodze, która prowadzi od Chrystusa do człowieka, na tej drodze, na której Chrystus «jednoczy się z każdym człowiekiem», Kościół nie może być przez nikogo zatrzymany. Domaga się

¹ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 139.

² Tamże.

tego doczesne i wieczne dobro człowieka. Kościół ze względu na Chrystusa, z racji tej tajemnicy, która jest własnym życiem Kościoła, nie może też nie być wrażliwy na wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka – jak też nie może być obojętny na to, co mu zagraża” (nr 13).

Jezus Chrystus wyzwala ludzkie słowa z niewoli zakłamania, nieżyczliwości i nienawiści. Uczy prawdziwych relacji międzyludzkich. Uświadamia, szczególnie tym, którzy wierzą w Niego, że jest jeden Ojciec wszystkich ludzi, którzy z tej racji są siostrami i braćmi. W twarzy każdego napotkanego człowieka Papież dostrzega oblicze prawdziwego Człowieka – Jezusa Chrystusa. Dzieli się tym głębokim przekonaniem, tą jakże cenną prawdą, z tymi, którzy nie wierzą, albo jeszcze nie wierzą w Odkupiciela człowieka. „Skoro Jezus przez akt wcielenia upodobił się do każdego człowieka, skoro ramionami swojego krzyża objął i otoczył sprawy każdej osoby ludzkiej i całej ludzkiej rodziny, to Kościół – uczył Jan Paweł II – nie może nie czynić podobnie.”³ Dialog międzyreligijny jest więc częścią misji Kościoła, który posłany został, aby głosić światu zbawcze imię Jezusa Chrystusa.

Wielorakie były otwarcia Papieża na religie niechrześcijańskie – wszystkie śmiałe, ważne i czynione z przekonaniem, a ich owoce kosztujemy i kosztować będziemy przez następne lata.

2. Dialog z judaizmem

Pierwsze wielkie otwarcie, jakiego dokonał Jan Paweł II, dotyczyło relacji Kościoła katolickiego do Żydów. Oczywiście, już Jan XXIII – odrzucając wszelką formę antysemityzmu – dawał do zrozumienia, że dokonuje się przemiana względem synów Abrahama. Jednak dopiero za pontyfikatu Jana Pawła II rozpoczęte zmiany wyszły poza płaszczyznę charytatywną i objęły także wymiar teologiczny. On uczył i przekonywał, że dla chrześcijan Żydzi są braćmi i pozostają nadal ludem przymierza z Bogiem, przymierza, które, jak zostało powiedziane, nigdy nie zostało odwołane. Odwoływał się przede wszystkim do swego osobistego doświadczenia z Wadowic, gdzie w szkole podstawowej 1/4 uczniów stanowili chłopcy żydowscy:

„Obie grupy religijne, katolików i Żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga”⁴.

W szczególny sposób Jan Paweł II odniósł się także do Auschwitz, który uznał za symbol „holocaustu narodu żydowskiego”:

„Oświęcim mówi, iż *antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości*. Mówi, że wielkim grzechem przeciw ludzkości jest wszelka nienawiść rasowa, która niechybnie prowadzi do podeptania człowieczeństwa”⁵.

Te słowa tchnęły nowego ducha w postępowy dialog chrześcijańsko-żydowski. Jan Paweł II stanął u wrót synagogi, gdzie czekał na niego główny rabin Rzymu, prof. Elio Toaff. Wymieniono powitalny uścisk, po którym, po raz pierwszy od cza-

³ Tamże, s. 140.

⁴ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 85.

⁵ Tamże, s. 86.

sów apostołskich, Ojciec Święty wszedł do żydowskiej bożnicy, przemawiał do Żydów i razem z nimi się modlił. W swoim przemówieniu zacytował deklarację *Nostra aetate*: „Kościół «ubolewał nad nienawiścią, prześladowaniami i wszelkimi objawami antysemityzmu, skierowanymi przeciw Żydom w każdym czasie i przez kogokolwiek». Powtarzam: «przez kogokolwiek»”. Papież, po pierwsze, dawał świadectwo więzi łączącej chrześcijaństwo z judaizmem: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym (...) Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”. Po drugie, mówił, że „nie ma żadnej podstawy do jakiegokolwiek, rzekomo teologicznie usprawiedliwionej, dyskryminacji czy prześladowań Żydów” oraz, że „nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani przeklętych”. Spotkanie zakończyło się modlitwą. Jan Paweł II odczytał Psalm 133: „Jaka radość i szczęście, gdy bracia mieszkają wspólnie!”⁶, a chór odśpiewał pieśń Majmonidesa *Ani Ma’amin*, która towarzyszyła Żydom w obozach zagłady: „Wierzę mocno, że Mesjasz przyjdzie! I chociaż nadejdzie swoje opóźnia, będę czekał, aż się zjawi!”⁷

Drugim bardzo ważnym wydarzeniem w dialogu z judaizmem była pielgrzymka do Ziemi Świętej (20-26 marca 2000 r.). Kulminacyjnym jej wydarzeniem była wizyta Papieża w Instytucie Pamięci Narodowej Yad Vashem. Powiedział wówczas:

„Przybywam do *Yad Vashem*, aby złożyć hołd milionom Żydów, którzy ogłoszeni z wszystkiego, przede wszystkim zaś z ludzkiej godności, zostali wymordowani w latach Holokaustu. (...) Zapewniam naród żydowski, że Kościół katolicki, kierując się ewangeliczną zasadą prawdy i miłości, a nie żadnymi względami politycznymi, głęboko ubolewa z powodu nienawiści, prześladowań i przejawów antysemityzmu, jakie kiedykolwiek i gdziekolwiek spotkały Żydów ze strony chrześcijan. (...) Budujmy nową przyszłość, w której chrześcijanie nie będą już żywić uczuć antyżydowskich ani Żydzi uczuć antychrześcijańskich”⁸.

Kolejnym, równie ważnym momentem była modlitwa Papieża przy Ścianie Płaczu. W szczelinie pomiędzy kamieniami, Papież – żydowskim zwyczajem – zostawił kartkę ze słowami: „bolejemy głęboko nad postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów przysporzyli cierpień tym Twoim dzieciom, a prosimy Cię o przebaczenie, pragniemy tworzyć trwałą więź prawdziwego braterstwa z ludem Przymerza”⁹.

Dla Jana Pawła II każdy dialog, a tym bardziej dialog z judaizmem, był wręcz imperatywem chrześcijańskiego sumienia. Uważał, że ten ostatni zakłada trzy poziomy: obustronne poznawanie siebie, wzajemne poszanowanie dla tożsamości i wrażliwości każdej ze stron oraz współpracę wszędzie tam, gdzie jest to potrzebne i możliwe. Są one wewnętrznie mocno związane ze sobą, stąd dialog przebiega właściwie, jeżeli owe trzy aspekty wzajemnie się uzupełniają. W każdym z nich Jan Paweł II dokonywał autentycznego przełomu. Dowodził, że prowadzenie dialogu to owoc nie tylko „respektowania odmiennych sposobów rozumienia, lecz

⁶ Cytuję za najnowszym tłumaczeniem Psalmów, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2008, s. 1317.

⁷ Zob. J. Poniewierski, *Pontyfikat 1978-2005*, Kraków 2005, ss. 120-121.

⁸ E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 523.

⁹ W. Chrostowski (red.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978-2005*, Warszawa 2005.

i odmiennych wrażliwości. Obustronne poznawanie się to nie tylko postulat teoretyczny, lecz doskonale widoczne postępowanie praktyczne”¹⁰. Papież nakreślił również wspólne kierunki dla tego dialogu. Mówił więc, że podstawowym jego celem winno być „wypełnienie woli Bożej”, co wynika z samej istoty obydwu religii. Stąd konieczność współpracy w sferze zagadnień społecznych, której celem jest przezwyciężanie wielkich zagrożeń ludzkości, a do których należą, między innymi, rażące dysproporcje ekonomiczne, niesprawiedliwość społeczna, przemoc, konflikty zbrojne, terroryzm i różne formy wyzysku. Wszystkie te sprawy uderzają bowiem w godność człowieka, burzą ją czy wręcz niszczą.

3. Dialog z islamem

Drugie niezwykle ważne wydarzenie w relacji z religiami niechrześcijańskimi miało miejsce w odniesieniu do islamu. Coś, co wydawało się niemożliwe, stało się rzeczywistością. Najpierw – 14 lutego 1982 r., w Nigerii, w Kadunie leżącej na obszarze muzułmańskiej północy – Papież nazwał mahometan braćmi. Do przedstawicieli władz, obecnych na lotnisku, zwrócił się w następujących słowach:

„My wszyscy, chrześcijanie i muzułmanie, żyjemy pod słońcem jedyne, miłosiernego Boga. Wspólnie wierzymy w jedyne Boga, Stworzyciela człowieka. Uznajemy Boże panowanie i bronimy godności człowieka jako sługi Bożego. Wielbimy Boga i wyznajemy całkowite poddanie się Mu. Tak więc prawdziwie możemy nazywać się wzajemnie braćmi i siostrami przez wiarę w jedyne Boga.” (Kaduna, Nigeria, 14 lutego 1982 r., *Spotkanie z ludnością muzułmańską*).

Było to ważne spotkanie. Po raz pierwszy Papież zwrócił się do muzułmanów, nazywając ich „braćmi”. Najważniejszym tekstem w tym względzie, gdzie Jan Paweł II traktuje muzułmanów jako braci w wierze, jest modlitwa, którą z jego woli wprowadzono do liturgii nabożeństwa o pokój w Europie, odprawionego w Asyżu, w styczniu 1993 r. muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie są w niej wymienieni jako bracia, poprzez wspólne ojca, Abrahama:

„Za tych wszystkich, którzy uznają Abrahama za swojego ojca w wierze: Żydów, chrześcijan i muzułmanów, aby przezwyciężone zostały wszelkiego nieporozumienia i przeszkody i wszyscy wspólnie pracowali dla pokoju”. (Asyż, 10 stycznia 1993 r., *czuwanie modlitewne*).

Niezwykłe istotne było również wcześniejsze spotkanie, odbyte 19 sierpnia 1985 r., w Maroku. Pięćdziesiąt tysięcy zgromadzonych na stadionie młodych muzułmanów słuchało Papieża, który przybył do tego kraju na zaproszenie króla Hassana II, potomka Mahometa. Dotychczas żaden Papież nie zdecydował się na taki krok, na ten – jak pisał włoski dziennikarz Luigi Accattoli – „ewangeliczny hazard”. Papież uznał, że realizuje w ten sposób przesłanie Soboru Watykańskiego II, który z szacunkiem wypowiada się o innych religiach i deklaruje, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”. Spotkanie w Casablance stanowiło wydarzenie niezwykle, bowiem Głowa Kościoła katolickiego słuchana była z uwagą przez wyznawców innej, wielkiej religii świata, kiedy wypowiadał te słowa:

¹⁰ W. Chrostowski, *Judaizm*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 314.

„My, chrześcijanie i muzułmanie, na ogół źle się rozumieliśmy i w przeszłości występowaliśmy czasem przeciw sobie, a nawet wyczerpywaliśmy nasze siły w polemikach i wojnach.

Wierzę, że dziś Bóg zachęca nas do zmiany dawnych nawyków. Mamy się szanować, a także pobudzać się wzajemnie do dobrych dzieł na drodze Bożej. (...)

Czyż w świecie, który pragnie jedności i pokoju, a jednak przeżywa tysiące napięć i konfliktów, wierzący nie powinni popierać przyjaźni i zjednoczenia między ludźmi i ludami, które na ziemi tworzą jedną wspólnotę?”¹¹

Papież wskazywał na to, co łączy, pomimo różnic religijnych i obciążeń historycznych. Zachęcał do harmonijnego budowania wspólnej przyszłości. Wielu określa to jako „specjalność” Jana Pawła II¹². Oczywiście, Papież czynił to zarówno przed wizytą w Maroku, jak i po niej, tym niemniej spotkanie w Casablance pokazało w sposób szczególnie wyraźny, że Jan Paweł II jest niekwestionowanym i być może jedynym powszechnie uznawanym sumieniem świata, że jest wrażliwy na godność każdego człowieka i posiada głęboki szacunek dla każdej religii, która ma odniesienie do Absolutu. Ponadto, z perspektywy współczesności widać wyraźnie, że jego zachęta do chrześcijańsko-islamskiego pojednania i dialogu miała iście proroczy charakter.

Papież, jak słusznie zauważa wspomniany już Luigi Accattoli, mimo braku odzewu ze strony muzułmańskiej, starał się zbliżyć do niej, głosząc trzy zasadnicze przesłania: że chrześcijanie i muzułmanie są braćmi w Bogu; że muszą przezwyciężyć pełną wojen przeszłość, która ich dzieli; że mogą to uczynić jedynie poprzez wzajemne przebaczenie¹³. Z perspektywy dialogu międzyreligijnego, a także dialogu między kulturami czy nawet między cywilizacjami – najważniejszym wydarzeniem dwudziestego trzeciego roku pontyfikatu była wizyta (6 maja 2001 r.) w meczecie Omajjadów w Damaszku, gdzie znajduje się grób Jana Chrzciciela. Był to kolejny milowy krok w dialogu z islamem.

W wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*, udzielonym Vittorio Messoriemu, Jan Paweł odniósł się z wielkim szacunkiem do religijności i modlitwy muzułmańskiej: „Z całym szacunkiem – mówił wówczas – trzeba się odnieść do religijności muzułmanów, nie można nie podziwiać na przykład ich wierności modlitwie. Obraz wyznawcy Allaha, który bez względu na czas i miejsce pada na kolana i pogrąża się w modlitwie, pozostaje wzorem dla wyznawców prawdziwego Boga, zwłaszcza dla tych chrześcijan, którzy mało się modlą, lub nie modlą się wcale, opuszczając swe wspaniałe katedry”¹⁴. Jednocześnie Papież jest świadom, że Bóg Koranu nie jest nigdy Emanuelem, Bogiem-z-nami, a islam nie jest religią odkupienia. „Nie ma w nim miejsca dla krzyża i zmartwychwstania, chociaż wspomniany jest Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na przyjście ostateczne proroka Mahometa. Wspominana jest Maryja, Jego dziewicza Matka. Ale tylko tyle. Nie ma całego dramatu Odkupienia. Dlatego nie tylko teologia, ale także i antropologia is-

¹¹ Casablanca, Maroko, 19 sierpnia 1985 r., *Wierzmy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 501.

¹² Zob. L. Accattoli, *Kiedy Papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Kraków 1999, s. 174.

¹³ Zob. tamże, s. 171.

¹⁴ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, s. 83.

lamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej”¹⁵. Papież świadomy był też innych trudności w dialogu z islamem, jak pojawiające się prądy fundamentalistyczne, ograniczenia wolności religijnej albo narzucanie „prawdziwej religii” wszystkim obywatelom, trudna sytuacja chrześcijan w krajach muzułmańskich, itd. Pomimo tych trudności pragnął pozostać otwartym na współpracę i na dialog.

4. Dialog z religiami Azji

Było to trzecie, ważne otwarcie się Jana Pawła II na dialog z religiami niechrześcijańskimi. Pierwsze spotkanie Papieża z przedstawicielami tradycyjnych szkół buddyjskich miało miejsce podczas audiencji generalnej 26 września 1979 r., a więc niecały rok po wyborze, z okazji przybycia do Watykanu japońskiej delegacji. Papież serdecznie powitał wówczas przedstawicieli japońskiego zen, „buddyzmu Czystej Krainy”. Zwracając się do nich wyraził nadzieję, że ich doświadczenie dało im „lepsze zrozumienie tego, jakie znaczenie może mieć Chrystus dla człowieka i pozwoliło głębiej spojrzeć na to, co Chrystus myśli, kiedy mówi o Bogu, swoim Ojcu”¹⁶. Jego liczne podróże do krajów Azji były okazją do spotkania się prawdopodobnie z przedstawicielami wszystkich religii, obecnych na tym kontynencie.

W dialogu z nimi, jak wielokrotnie zaznaczał, nie chodzi o ustępstwa religijne, ale o szczere, wzajemne poznanie się i zabieganie o pokój na świecie, o który modlą się wszyscy przedstawiciele religii, bez względu na dzielące ich różnice doktrynalne i filozoficzne¹⁷. W dialogu z buddyzmem, Papież przyjmował za wspólną płaszczyznę porozumienia: drogę wartości etyczno-moralnych, wspólne wysiłki na rzecz pokoju na świecie oraz duchową wizję człowieka, która jest podstawą prawdziwego humanizmu, trwałej kultury i ubogaca samo chrześcijaństwo. Rzadko natomiast w dialogu z religiami dalekiej Azji podejmował kwestie doktrynalne. Zagadnienia soteriologii, w odniesieniu do Absolutu ani kwestie życia monastycznego nie pojawiały się często w jego przemówieniach, kierowanych do wyznawców tych religii. Doceniał jednak pragnienie – zarówno chrześcijan, jak i buddystów i wyznawców pozostałych religii azjatyckich – wzajemnego poznania się i bycia razem, aby się modlić. Zwracając się do biskupów Sri Lanki, przybyłych do Rzymu z wizytą *ad limina apostolorum* (8 lipca 1989 r.), Jan Paweł II przypomniał, po raz kolejny, o moralnej wartości buddyzmu:

„Kościół żywi ogromny szacunek dla wszystkich religii niechrześcijańskich, odkąd «noszą one w sobie echo tysięcy lat poszukiwań Boga, poszukiwanie, które jest niekompletne, lecz często prowadzone z wielką szczerością i prawdziwością serca» (*Evangelii nuntiandi*, nr 53). Właśnie ta obecność duchowych i moralnych wartości w tych religiach niechrześcijańskich stanowi podstawę wzajemnego dialogu i pokojowego współistnienia”¹⁸.

¹⁵ Tamże, ss. 82-83.

¹⁶ *Do zakonników i świeckich różnych szkół buddyjskich*. Audiencja generalna 26 września 1979 r., w: S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Kraków 2000, s. 37.

¹⁷ Zob. L. Fic, *Buddyzm*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 98.

¹⁸ Cyt. za: S. Lach, Z.J. Kijas (red.), *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, ss. 77-78.

Jeszcze mocniej zaakcentował te tematy w swoim przemówieniu do przewodniczącego Konferencji biskupów Sri Lanki (Watykan, 24 sierpnia 1996 r.), stwierdzając wyraźnie:

„Obecnie okazuje się coraz bardziej oczywistym, że coraz żyźniejszą ziemię dla dialogu stanowią kwestie etyczne i moralne odnoszące się do przyszłości rodzaju ludzkiego. Normy moralne, uniwersalne i niezmiennie, które wynikają z porządku stworzenia, stanowią «niepodważalny fundament i solidną gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzkiego, a więc prawdziwej demokracji, która może narodzić się i wzrastać jedynie przy założeniu równości co do praw i obowiązków wszystkich swoich członków» (*Veritatis splendor*, nr 9). Dialog międzyreligijny w Sri Lance, a szczególnie ze stanowiącą większość wspólnotą buddyjską, może opierać się na uznaniu wspólnych wartości, jak niezbywalna godność rodziny, szacunek dla cnotliwego życia, rezygnacja z przemocy oraz zapomnienie o samym sobie, aby zadośćuczynić potrzebom innych”¹⁹.

Papież miał świadomość, że bliższa współpraca chrześcijan i buddystów na płaszczyźnie etyki może się przyczynić do ich większego zaangażowania w życie społeczne, w promowanie porządku moralnego, a także w prymat godności duchowej osoby ludzkiej. Zwrócił też uwagę na zagadnienia związane bardziej z obszarem kultury, podkreślając znaczenie wartości duchowych, właściwych dla obydwu religii. Podejmował również kwestie odnoszące się do tematyki humanistycznej, tolerancji, czy też troski o pokój, postrzegał je jako tematy możliwe do podejmowania we wspólnym dialogu dla dobra współczesnego człowieka. Problemami otwartymi, trudnymi czy wręcz niemożliwymi do dyskusji, były zagadnienia soteriologii, modlitwy i monastycyzmu. Papież zawsze akcentował rolę modlitwy. Nie ograniczał jej wyłącznie do życia chrześcijanina, ale widział w niej również płaszczyznę dialogu. Był jednak przekonany, że nie może się to wiązać z pójściem na jakiegokolwiek ustępstwa w wierze, ponieważ modlitwa nie oznacza relatywizmu, lecz podkreśla jedynie fakt, że każdy człowiek wierzący, poprzez modlitwę, łączy się w jedność z całą rodziną ludzką, chociażby w takiej sprawie, jaką jest kwestia pokoju.

5. Spotkanie w Asyżu – 27 października 1986 r.

Spotkanie w Asyżu było wydarzeniem bez precedensu. Na modlitwę o pokój, do jakiej zaprosił Jan Paweł II, przybyło do Asyżu 47 delegacji, które – poza Kościołami chrześcijańskimi – reprezentowało 13 największych religii świata²⁰. Celem spotkania była modlitwa o pokój i przyjaźń między narodami. Uczestnicy spotkania zwracali się – każdy do swojego Boga – rozumem, wolą i uczuciem, prosząc o dar pokoju dla siebie i dla świata. Jednocześnie wzywali Go i adorowali, wysławiali i dziękowali, wyrażali żal i prosili o potrzebne łaski, o potrzebną pomoc w budowaniu pokoju.

To właśnie ze względu na ponadczasowy i ponadwyznaniowy wymiar modlitwy Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli różnych religii, pragnąc tym samym

¹⁹ Tamże, s. 101.

²⁰ Pełna lista uczestników spotkania – zob. Z. J. Kijas, *Historyczna i religijna doniosłość spotkania w Asyżu w roku 1986 dla dialogu międzywyznaniowego*, w: S. Budzik i Z. Kijas, (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków 14-15 kwietnia 1999, Tarnów 2000, ss. 179-182.

zwrócić uwagę świata na fakt, że autentyczne i skuteczne zaangażowanie w dzieło budowania pokoju stawia przed każdym człowiekiem, a tym bardziej przed przywódcami religijnymi, nagłą potrzebę zwrócenia się ku głębszym pokładom ducha i szukania pomocy i wsparcia w „swoim” Bogu.

Pomimo swego zróżnicowania religijnego ludzie są zdolni odróżnić dobro od zła. Przede wszystkim są do tego zdolni w swojej relacji do Boga, który jest pierwotnym źródłem kształtowania świadomości i działania, zwłaszcza jeśli chodzi o działanie na rzecz pokoju. Myśl ta pojawiła się w słowach przywitania, które Jan Paweł II skierował do uczestników spotkania w Bazylice Matki Bożej Anielskiej w Asyżu:

„Jako przywódcy religijni nie przybyliście tutaj na międzywyznaniową konferencję na temat pokoju, w której kładłoby się akcent na dyskusje i próby opracowania planu działań, w skali światowej, na rzecz wspólnej sprawy.

Już sam fakt, iż tak wielu przywódców religijnych zebrało się na modlitwie, jest zachętą dla współczesnego świata, by uświadomił sobie, że istnieje inny wymiar pokoju, że obok negocjacji politycznych, kompromisów lub ekonomicznych przetargów istnieje inny sposób szerzenia pokoju. *«Jest nim modlitwa, która bez względu na zróżnicowanie religii wyraża związek z potęgą najwyższą, która znacznie przekracza granicę naszych ludzkich możliwości...»* [podkr. Z.J.K.]

To, że przybyliśmy tutaj, nie znaczy, że zamierzamy szukać religijnego porozumienia lub dyskutować na temat naszych przekonań. Nie znaczy też, że religie mogą pojednać się z sobą na płaszczyźnie wspólnego zaangażowania w realizację ziemskiego planu, który stałby się ważniejszy niż one same. Nie jest też ustępstwem na rzecz relatywizmu religijnego, bo przecież każda ludzka istota winna kierować się szczerością i głosem własnego sumienia w poszukiwaniu prawdy i w zgodnym z nią postępowaniu.

Nasze spotkanie jest tylko potwierdzeniem – i na tym właśnie polega jego prawdziwe znaczenie dla współczesnych ludzi – że ludzkość, w całym jej zróżnicowaniu, angażując się w wielką sprawę pokoju, winna sięgać do swych najgłębszych i najbardziej życiodajnych źródeł, tam, gdzie się kształtuje świadomość i znajduje swe oparcie moralne działanie ludzi.

Dzisiejsze spotkanie uważam za bardzo wymowny znak zaangażowania was wszystkich w sprawę pokoju. To bowiem zaangażowanie przywiodło was do Asyżu. Fakt, że wyznajemy różne religie, nie ujemne niczego znaczeniu tego Dnia Modlitwy. Wręcz przeciwnie, świadczy o tym, że dobro ludzkości jest przedmiotem troski Kościołów, Wspólnot kościelnych i Religii świata²¹.

Jan Paweł II wskazał wyraźnie, że w dziele budowania trwałego pokoju nie wystarczą same tylko negocjacje, układy czy porozumienia. Są one ważne, ale ich rola jest wtórna, gdyż pokój, zbudowany na nich, jest „zimny” i nietrwały. Potrzeba natomiast budowania „kultury pokoju”, wznoszącej się na fundamencie trwałych, nadprzyrodzonych wartości, na których również człowiek opiera swoje życie. Trwały i prawdziwy pokój wymaga uwzględnienia trwalszych podstaw, które, mając na uwadze skomplikowaną dynamikę ludzkiej natury w jej indywidualnym i społecznym wymiarze, stanowią wytłumaczenie głębo-

²¹ Powitalne przemówienie Ojca Świętego, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 10(1986), ss. 1; 13.

kiej potrzeby, tkwiącej w człowieku, a mianowicie potrzeby ładu, pojednania i braterstwa²².

Świat był zdumiony pokorą Papieża, który – stojąc ramię w ramię z Żydami, hinduistami, muzułmanami i ubranymi w egzotyczne stroje wyznawcami różnych wyznań i religii – w ich obecności modlił się o pokój i wraz z nimi oddawał medytacji nad wspólną odpowiedzialnością za losy ziemi. Tej wspólnej modlitwie i zadumie towarzyszyło niespotykane wyciszenie całego globu. Umilkły strzały, zaniechano walk.

Nie jest tajemnicą, że nie wszyscy w Watykanie byli zachwyceni papieską ideą, która – jak mniemali – podważa autorytet Kościoła i jego szczególny status w świecie. Środowiska te zarzucały, że tego rodzaju spotkanie spłyca wyjątkowość i jedność Kościoła, że stawia chrześcijaństwo na równi z innymi wspólnotami religijnymi świata, odmawiając Chrystusowi godności bycia jedynym i wyłącznym Pośrednikiem zbawienia. W odpowiedzi na te zarzuty, 14 września 1986 r., podczas modlitwy „Anioł Pański”, Jan Paweł II zwrócił się do zebranych na Placu św. Piotra:

„To zaproszenie do modlitwy podyktowane było również przez fakt, że rok 1986 został przez Organizację Narodów Zjednoczonych ogłoszony «Międzynarodowym Rokiem Pokoju». Spotkanie w Asyżu będzie właśnie dniem żarliwej modlitwy o wielki dar pokoju. Jesteśmy bowiem przekonani – wszyscy, którzy wierzymy w Boga – że to On daje nam pokój. Im bardziej narastają konflikty, im bardziej spiętrzają się nieprzezwyciężone dla człowieka trudności, im większe zagrożenie wisi nad światem, tym goręcej winniśmy prosić Boga o to, ażeby dał nam łaskę braterskiego życia w poje-
danym świecie”²³.

Także 21 września, tego samego roku, również podczas modlitwy „Anioł Pański”, Papież ponownie nawiązał do przygotowywanego międzywyznaniowego modlitewnego spotkania, mówiąc:

„Nie powinno dziwić nikogo, że członkowie różnych Kościołów chrześcijańskich i różnych religii spotykają się na wspólnej modlitwie. Bowiem mężczyźni i kobiety, obdarzeni *animus religiosus*, mogą stać się zaczątkiem nowej świadomości wszystkich ludzi w zakresie tego, co dotyczy wspólnej odpowiedzialności za pokój. Każda religia uczy, że należy zwyciężać zło, działać na rzecz sprawiedliwości i akceptować drugiego człowieka. Dziś owa wspólna, radykalna wierność odnośnym tradycjom religijnym jest bardziej niż kiedykolwiek wymogiem pokoju”²⁴.

Było to podejście oddolne. Papież miał świadomość, że pokój jest przede wszystkim darem Boga, przypominał jednak, że jest on również zadaniem ludzi i dlatego chciał uwrażliwić wszystkich mieszkańców ziemi, niezależnie od wyznawanej religii, na obowiązek zabiegania o pokój i konieczność nieustannej modlitwy i ciągłego nawracania się, jako warunek trwałego pokoju. Impulsem do skierowania zaproszenia i spotkania się w Asyżu była więc przede wszystkim troska o autentyczne dobro człowieka, ludzkości i świata. Towarzyszyła temu głęboka świadomość, że przyszłość człowieka, wręcz całej ludzkości, rozgrywa się na płaszczyźnie wartości duchowych, których źródłem jest Bóg, a uosobieniem Jego

²² Zob. na ten temat: Z. J. Kijas, *Riconciliazione e impegno al dialogo nel pensiero di Giovanni Paolo II. Per una lettura francescana dello "Spirito di Assisi"*, w: "Il Santo", XLVII(2006), ss. 263-278.

²³ *Modlitwa o pokój*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 9(1986), s. 16.

²⁴ Tamże, s. 16.

Syn. Motywacja tego spotkania była więc nie tyle natury antropologicznej, ile raczej teologicznej.

Ze względu na liczbę uczestników, jego owoce i niezwykle rozgłos, spotkanie w Asyżu było kamieniem milowym w dialogu między religiami, ale nie tylko. Jeden z rabinów wypowiedział publicznie myśl, która towarzyszyła wówczas chyba wszystkim uczestnikom i obserwatorom tego spotkania: tylko Jan Paweł II mógł zgromadzić na specjalnym spotkaniu przedstawicieli tylu religii świata – nikt inny. Jest to szczególne potwierdzenie ogromnej roli papieństwa i niezwykle, nieporównywalnego z nikim współcześnie żyjącym, autorytetu Papieża Wojtyły.

* * *

Otwartość Jana Pawła II na religie niechrześcijańskie, spotkania w Asyżu oraz inne podejmowane przez niego w tym duchu inicjatywy, były okazją do stawiania ważnych pytań i szukania rozwiązań. Wiele zostało już powiedziane i napisane na te tematy, choć wiele kwestii nadal jeszcze oczekuje na głębszą analizę naukową. Sytuacja, w jakiej znalazł się dzisiejszy świat: migracje ludzi, konflikty, z których wiele rodzi się ze względu na odmiennność kulturową lub religijną, zmuszają Kościół do dalszego podejmowania inicjatyw Jana Pawła II, a przez to poszukiwania sposobów zbliżania ludzi do siebie, budowania pokoju i głoszenia orędzia zbawienia o Jezusie Odkupicielu człowieka. Niezwykle istotny jest więc dialog z nowymi wyzwaniami codziennego życia, polegający na życzliwym obcowaniu chrześcijanin z niechrześcijanami w miejscach zamieszkania, pracy, nauki. W parze z nim winien iść dialog doktrynalny, którego zadaniem jest wnikanie w głąb, który poddaje refleksji kwestie wiary, moralności, kultury i instytucji religijnych, szukając w nich śladów obecności Boga. Te oraz inne formy dialogu mają w istocie wspólny cel, jakim jest okazywanie szacunku dla każdego człowieka i przepowiadanie mu zbawczego orędzia o Bogu Trójjedynym.

John Paul II and the “Spirit of Assisi”

The situation in which the modern world finds itself with human migrations, conflicts, many of which are born because of cultural or religious differences, force the Church into theological reflection and various initiatives for bringing people together. Blessed John Paul II made great advances in this direction by undertaking cultural dialogue with relevant contemporary religions. Along with that came the doctrinal dialogue which subjected to reflection questions of faith, morality, culture and religious institutions, looking for traces of God's presence in them.

This paper first discusses the basis of dialogue (Chapter 1). Its first forum was a human conscience but the teacher was Jesus Christ, the Redeemer of Man. Since the Pope's openness to non-Christian religions was manifold, the text focuses on the order of the dialogue with Judaism (Chapter 2), whose culmination was the pilgrimage to the Holy Land (20-26 March 2000) and visit to the National Memorial Institute Yad Vashem. Next, the dialogue with Islam is presented (Chapter 3), filled with descriptions of many meetings and speeches, of which Casablanca (19 August 1985) was particularly important. In Chapter 4, the dialogue with Asian religions was discussed with emphasis on Buddhism and Hinduism. Next, the meeting in Assisi, which took place on 27 October, 1986, was brought to our attention. This meeting was the first of its kind in history. Forty-seven delegations arrived in St. Francis' city, which apart from Christian churches, represented 13 major world religions.

For John Paul II, any form of dialogue had, in fact, a common goal, namely to show respect for each human being and proclaim the salvific message about the Triune God.

Asyż 1986 – dialog? prawda? Próba hermeneutyki czynów Jana Pawła II¹

1. Wprowadzenie

Temat „dialog a prawda” jest olbrzymi – już sama próba umieszczenia tych dwóch terminów w możliwych gramatycznie i logicznie zestawieniach dla uściślenia znaczenia spójnika „a”, pokazuje szerokie pole możliwych problemów badawczych: prawda dialogu; prawda w dialogu; prawda o dialogu; dialog w prawdzie; dialog o prawdzie; dialog dla prawdy...

Odniesienie powyższych tematów do Jana Pawła II, wbrew pozorom, nie ułatwia zadania. Wprawdzie nikt nie ma wątpliwości, że autor encyklik *Veritatis splendor* i *Fides et ratio* z jednej strony jest godny miana „papieża prawdy”, z drugiej zaś strony nikt nie zawaha się nazwać tego niestrudzonego pielgrzyma wszystkich kontynentów „papieżem dialogu”. Wszakże właśnie jego próby nawiązania stosunków z władzami różnych państw i budzących sprzeciw systemów politycznych, czy też z przedstawicielami różnych wyznań chrześcijańskich, a zwłaszcza religii niechrześcijańskich, stały się powodem oskarżeń o zdradę prawdy katolickiej a w każdym razie o zamazywanie jej granic.

Na linii tego napięcia rysuje się zatem problem może najciekawszy do podjęcia, który ukazuje jednak przed badaczem dwie dalsze trudności natury metodologicznej. Refleksja Jana Pawła II nad sensem i wartością prawdy oraz jego zaangażowanie w dialog rozwijają się, w swych głównych wątkach, na dwóch różnych płaszczyznach. O ile Jan Paweł II jest niewątpliwie teoretykiem prawdy, poświęca temu zagadnieniu wprost, jako głównemu tematowi, przynajmniej dwa wymienione już obszernie teksty, o tyle na temat dialogu pisze znacznie mniej, raczej ubocznie. Jego nauczanie o wartości i wadze dialogu jest w przeważającej mierze nauczaniem osoby wypowiadającej się przez czyn. Czyn przemawia nieraz znacznie wymowniej niż słowo, jednak jego metodyczna interpretacja jest dla filozofa czy teologa o wiele trudniejsza niż interpretacja słów. Czyny Jana Pawła II, gesty podejmowane przezeń w ciągu całego pontyfikatu (a na mniejszą skalę, choć równie niestrudzenie – już wcześniej, w Krakowie) tworzą przede wszystkim to, co można za nim nazwać „dialogiem w znaczeniu potencjalnym” lub „gotowością do dialogu”:

¹ Inna wersja tekstu została opublikowana pod tytułem: *Asyż, 27 października 1986 – dialog? – prawda? Próba hermeneutyki czynów Jana Pawła II*, w: Sz. Drzyżdżyk (red.), *Wymiary prawdy*, Kraków 2006, ss. 57-78.

„Dialog w znaczeniu aktualnym oznacza wymianę myśli, oznacza pytanie i odpowiedź, a nawet cały cykl pytań i odpowiedzi. Oprócz dialogu w znaczeniu aktualnym trzeba przyjąć jeszcze dialog w znaczeniu potencjalnym, jakby gotowość do dialogu. Gotowość ta istnieje w człowieku wierzącym, który we wspólnocie Kościoła daje odpowiedź Bogu na Jego Objawienie – istnieje zaś ze względu na ludzi, którzy tej odpowiedzi nie dają, zdaje się, że nie dają, albo też dają ją w jakiś inny sposób”².

Wielki papież prowadził, oczywiście, również „dialog w znaczeniu aktualnym”, wymianę myśli, pytań i odpowiedzi, ale dialogi te toczyły się przeważnie w zamkniętych gronach, jeśli nie w cztery oczy, i dostęp do ich treści w jakiejś mierze otworzy się przed badaczami, być może, za lat kilkadziesiąt – po otwarciu odpowiednich archiwów watykańskich – ale treść wielu innych rozmów, kto wie czy nie najważniejszych, a zwłaszcza ich atmosferę, ich klimat mamy szansę poznać ewentualnie najwcześniej w przyszłym świecie.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę przyjrzenia się (dla interpretacji pod kątem pytań o prawdę i dialog) tylko jednemu takiemu wymownemu wydarzeniu, które przeszło do historii pontyfikatu niemal jako emblemat otwartości Jana Pawła II na dialog, a jednocześnie postawiło jeden z głównych znaków zapytania o prawdę poczyniła papieskich³ – to Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu, 27 października 1986 roku. W tym odczytywaniu spróbujemy dojść do sensu, jaki nadał wydarzeniu sam jego inicjator – zarówno w świetle jego wystąpień, które towarzyszyły temu Dniowi i których na szczęście nie brakuje⁴, jak i na tle innych jego ważnych tekstów, określających jego rozumienie dialogu i prawdy.

Spróbujemy zapytać, czy i co Jan Paweł II chciał powiedzieć i powiedział poprzez to wydarzenie na temat prawdy, dialogu i ich wzajemnej relacji. Będzie to jednocześnie próba hermeneutyki czynów wielkiego papieża, której wypracowanie wydaje się niezbędne dla pogłębionego i poprawnego odczytania nauki płynącej dla Kościoła i dla wszystkich ludzi z jego pontyfikatu.

2. Wydarzenie

Przypomnijmy na początek samo wydarzenie z poniedziałku 27 października 1986 roku, którego obraz – uchwycony i wielokrotnie przywoływany przez media – wielu starszym spośród nas głęboko zapadł w pamięć: różnobarwny krąg oficjalnych

² K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków [PTT] 1972, s. 24.

³ Pisze G. Weigel: „Papież wystąpił z tym pomysłem 25 stycznia 1986 i niemal natychmiast pojawiły się negatywne reakcje. Czy zgromadzenie w jednym miejscu przywódców religijnych świata nie będzie sugerować, że Kościół katolicki uważa wszystkie tradycje religijne za równie ważne? Jak Papież może modlić się z mężczyznami i kobietami, którzy czczą innego Boga lub wielu bogów? Problem obejmował poważne zagadnienia teologiczne. Pod powierzchnią jednakże dało się wyczuć coś jakby skargę kurialistów, że Jan Paweł II zmienia Watykan w targowisko Campo dei Fiori: dlaczego Jan Paweł nie rozumie, że jest to po prostu nieostojowe?” – G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. z ang. D. Chylińska, wyd. Znak, Kraków 2000, s. 647.

⁴ „Dla wielu ludzi Kościoła ukształtowanych przez teologię zawartą w encyklice *Mortalium animos*, nowa wizja ekumenizmu była szokiem. Zdawał sobie z tego sprawę Karol Wojtyła, kiedy – już jako papież – zapowiedział Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu i zaprosił nań przedstawicieli innych religii. Musiał zdawać sobie sprawę, bowiem – chyba jak nigdy dotąd – przygotowywał Kościół rzymskokatolicki do recepcji tego spotkania” – J. Poniewierski, *Pontyfikat*, wyd. Znak, Kraków 1999¹, s. 158. Główne teksty Jana Pawła II analizowane przez nas to: Homilia 25.01.1986, w: G. Grieco (red.), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (tutaj: *Ins GPII*), 1986/1, ss. 193-198; Przemówienie początkowe 28.10.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 1249-1253; Przemówienie końcowe 28.10.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 1259-1273; Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 2019-2030.

przedstawicieli wyznań i religii przy Franciszkowej *Porcjunkuli*, w półmroku Bazyliki Matki Boskiej Anielskiej w Asyżu⁵, z białą postacią Jana Pawła II wplecioną w ten krąg.

2.1. Kontekst

Zapowiadając, pod koniec homilii na zakończenie Tygodnia Ekumenicznego w styczniu roku 1986, zorganizowanie w Asyżu „specjalnego spotkania modlitewnego” w intencji pokoju, które miałyby mieć nie tylko charakter międzynarodowy i międzywyznaniowy lecz łączyć się również z udziałem przedstawicieli religii niechrześcijańskich, Jan Paweł II powoływał się na inicjatywę Organizacji Narodów Zjednoczonych, która ogłosiła ów rok „Rokiem Pokoju”. W perspektywie papieskiej zapowiadany dzień miał być punktem kulminacyjnym szerokiego, światowego „ruchu modlitwy o pokój”, który Stolica Apostolska (podejmując inicjatywę już zapoczątkowane „przez niektóre Kościoły Wschodu i Zachodu oraz przez niektóre organizacje religijne”) próbował wzbudzić w tym roku ponad granicami narodów, wyznań i religii, w odpowiedzi na apel ONZ, wobec którego „żaden chrześcijanin, co więcej nikt, kto wierzy w Boga Stwórcę świata i Pana dziejów nie może przejść obojętnie”⁶.

Choć nie zamierzamy koncentrować tu naszej uwagi na problematyce pokoju światowego, nie sposób w paru słowach nie przypomnieć ówczesnej sytuacji pod tym względem. Świat pełen był otwartych konfliktów (wojny iracko - irańska, w Afganistanie, w Libanie), choć jednocześnie Związek Radziecki pod rządami Gorbaczowa zaczął zabiegać o złagodzenie morderczego dla jego gospodarki wyścigu zbrojeń. Na wiosnę tego roku katastrofa nuklearna w elektrowni jądrowej w Czarnobylu zwiększyła poczucie zagrożenia atomowego. Nie można nie zauważyć, że w momencie ogłaszania inicjatyw związanych z włączeniem się Kościoła w *Rok Pokoju* Jan Paweł II koncentruje się przede wszystkim nad wagą samej sprawy pokoju i jej powszechnym znaczeniem dla całej ludzkości, nie zatrzymując się nad oryginalnością wymiaru ponadkonfesyjnego czy międzyreligijnego tego, co zaproponował, zakładając jako rzecz oczywistą, że w tak ważnej sprawie trzeba zjednoczyć wszystkie siły, bo – jak mówił – gdy „do rozpętania wojny wystarczą decyzje paru ludzi, pokój wymaga solidarnego współdziałania wszystkich”⁷.

2.2. Przebieg wydarzenia

27 października na zaproszenie Jana Pawła II przybyło do Asyżu 47 delegacji reprezentujących główne wyznania chrześcijańskie i trzynaście innych religii. Wśród gości byli zarówno Dalajlama, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, jak i pewien 95-letni kapłan afrykański, który po raz pierwszy przy tej okazji

⁵ Fakty podają za: J. Poniewierski, *Pontyfikat*, ss. 158-161; G. Weigel, *Świadek nadziei*, ss. 647-650.

⁶ Jan Paweł II, Homilia 25.01.1986, w: *Ins GPII*, 1986/1, ss. 197-198; „The challenge of peace, as it is presently posed to every human conscience, is the problem of a reasonable quality of life for all, the problem of survival for humanity, the problem of life and death” – tenże, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1261.

⁷ „Nessun cristiano, anzi, nessun essere umano, che creda in Dio Creatore del mondo e Signore della storia, può restare indifferente di fronte ad un problema che tocca così intimamente il presente ed il futuro dell'umanità. È necessario che ciascuno si mobiliti per recare il proprio contributo alla causa della pace. La guerra può essere decisa da pochi, la pace suppone il solidale impegno di tutti. In questa prospettiva, io lanciao un pressante appello a tutti i fratelli e sorelle cristiani e a tutte le persone di buona volontà perché si uniscano durante questo anno in insistente e fervorosa preghiera per implorare da Dio il grande dono della pace” – Jan Paweł II, Homilia 25.01.1986, w: *Ins GPII*, 1986/1, ss. 197-198.

opuścił święty las swego plemienia w pobliżu Togoville. Spotkanie rozpoczęło powitanie jego uczestników przez Papieża w Bazylice Matki Boskiej Anielskiej w Asyżu. Po przemówieniu Papieża, wprowadzającym w charakter spotkania modlitewnego, przedstawiciele poszczególnych religii rozeszli się w milczeniu do różnych miejsc w mieście, aby przez półtorej godziny modlić się tam w intencji pokoju zgodnie z własną tradycją. Chrześcijanie wszystkich wyznań modlili się razem. Punktem kulminacyjnym było wieczorne spotkanie przed Bazyliką św. Franciszka, gdzie przedstawiciele poszczególnych religii wypowiadali kolejno właściwe sobie modlitwy w milczącej asyście pozostałych zgromadzonych. Na koniec przemówił Jan Paweł II, przedstawiając swoje odczucia „jako brat i przyjaciel, lecz również jako wyznawca Chrystusa”. Potem dopiero spożyto wspólnie pierwszy tego dnia posiłek.

3. Sens

Spróbujmy teraz, dając się prowadzić Janowi Pawłowi, odczytać sens tego wydarzenia, zatrzymując się najpierw nad jego stroną formalną, nad jego międzyosobową strukturą, a potem nad wymową jego przesłania od strony treści, aby na tej drodze szukać światła dla naszego podstawowego pytania o relacje łączące prawdę i dialog. Ukazują się one bowiem – jak postaramy się pokazać – dopiero jako konsekwencja właściwego odczytania wymowy Światowego Dnia Modlitw o Pokój: tak jego specyficznej formy, jak i kryjącej się w niej treści.

3.1. Forma

Od strony formy zauważamy od razu, że w wydarzeniu tym papież kładzie akcent na czyn, mający pobudzić świat do innych czynów, innych działań. Ten czyn, mający na zewnątrz wymowę świadectwa, a nawet prorocstwa, jest dla jego uczestników jednocześnie doświadczeniem, widzeniem; doświadczenie warunkuje i uzasadnia sensowność czynu jako świadectwa i prorocstwa.

3.1.1. Czyn

Jest charakterystyczne, ile w papieskiej interpretacji Dnia Modlitw o Pokój prze-wija się czasowników mówiących o działaniu. Dla Jana Pawła II sama modlitwa jest czynem, a jej uczestnicy działają również – i to za pośrednictwem mediów, z których potężnej roli pośredniczącej papież jasno sobie zdaje sprawę – jako heraldowie, wyciągający ręce ku braciom i siostram, i wzywający ich do podjęcia pracy, co więcej, działań strategicznych na rzecz pokoju według właściwych każdemu kompetencji, gdyż pokój potrzebuje budowniczych⁸.

⁸ „Although prayer is in itself action, this does not excuse us from working for peace. Here we are acting as the heralds of the moral awareness of humanity as such, humanity that wants peace, needs peace. [...] Peace awaits its builders. Let us stretch our hands towards our brothers and sisters, to encourage them to built peace upon the four pillars of truth, justice, love and freedom. [...] In questo spirito, invitiamo i leaders mondiali a prender atto della nostra umile implorazione a Dio per la pace. Ma chiediamo pure ad essi di riconoscere le loro responsabilità e di dedicarsi con rinnovato impegno al compito della pace, a porre in atto le strategie della pace con coraggio e lungimiranza”. – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 6 i 7, w: *Ins GPH*, 1986/2, ss. 1262; 1263; 1265.

Choć zatem wybór tego jednego wydarzenia na początek poszukiwań nauki Jana Pawła II o prawdzie i dialogu jest do pewnego stopnia arbitralny, to przecież, znając krąg jego wcześniejszych zainteresowań filozoficznych człowiekiem, jesteśmy pewni, że trafiamy w ten sposób w ważny nerw papieskiego świadectwa, w ten rodzaj „wypowiedzi”, który on sam uważał za najważniejszy dla ujawnienia człowieka w oryginalności jego bytu jako osoby:

„Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie «człowiek działa», że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyn”⁹.

W naszym przypadku chodzi ponadto o czyn, który był uczestnictwem w solidarnym współdziałaniu wielu osób, co stanowi dla papieża szczególnie ważną postać urzeczywistniania się osób w czynie¹⁰. We wspólnocie działania w sposób ważny i oryginalny pojawia się pytanie o prawdę wspólnego działania, o ile staje się ono współuczestnictwem. Warto przypomnieć tutaj rozróżnienia poczynione przez samego Wojtyłę w *Osobie i czynie*:

„Chodzi o to, czy człowiek, będąc członkiem wspólnoty działania [...] poprzez działanie to spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie. O tym bowiem stanowi uczestnictwo. Działając «wspólnie z innymi», człowiek może jednak pozostawać poza tą wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo. [...] Wiadomo przecież, iż moment uczestnictwa tkwi m. in. w wyborze: człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi. Może dopiero wówczas działanie to zasługuje na nazwę współdziałania...”¹¹

Stawiając pytanie o prawdę Dnia Modlitw o Pokój, możemy w szczególności mieć na uwadze prawdziwość uczestnictwa i współdziałania Jana Pawła II wybierającego w ten właśnie sposób – wraz z zaproszonymi przedstawicielami innych wyznań i religii – jako „dobro własne i cel własnego dążenia” zaangażowanie w zaproponowany przez ONZ Rok Pokoju.

3.1.2. Widzenie

Wpisując się w kategorię czynu, wydarzenie asyckie obejmuje jednak również bardzo wyraźnie doświadczenie. To doświadczenie jest udziałem uczestników i jest przez nich przekazywane dalej. Jan Paweł II ujmuje je w kategoriach widzenia: wizji, warunkującej zajęcie odpowiedniej postawy i mobilizującej do działania. Mówi o „obrazach pokoju”, którymi uczestnicy spotkania „napełnili swe

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1985², s. 15.

¹⁰ „Uczestnictwo w różnorodnych relacjach działania «wspólnie z innymi» przedstawia się jako dostosowana do tych relacji a więc różnorodna postać – postać odniesienia osoby do tych «innych». [...] Oznacza ono nie tylko różnorodne formy odniesienia osoby do «innych», jednostki do społeczeństwa, ale oznacza w niniejszym studium samą podstawę tychże form, która tkwi w osobie i osobie odpowiada. Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie «wspólnie z innymi», gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy *wybiera dlatego, że wybierają inni* – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogeną. Z tym łączy się samostanowienie – samostanowienie to zaś w wypadku działania «wspólnie z innymi» zawiera i wyraża uczestnictwo” – K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ss. 335-336.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ss. 345-346. [Tu i wszędzie dalej podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie (Ł.K.). Teksty wyróżnione przez autora cytowanych tekstów zaznaczam kursywą].

oczy". Jest to widzenie antycypujące przyszłość, wyzwalaające energię pozwalającą tworzyć „nowy język pokoju”, i nowe czyny pokoju, mogące przełamać „fatalny łańcuch podziałów”¹². Widzenie i obraz jest dla Jana Pawła II bardzo ważnym wymiarem kontaktu z prawdą, jest dopełnieniem słowa, świadczącym o jego głębokim przyjęciu:

„Przecież ten, który stwarzał, «widział» - widział, że «było dobre».

«Widział», a więc Księga czekała na owoc «widzenia».

O, ty, człowieku, który także widzisz, przyjdź –

Przyzywam was wszystkich «widzących» wszechczasów”¹³.

Kategoria widzenia odnosi się w Jana Pawła II interpretacji Dnia Modlitw o Pokój nie tylko do doświadczenia samych uczestników. Papież odnosi ją również do świata na zewnątrz, który pewnie bardziej niż kiedykolwiek dotąd w historii mógł ujrzyć prawdę o człowieku religijnym i dla którego wydarzenie asyjskie jest jakby „widzialną ilustracją”, lekcją praktyczną, katechezą poprzez czyn o głębokiej jedności rodzaju ludzkiego, o tym, czym jest więź między postawą religijną a sprawą pokoju, a także, co zakłada i co oznacza zaangażowanie na rzecz dialogu międzyreligijnego zalecone i promowane przez Sobór Watykański II. Głęboką treść, sens i fundament takiego zaangażowania można było w tym wydarzeniu właśnie zobaczyć¹⁴. W ten sposób słowo – nauka Soboru – zostało dopełnione obrazem. Jan Paweł wraz z przywódcami religijnymi świata wpisują się w ciąg „«widzących» wszechczasów” – tych, którzy pogłębiają dostęp do prawdy dając jej kształt obrazu.

3.1.3. Wyraz wiary

Do właściwego odczytania wydarzenia – obrazu stworzonego przez uczestników asyjskiego dnia modlitw nie wystarczy jednak perspektywa czysto ludzka – i to jest kolejne jasne przesłanie Jana Pawła II na jego temat. Tak jak samo jego przygotowanie i zaistnienie powierzał on wielokrotnie modlitwie grup wiernych, z którymi się spotykał¹⁵, tak spodziewał się od katolików przyjęcia i przemyślenia go

¹² “Together we have filled our eyes with visions of peace: they release energies for a new language of peace, for new gestures of peace, gestures, which will shatter the fatal chains of divisions inherited from history or spawned by modern ideologies” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 7, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1263; “Let us see in anticipation of what God would like the developing history of humanity to be” – tamże, nr 5, s. 1262.

¹³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. II Medytacje nad «Księgą Rodzaju» na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, w: „*l'Osservatore Romano*. Wydanie polskie” 24(2003), nr 4, s. 8.

¹⁴ “More perhaps than ever before in history, the intrinsic link between an authentic religious attitude and the great good of peace has become evident to all” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 6, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1262; “in quella Giornata, e nella preghiera che ne era il motivo e l'unico contenuto, sembrava esprimersi anche visibilmente l'unità nascosta ma radicale che il Verbo divino [...] ha stabilito tra gli uomini e donne di questo mondo” – tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 1, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 2019-2020; “L'evento di Assisi può così essere considerato come un'illustrazione visibile, una lezione dei fatti, una catechesi a tutti intelligibile, di ciò che presuppone e significa l'impegno ecumenico per il dialogo interreligioso raccomandato e promosso dal Concilio Vaticano II” – tamże, nr 7, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2024; “Anche questo si è visto ad Assisi: l'unità che proviene dal fatto che ogni uomo e donna sono capaci di pregare” – tamże, 2028. Por. Jan Paweł II, «Angelus Domini» 12.10.1986, nr 2, tamże, 1013.

¹⁵ Por. na przykład: “Finally, I ask your prayers for the success of the day of prayer for peace at Assisi, on October 27. As you know, leaders of Christian Communions and of world religions have been invited to give a special prayerful witness for peace that day. The Lord has said, «Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God». Please pray that with the help of God's grace this ecumenical and interreligious initiative will be a real contribution to the peace in our world” – Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli Kościoła Luterńskiego w Ameryce 2.10.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 779; por. tenże, «Angelus Domini» 12.10.1986, nr 2, tamże, s. 1013.

w świetle wiary. Klucz do takiej lektury widział w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który – mówił do Kurii Rzymskiej – połączył w sposób zdumiewający ścisłą wierność objawieniu biblijnemu i tradycji Kościoła ze świadomością potrzeb i niepokojów naszego czasu¹⁶.

Nie ulega wątpliwości, że dla Jana Pawła II jego uczestnictwo (współuczestnictwo) w wydarzeniu asyjskim jest wyrazem jego wiary, wiary rozumianej jako świadomość i przekonanie oraz jako postawa. Jest to jego osobista wiara, która jest jednocześnie wiarą wszystkich chrześcijan. Papież wyznaje ją otwarcie, choć krótko, w przemówieniu końcowym w Asyżu: pokój ostatecznie zależy od Boga, który objawił siebie w Chrystusie, pokój nosi imię Jezusa Chrystusa¹⁷. Wiara przenika jednak jego zaangażowanie w dzień modlitw dużo głębiej niż przez samo werbalnie sformułowane wyznanie. Jest to wiara rozumiana tak wszechstronnie i aktywnie, jak on ją rozumiał, jak wyprowadzał jej rozumienie z nauczania soborowego:

„...odповідzią na Objawienie Siebie samego ze strony Boga, jest «powierzenie siebie Bogu» ze strony człowieka (KO 5). I w takiej właśnie odpowiedzi wyraża się wiara. Jest zatem rzeczą jasną, że do istoty jej nie należy tylko czysto umysłowe przyjęcie prawdy objawionej przez Boga, jakieś odzwierciedlenie treści objawionych w świadomości człowieka – ale jeszcze coś więcej...”¹⁸

Owszem wiara przekształca najpierw świadomość człowieka, który przyjmuje Objawienie, przede wszystkim oświeca człowiekowi jego własne człowieczeństwo:

„Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć «tajemnicę» własnego życia. Jako prawda najwyższa, w nich nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»” (J 8,32)¹⁹

Wyzwalająca moc Chrystusowej prawdy wymaga jednak czegoś więcej, niż uświadomienia jej sobie. O tym „więcej” przypominał z pasją, tam gdzie nauczał o prawdzie jako podstawie etyki chrześcijańskiej:

„Trzeba ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, *prawdą, którą trzeba żyć*. Słowo zresztą jest prawdziwie przyjęte dopiero wówczas, gdy wyraża się w czynach i urzeczywistnia w praktyce. Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: *Drogą, Prawdą i Życiem*” (por. J 14, 6)²⁰.

Nie ulega wątpliwości, że Dzień Modlitw o Pokój stał się dla Jana Pawła II wydarzeniem wiary w takim właśnie głębokim sensie: nowym, głębszym zrozu-

¹⁶ „Infatti, la chiave appropriata di lettura per un avvenimento così grande scaturisce dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, il quale associa in maniera stupenda la rigorosa fedeltà alla rivelazione biblica e alla tradizione della Chiesa, con la consapevolezza dei bisogni e delle inquietudini del nostro tempo espressi in tanti «segni» eloquenti” – Jan Paweł II, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2020.

¹⁷ “Peace depends basically on this Power, which we call God, and, as Christians believe has revealed himself in Christ”; “I humbly repeat here my own conviction: peace bears the name of Jesus Christ” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 3 i 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 1260; 1261.

¹⁸ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, PTT, Kraków 1972, ss. 178-179.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika *«Fides et ratio»* nr 15, w: tenże, *Dzieła zebrane, Tom I: Encykliki*, Wyd. “M”, Kraków 2005, s. 684.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *«Veritatis splendor»* nr 88, w: tenże, *Dzieła zebrane, Tom I: Encykliki*, s. 507.

mieniem misterium Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu pobudzającym do nawrócenia i nowych czynów płynących z nowego widzenia. Jednocześnie był przekonany, że w analogicznym doświadczeniu pogłębionej więzi z Ostateczną Rzeczywistością uczestniczyli wraz z nim wszyscy współtworzący to wydarzenie²¹. Takie przekonanie współbrzmi z jego koncepcją współdziałania możliwego zawsze, gdy w grę wchodzi dobro wspólne, łączące jako cel do osiągnięcia uczestników działania²². Tu owym dobrem wspólnym był nie tylko zagrożony pokój, lecz i właściwy ludziom religijnym sposób dążenia do niego.

3.1.4. Misja i świadectwo

Już w fazie projektowania Jan Paweł II widzi Dzień Modlitw w kategoriach świadectwa, świadectwa składanego wspólnie przez uczestników wobec świata śledzącego wydarzenie bezpośrednio i poprzez środki telekomunikacyjne. Uczestnicy spotkania uświadamiają światu przez to, co czynią, że istnieje inny wymiar pokoju oraz inny sposób promowania go, niż negocjacje, czy wszelkie środki odwołujące się tylko do ludzkich sił²³. On sam jasno widzi przy tym swoje miejsce w tym wspólnym akcie jako tego, który jest „bratem i przyjacielem” wszystkich współuczestników, ale zarazem wyznawcą Chrystusa i „pierwszym świadkiem” w łonie Kościoła Katolickiego²⁴. Składanie świadectwa jest dla niego równoznaczne z najbardziej podstawowym posłannictwem – misją chrześcijanina. Warto zatem przyjrzeć się związkowi, jakie Karol Wojtyła widzi między Objawieniem i wiarą, która – jako postawa – wyraża się podjęciem misji. Pozwala to wejść na takie tory myślenia, gdzie postawa misyjna w żaden sposób nie sprzeciwia się postawie dialogu, lecz wyraża jedno i to samo powierzenie się Bogu – najgłębszą prawdę człowieka wierzącego:

„Powierzenie siebie Bogu” jako odpowiedź na Objawienie świadczy zarazem o tym, że wiara wyraża się postawą człowieka. Postawa ta należy do samej istoty wiary, odpowiada bowiem pełnej rzeczywistości Objawienia. Objawienie nie jest tylko informacją, czy zbiorem informacji, które wystarczy przyjąć do wiadomości. Jest ono natomiast jakby otwarciem się Boga w Jezusie Chrystusie ku człowiekowi i zaangażowaniem się w jego życie i los. Można powiedzieć, bardzo ważąc słowa, że w Objawieniu wyra-

²¹ “Prayer entails conversion of heart on our part. It means deepening our sense of the ultimate Reality. This is the very reason for our coming together in this place” – Jan Paweł II, Przemówienie początkowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1251; “This Day at Assisi has helped us become more aware of our religious commitments” – tenże, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 6, [w:] *Ins GPII*, 1986/2, s. 1262; “La Chiesa infatti, cioè noi stessi, abbiamo meglio capito, alla luce dell’avvenimento, qual è il vero senso del mistero di unità e di riconciliazione che il Signore ci ha affidato”; tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 2026-2027.

²² „Przedmiotowa wspólnota działania może być stwierdzona na podstawie samego faktu, że ludzie działają wspólnie [...] w tym kontekście dobro wspólne jako dobro określonej wspólnoty działania – z czym łączy się zawsze jakaś wspólnota bytowania – bardzo łatwo może zostać utożsamiona z celem, do którego dąży ta wspólnota” – K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ss. 346-347.

²³ “As you know, leaders of Christian Communions and of world religions have been invited to give a special prayerful witness for peace that day” – Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli Kościoła Luterńskiego w Ameryce 2.10.1986, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 779; “The coming together of so many religious leaders to pray is in itself an invitation today to the world to become aware that there exist another dimension of peace and another way of promoting it which is not a result of negotiations, political compromises or economic bargainings. It is the result of prayer, which, in the diversity of religions, expresses a relationship with a supreme power that surpasses our human capacities alone” – tenże, Przemówienie początkowe 28.10.1986, nr 1, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1250.

²⁴ “I would like now to express my feelings, as a brother and friend, but also as a believer in Jesus Christ, and, in the Catholic Church, the first witness of faith in him” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 1, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1259.

za się «postawa» Boga względem człowieka. I dlatego odpowiedź na Objawienie też musi wyrazić się postawą»²⁵.

Ową postawę odnajduje człowiek „powierający się Bogu”, gdy nie tylko „przyjmuje”, ale również w pewien sposób „podejmuje” Bożą misję skierowaną do siebie.

„W pewnej mierze można nawet postawić znak równości pomiędzy ową zasadniczą postawą «powierzenia siebie całego Bogu» a «postawą misyjną». Człowiek powierza siebie Bogu przez to, że podejmuje całym sobą tę Bożą Misję, w której urzeczywistnia się Objawienie. Podejmuje ją zaś równocześnie «w sobie» i «we wspólnocie». W ten sposób uczestniczy w owym «stanie posłannictwa», w jakim stale znajduje się cały Kościół»²⁶.

Kościół – a więc każdy jego członek, a zwłaszcza jego „pierwszy świadek” – podejmuje ową misję autentycznie, „wyzwała cały swój dynamizm misyjny”, jeśli jest gotów podarować nie tylko „słowo głoszone”, ale także „słowo przeżywane” – świadectwo życia²⁷.

Z taką właśnie świadomością Jan Paweł II buduje przez czyn postu, modlitwy i pielgrzymki swoje świadectwo o wartości postawy religijnej dla pokoju. I w ramach tej świadomości czuje się prawdziwie bratem wszystkich, którzy odpowiedzieli na jego apel, przybywając do Asyżu: oni również – bez próby negowania tego, że bardzo różnie przedstawiają sobie relację między Ostateczną Rzeczywistością a pokojem – potwierdzają wspólnie z nim, że taka więź istnieje. I w tym sensie składają wspólne świadectwo wobec świata, ku któremu niejako wyciągają ręce, podarowując mu owoce swego religijnego czynu (postu, modlitwy, pielgrzymki) jako zachętę do podjęcia przez każdego właściwych mu zadań na rzecz pokoju²⁸.

3.1.5. Proroctwo

Wymiar tego świadectwa jest w przekonaniu papieża również profetyczny. „Pokój czeka na swych proroków” – mówi²⁹ i jest przekonany, że uczestnicy spotkania w Asyżu stali się „heroldami moralnej świadomości ludzkości jako takiej”³⁰. Poprzez wspólne doświadczenie, zgromadzeni w Asyżu uczestniczą w wizji tego, jak Bóg chciałby rozwinąć przyszłe dzieje ludzkości i dlatego właśnie są w stanie przemówić razem nowym „językiem pokoju”³¹. Jan Paweł II jest przekonany, że taka wizja wspólnego wędrowania ludzkości w jej różnorodności ku transcendentnemu celowi, który Bóg jej wyznacza, stała się widoczna dla uczestników spotka-

²⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 179.

²⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 182. Por. tamże, ss. 179-181.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor»* nr 107, w: tenże, *Dzieła zebrane, Tom I: Encykliki*, s. 516.

²⁸ “Even if we think, as we do, that the relation between that Reality and the gift of peace is different one, according to our respective religious convictions, we all affirm that such a relation exists” – Jan Paweł II, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1261; “Let us stretch our hands towards our brothers and sisters, to encourage them to build peace” – tenże, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 7, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1263; “invitiamo i leaders mondiali a prender atto della nostra umile implorazione a Dio per la pace. Ma chiediamo pure ad essi di riconoscere le loro responsabilità e di dedicarsi con rinnovato impegno al compito della pace” – tenże, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 11, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1265.

²⁹ “Peace awaits its prophets” – Jan Paweł II, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 7, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1263.

³⁰ “Here we are acting as the heralds of the moral awareness of humanity as such” – Jan Paweł II, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 6, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1262.

³¹ “Together we have filled our eyes with visions of peace: they release energies for a new language of peace, for new gestures of peace” – Jan Paweł II, *Przemówienie końcowe* 28.10.1986, nr 7, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1263.

nia, że stali się bardziej świadomi swych religijnych przekonań i dlatego byli zdolni uświadomić światu odpowiedzialność religii za pokój i wojnę³².

3.2. Treść

Skoro Dzień Modlitw o Pokój został pomyślany i przeżyty przez Jana Pawła II jako wspólny czyn ukazujący obrazowo pewną prawdę wiary, prawdę odsłaniającą się dzięki postawie głębszego „powierzenia siebie Bogu” jako nowe „zrozumienie misterium Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu”, w proroczej perspektywie otwierającej misję do podjęcia, to trzeba zapytać o treść owej prawdy. Dotykaliśmy jej już wielokrotnie – nie sposób bowiem oddzielić inaczej niż metodycznie formy od treści; teraz jednak chcemy jeszcze skupić na niej uwagę wyrażnie i bardziej systematycznie.

Jak już wiemy, na treść bezpośrednią konkretnego czynu osób zgromadzonych w Asyżu składały się trzy elementy: post, modlitwa i droga w milczeniu. Warto może podkreślić, że w pewnym sensie – nic więcej³³. Papież nie zapraszał wówczas przywódców religijnych do Asyżu na rozmowy czy nawet nie prosił (jak to miało miejsce później, w 2002 roku przy podobnej okazji) o zaprezentowanie stanowiska ich religii w kwestii pokoju. Chciał wyrażnie, by mówiły tylko te trzy gesty właściwe ludziom religijnym³⁴. Każdy z nich miał własną wymowę, którą papież przedstawił w końcowym przemówieniu w formie dzielenia się swymi „odczuciami” ze współuczestnikami spotkania³⁵. Ukazywały one jednak na głębszym poziomie treść jeszcze bardziej fundamentalną, dotyczącą kondycji każdego człowieka i całej ludzkości w relacji do Boga.

3.2.1. Post, pielgrzymka, modlitwa

Każdy z elementów stanowiących treść asyjskiego spotkania jest dla Jana Pawła II wymowny, każdy bowiem wskazuje na jeden z wymiarów współdziałania ze względu na wspólnie przyjmowane dobro, jakim jest otworenie serc na Rzeczywistość boską oraz na innych członków ludzkiej wspólnoty³⁶.

³² “Let us see in anticipation of what God would like the developing history of humanity to be: a fraternal journey in which we accompany one another towards the transcendent goal, which he sets for us” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 5, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1262; “This Day at Assisi has helped us become more aware of our religious commitments. But it has also made the world, looking at us through the media, more aware of the responsibility of each religion regarding problems of war and peace”, tenże, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 6, tamże.

³³ “Infatti, in quella Giornata, e nella preghiera che ne era il motivo e l'unico contenuto”... Jan Paweł II, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 1, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 2019.

³⁴ “The fact that we have come here does not imply any intention of seeking a religious consensus among ourselves or of negotiating our faith convictions. Neither does it mean that religions can be reconciled at the level of a common commitment in an earthly project, which would surpass them all. Nor is a concession to relativism in religious beliefs, because every human being must sincerely follow his or her upright conscience with the intention of seeking and obeying the truth” – Jan Paweł II, Przemówienie początkowe 28.10.1986, nr 2, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1250.

³⁵ “I would like now to express my feelings, as a brother and friend...” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 1, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1259.

³⁶ “We have prayed, each in his own way, we have fasted, we have marched together. In this way we have tried to open our hearts to the divine reality beyond us and to fellow men and women” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 5, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1262. „Przedmiotowa wspólnota działania może być stwierdzona na podstawie samego faktu, że ludzie działają wspólnie [...] w tym kontekście dobro wspólne jako dobro określonej wspólnoty działania – z czym łączy się zawsze jakaś wspólnota bytowania – bardzo łatwo może zostać utożsamiona z celem, do którego dąży ta wspólnota” K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, ss. 346-347.

Post wyrażał pamięć o cierpieniach, jakie bezsensowne wojny przyniosły i nadal niosą ludzkości oraz próbę wyrażenia solidarności z milionami ofiar głodu na ziemi. Przejście w milczeniu było okazją do refleksji nad drogą, którą podąża ludzka rodzina albo we wzajemnej wrogości, albo wspólnie – ku swemu wzniosłemu celowi, w zależności od tego, czy ludzie umieją czy nie, idąc obok siebie, wzajemnie się akceptować w miłości jako bracia i siostry³⁷.

Najbogatsze znaczenie przywiązuje Jan Paweł II do modlitwy jako wymiaru człowieczeństwa; to ona stanowi dla niego najistotniejszy sens asyjskiego spotkania. Niezależnie od różnorodności sposobów jej formułowania i treści w niej zawartych, zakłada ona postawę nawrócenia ze strony człowieka, próbuje wyrazić „komunikację z Mocą ponad wszelkimi ludzkimi siłami” i oznacza „pogłębienie naszego wyczucia Ostatecznej Rzeczywistości”³⁸. W odniesieniu zaś do sprawy pokoju wyraża przekonanie o tym, że pokój ma swoje najgłębsze, ożywcze źródło tam właśnie, daleko poza ludzkimi wysiłkami. Stamtąd musi ludzkość czerpać moc do jego budowania, bo tam formuje się jej świadomość moralna i moralne działanie³⁹.

3.2.2. Jedność

Głęboka już sama w sobie symbolika postu, pielgrzymowania i modlitwy w intencji pokoju odsłania jednak dla Jana Pawła II pokład jeszcze głębszy przez sam fakt, że takie wspólne przeżycie było możliwe i dokonało się. Na wiele sposobów i w różnym kontekście, w jego komentarzach do wydarzenia przewija się słowo „jedność”. Jedność stanowi sedno asyjskiego przeżycia i sprawia, że dla papieża wszelkie różnice istniejące między religiami – choć wielokrotnie zaznacza świadomość ich istnienia, a nawet ich nieredukowalności w przekonaniu ich wyznawców – są czymś drugorzędnym, jakby powierzchownym⁴⁰. To prawda, że rodzaj relacji między Bogiem (czy Ostateczną Rzeczywistością) a darem pokoju jest rozumiany i wyrażany tak bardzo różnie w różnych językach, kulturach i religiach, ale przecież, modląc się o pokój, wszyscy uczestnicy zaświadczyli zgodnie, że taka relacja istnieje. To właśnie dlatego każdy z nich się modlił, pościł, wędrował w milczeniu.

³⁷ „we have kept in mind sufferings which senseless wars have brought about and are still bringing about on humanity. Thereby we have tried to be spiritually close to the millions who are victims of hunger throughout the world”; „While we have walked in silence, we have reflected on the path our human family treads: either in hostility, if we fail to accept one another in love; or as a common journey to our lofty destiny, if we realise that other people are our brothers and sisters” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 5, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1262.

³⁸ „Prayer entails conversion of heart on our part. It means deepening our sense of the ultimate Reality. This is the very reason for our coming together in this place” – Jan Paweł II, Przemówienie początkowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1251; „Yes, there is the dimension of prayer, which in the very real diversity of religions tries to express communication with a Power above all our human forces. [...] This is the meaning of this World Day of Prayer” tenże, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 3, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1260.

³⁹ ...“The second common thing is the conviction that peace goes much beyond human efforts, particularly in the present plight of the world, and therefore that its source and realisation is to be sought in that Reality beyond all of us” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1261; “Our meeting attests only – and this is its real significance for the people of our time – that the in the great battle for peace, humanity, in its very diversity, must draw from its deepest and most vivifying sources where its conscience is formed and upon which is founded the moral action of all people” – Jan Paweł II, Przemówienie początkowe 28.10.1986, nr 2, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1250.

⁴⁰ “Gli uomini potranno spesso non essere consapevoli di questa loro radicale unità di origine, di destinazione, e d’inserimento nello stesso piano divino; e quando professano religioni diverse ed incompatibili tra di loro, potranno anche sentire come insuperabili le loro divisioni” – Jan Paweł II, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 5, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2023; “Le differenze sono un elemento meno importante rispetto all’unità che invece è radicale, basilare e determinante” – tamże, nr 2, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2021.

A ponieważ czynił to wraz z innymi, dawał przejrzysty znak głębokiej jedności istniejącej między tymi, którzy szukają w religii wartości duchowych, transcendentnych w odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkiego serca, gotowi uznać się ubogimi wobec Boga i całkowicie podporządkować się Jemu⁴¹.

W Dniu Asyskim można, zdaniem Jana Pawła II, rozpoznać, na nowo odkryć – kiedy indziej ukrytą przed wzrokiem – „rzeczywistą i obiektywną wartość” prawdy o tym, co, w całej ich różnorodności, łączy uczestników wspólną więzią w religijnym podejściu do sprawy pokoju, a co świadczy o wspólnej naturze, wspólnym początku i celu wszystkich ludzi, o ich skierowaniu, przyporządkowaniu do jedności jedynego Ludu Bożego; dosięgnąć jej poprzez przeżycie wspólnego szacunku i posłuszeństwa wobec głosu sumienia, każącego szukać prawdy, kochać i służyć ludziom i narodom, i w ten sposób budować między nimi pokój⁴².

Wiedząc o różnych możliwych interpretacjach asyckiego doświadczenia i szanując je, papież sam nie waha się objaśniać go w kategoriach teologicznych właściwych Kościołowi, owszem, uważa, że Kościół osiągnął w nim lepsze zrozumienie własnej misji jednania powierzonej mu przez Pana i spełnionej przez Niego jako pierwszego, gdy oddał swoje życie nie tylko za Lud Izraela, lecz dla pojednania i zjednoczenia wszystkich rozproszonych dzieci Bożych⁴³. Doświadczana podczas Dnia Modlitw jedność („ukryta, lecz radykalna”) to jedność ustanowiona między ludźmi naszego i wszystkich czasów przez Słowo Boga, w którym wszystko zostało stworzone, i w którym wszystko istnieje, jedność rodzaju ludzkiego na płaszczyźnie kultury, a zarazem jedność Bożego planu wobec całej ludzkości i zbawczego dzieła Chrystusa, „który zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”; jedność zatem, której służą i narzędziem jest zrodzony z Chrystusowego dzieła Kościół. Papież nawiązuje w tłumaczeniu tej jedności bezpośrednio do Konstytucji *Dei Verbum* oraz *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II z aluzjami do tekstów biblijnych⁴⁴.

⁴¹ „This is why each of us prays for peace. Even if we think, as we do, that the relation between that Reality and the gift of peace is different one, according to our respective religious convictions, we all affirm that such a relation exists. This is what we express by praying for it” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1261; „Il fatto di essere convenuti ad Assisi per pregare, digiunare e camminare in silenzio – e ciò per la pace sempre fragile e sempre minacciata, forse oggi più che mai – è stato come un limpido segno dell'unità profonda di coloro che cercano nella religione valori spirituali e trascendenti in risposta ai grandi interrogativi del cuore umano, nonostante le divisioni concrete” – tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 1, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 2020; „Anche questo si è visto ad Assisi: l'unità che proviene dal fatto che ogni uomo e donna sono capaci di pregare: cioè di sottometersi totalmente a Dio e di riconoscersi poveri davanti a Lui. La preghiera è uno dei mezzi per realizzare il disegno di Dio tra gli uomini” – tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 11, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 2028.

⁴² „Yes, in this very difference we have perhaps discovered anew that, regarding the problem of peace and its relation to religious commitment, there is something which binds us together” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 4, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1261; „È precisamente il valore reale e oggettivo di questa «ordinazione» all'unità dell'unico Popolo di Dio, spesso nascosta ai nostri occhi, che può essere ravvisato nella Giornata di Assisi”; tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 4, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 2024; „With the World Religions we share a common respect of and obedience to conscience, which teaches all of us to seek the truth, to love and serve all individuals and peoples, and therefore to make peace among nations. [...] Could it be otherwise, since all men and women in this world have a common nature, a common origin and a common destiny?” – tenże, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 2, w: *Ins GpII*, 1986/2, s. 1260.

⁴³ „La Chiesa infatti, cioè noi stessi, abbiamo meglio capito, alla luce dell'avvenimento, qual è il vero senso del mistero di unità e di riconciliazione che il Signore ci ha affidato, e che egli ha esercitato per primo, quando ha offerto la sua vita «non soltanto per il popolo, ma anche per unire i figli di Dio che erano dispersi»” – ss. 2026-2027.

⁴⁴ „Infatti, in quella Giornata, e nella preghiera che ne era il motivo e l'unico contenuto, sembrava esprimersi anche visibilmente l'unità nascosta ma radicale che il Verbo divino, «nel quale tutto fu creato e nel quale tutto sussiste», ha stabilito tra gli uomini e donne di questo mondo, coloro che adesso condividono insieme le ansie e le gioie di tutto questo scorcio del secolo ventesimo, ma anche coloro che ci hanno preceduto nella storia e coloro che prenderanno

Tak więc – w interpretacji Jana Pawła II – Światowy Dzień Modlitw o Pokój, łącząc we wspólnym, symbolicznym geście przedstawicieli świata religij, i ukazując światu ich postawę wyrażoną w poście, pielgrzymce, a nade wszystko – w modlitwie, stał się ich wspólnym świadectwem o najgłębszej jedności wszystkich ludzi, sięgającej istoty człowieczeństwa, której pełny sens objawia Jezus Chrystus, powierzając swemu Kościołowi misję dalszego głoszenia jej i ukazywania poprzez własne świadectwo.

4. Konkluzja: prawda u podstaw dialogu

Wróćmy teraz do naszego podstawowego pytania: czy przez tak ukształtowane i tak rozumiane wydarzenie z 27 października 1986 r. Jan Paweł II uczy nas czegoś istotnego o prawdzie, dialogu, oraz ich wzajemnej relacji?

Zacznijmy od stwierdzenia negatywnego: wydarzenie, które dla wielu stanowi niemal symbol dialogu międzyreligijnego, ani w zamyśle Jana Pawła II, ani w realizacji nie było dialogiem w sensie ścisłym, w sensie „aktualnym”. W komentarzach jego inicjatora termin „dialog” wprawdzie się pojawia, ale nie w odniesieniu do samego wydarzenia, lecz do działań, które należy podjąć na rzecz pokoju potem, w odpowiedzi na zawarty w nim, w jego milczącej wymowie apel do świata, w szczególności do mężów stanu i polityków. Sam Dzień Modlitw ukazał natomiast – jak mówił papież – „założenia i znaczenie” zaangażowania w dialog międzyreligijny⁴⁵. Na tym właśnie poziomie należy szukać wymiaru prawdy tego wydarzenia: na poziomie czynu i stworzonej przezeń profetycznej wizji, które odślawiają prawdę o człowieku przed nim samym.

Jest to – jak widzieliśmy – prawda o jedności wiążącej ludzi głębiej, niż dzielą ich religijne i kulturowe podziały, prawda, którą Jan Paweł II umie i nie wstydzi się jasno opisać językiem chrześcijańskim, przemawiając do chrześcijan, w szczególności do swych współpracowników z Kurii Rzymskiej, tak, jak sam ją rozumie i jak oni są w stanie ją zrozumieć w świetle Objawienia i wyrosłej z niego tradycji katolickiej, w szczególności w świetle nauki *Vaticanum II*. Jest to z całą pewnością prawda, która dla niego w swej istocie jest „promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu

il nostro posto «finché venga il Signore»” Jan Paweł II, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 1, w: *Ins GPII*, 1986/2, ss. 2019-2020; „Questo mistero radioso dell’unità culturale del genere umano, e dell’unità dell’opera salvifica di Cristo, che porta con sé il sorgere della Chiesa, come ministra e strumento, si è manifestato chiaramente ad Assisi, nonostante le differenze delle professioni religiose, per nulla nascoste ed attenuate” – tamże, nr 4, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2022; „La costituzione dogmatica «dei Verbum» dichiara che «Dio, il quale crea e conserva tutto per mezzo del suo Verbo, offre agli uomini una perenne testimonianza di sé ... ed ebbe assidua cura del genere umano per dare la vita eterna a tutti quelli che cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene». Perciò non c’è che un solo disegno divino per ogni essere umano che viene a questo mondo, un unico principio e fine, qualunque sia il colore della sua pelle, l’orizzonte storico e geografico in cui gli avviene di vivere e di agire, la cultura in cui è cresciuto e si esprime” – tamże, nr 3, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2021 “essi sono inclusi nel grande unico disegno di Dio, in Gesù Cristo, il quale «si è unito in certo modo ad ogni uomo», anche se questi non ne è consapevole” tamże, nr 5, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2023.

⁴⁵ “We earnestly invite the leaders of the nations and of the international organisations to be untiring in bringing in structures of dialogue wherever peace is under threat or already compromised” – Jan Paweł II, Przemówienie końcowe 28.10.1986, nr 7, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 1263; “L’evento di Assisi può così essere considerato come un’illustrazione visibile [...] di ciò che presuppone e significa l’impegno ecumenico per il dialogo interreligioso” – tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej 22.12.1986, nr 7, w: *Ins GPII*, 1986/2, s. 2024.

wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia”⁴⁶. Tym niemniej, dzięki wspólnie podjętemu czynowi, wartość tej prawdy odsłania się (także, a może przede wszystkim) poza językowym sformułowaniem, w doświadczeniu będącym udziałem współtwórców wydarzenia i w obrazie odczytywanym przez szeroko rozumiany „świat”. Jest to z całą pewnością ważny i wart głębszego zbadania wymiar „wielowymiarowej prawdy”, nad którą pochylamy się w tym sympozjum.

Próbując z kolei określić relację tej prawdy do dialogu, trzeba powiedzieć, że nie jest to prawda, do której chce się dojść w dialogu, czy prawda o dialogu; raczej narzucają się sformułowania: „prawda u podstaw dialogu”, „prawda umożliwiająca dialog”. Trzeba przeżyć jedność, żeby móc zmierzyć się z różnicami, trzeba jej doświadczyć, uczestnicząc we wspólnym czynie, żeby uwierzyć, że dialog jest możliwy i ma sens.

Postawiliśmy też na wstępie drugie pytanie: o właściwą hermeneutykę spuścizny Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wydaje się, że całe nasze dociekania uzasadniają postawienie hipotezy, iż właściwe rozumienie Jana Pawła II powinno iść przez analizę jego czynów, zwłaszcza tych świadomie podjętych jako świadectwo wobec świata. Jego teksty pisane – czy to bardzo osobiste, czy z pozycji pasterza, a raczej „pierwszego świadka wiary w Kościele Katolickim” – stanowią bowiem (przynajmniej w znacznej mierze, jeśli nie w całości) jego komentarz do czynów, jego medytację nad tym, co należy uczynić, nad sensem tego, co wynikało z uczynionych kroków. Im bliżej końca jego ziemskiej wędrówki, tym związek ten zdaje się rysować wyraźniej:

„... nowa ewangelizacja ujawnia swą autentyczność i równocześnie wyzwala cały swój dynamizm misyjny, jeśli dokonuje się nie tylko przez dar słowa głoszonego, ale także przez dar słowa przeżywanego, to znaczy przez świadectwo życia. Zwłaszcza świętość, jaśniejąca w życiu wielu członków Ludu Bożego, skromnych i często ukrytych przed oczami ludzi, to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach”⁴⁷.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor»* nr 95, w: tenże, *Dzieła zebrane, Tom I: Encykliki*, s. 510.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor»* nr 107, w: tenże, *Dzieła zebrane, Tom I: Encykliki*, s. 516.

Assisi, October 27, 1986 – Dialogue? – Truth? An Attempt at Hermeneutic Actions by John Paul II

The article is an attempt to decipher the intended sense of the Assisi 1986, according to the initiator's addresses surrounding the very day, as well as his other important statements representing his attitude to both dialogue and truth. Did John Paul II intend to tell the world something about truth and dialogue, and their mutual relationship, through this event? If so, what was his message?

On the basis of John Paul II's writings, the author of the article reaches the conclusion that, according to the Pope himself, the World Day of Prayer for Peace, in which representatives of world religions joined in a common, symbolic gesture and showed the world their attitude by fasting, pilgrimage and especially prayer, became their joint testimony of the deepest unity of all people, reaching the very substance of humanness.

This event, which for many people has become a symbol of interreligious dialogue, neither in John Paul's plan nor in its realization was a dialogue in the stricter, "actual" sense. However, it showed the "foundations and meaning" of engagement in interreligious dialogue. This is where one can seek a lesson taught by this event about the truth: the action and the prophetic vision standing behind it reveal the truth about a man before man himself (herself). This is the truth that "makes dialogue possible". One has to experience unity in order to gain the ability to deal with differences. Experiencing unity by taking part in a joint action, one can believe that dialogue not only is possible, but also makes sense.

Furthermore, the article accounts for the hypothesis that genuine understanding of John Paul II should stem from an analysis of his actions (gestures), especially those that were consciously intended as a testimony for the world. The Pope's writings are to be seen as a commentary to his actions, a meditation on what is to be done, and on the sense of what was done.[przekład: Agnieszka Piskozub-Piwosz]

Duchowość Asyżu jako miasta dialogu

W dniach 4-5 września 2006-go roku, w Asyżu celebrowano 20. Rocznicę Międzynarodowego Dnia Modlitwy o Pokój „Naszą uwagę zwraca zbieżność dwóch wielkich rocznic: 20 rocznica modlitwy o pokój, z inicjatywy Jana Pawła II oraz 800 rocznica nawrócenia św. Franciszka – napisał w specjalnym liście Benedykt XVI – Wspomnienie wyborów Franciszka stawia w nowym świetle czyn Jana Pawła II. Od słów skierowanych z krzyża w San Damiano «Idź i napraw mój dom...», rozpoczęła się ludzka i chrześcijańska przygoda Franciszka. W swoim wyborze radykalnego ubóstwa, w pocałunku trędowatego, wyraził swoją nową zdolność dostrzegania i miłości Chrystusa w cierpiących braciach. To nadal fascynuje wielu ludzi naszych czasów i czyni z tego miasta cel wędrówki niezliczonych pielgrzymów.”¹

Rzeczywiście, niezwykle jest przesłanie owych dwóch wielkich świadków wiary: Jan Paweł II i jego wielkie dzieło oraz św. Franciszek i jego wyjątkowe miasto. Próba nakreślenia owego przesłania jest celem niniejszego artykułu.

Papieże i Asyż²

Wśród pierwszych zdjęć, jakie obieły świat na początku pontyfikatu Jana Pawła II, był obraz Ojca Świętego klęczącego przed grobem św. Franciszka. Bo wiem już w 20 dni po swym wyborze na Stolicę Piotrową, w niedzielę 5 listopada 1979 r. wybrał się on do Franciszkowego Miasta. Uczcił wtedy św. Franciszka jako patrona Włoch, modląc się przed jego grobem słowami, które wpisały się w historię: „Ty, który tak bardzo przybliżyłeś Chrystusa Twojej epoce, pomóż nam przybliżyć Chrystusa naszej epoce; naszym trudnym i krytycznym czasom. (...) Święty Franciszku z Asyżu! Pomóż nam przybliżyć Chrystusa Kościołowi i dzisiejszemu światu! Ty, który nosiłeś w swoim sercu zmienne koleje losu ludzi Tobie współczesnych, wspieraj nas, abyśmy sercem, bliskim sercu Odkupiciela, objęli sprawy ludzi naszej epoki, trudne problemy społeczne, ekonomiczne, polityczne, problemy kultury i cywilizacji współczesnej, wszystkie cierpienia, napięcia, kompleksy, niepokoje. Pomóż nam przełożyć to wszystko na prosty i przynoszący owoc, język

¹ Benedykt XVI, *Przesłanie dla uczestników 20 rocznicy Międzynarodowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu 4-5.09.2006 r.*, Tłum. własne z włoskiego

² Fragmenty artykułu były prezentowane na ogólnopolskiej konferencji naukowej «Terytoria»: Krucjata bez krucjat, czyli o franciszkanach na ziemiach islamu organizowanej przez Instytut Studiów Franciszkańskich w Krakowie, 22.04.2010 r. i przekazane do publikacji pokonferencyjnej.

Ewangelii. Pomóż nam rozwiązać te wszystkie problemy kluczem Ewangelii, aby Chrystus Sam mógł być dla człowieka naszych czasów Drogą, Prawdą i Życiem.”³

Jan Paweł II odwiedził Asyż wielokrotnie. Nie były to jednak pierwsze wizyty papieskie w Asyżu. Od czasów papieża Grzegorza IX, który kanonizował Franciszka w Asyżu w 1228 roku, poprzez Piusa IX, który modlił się w Asyżu w roku 1857, Franciszkowe miasto odwiedziło przynajmniej 20 papieży, niektórzy z nich wielokrotnie.

Grzegorz IX, który otworzył papieski orszak pielgrzymi, przybył do Franciszkiego miasta 16 lipca 1228 roku, aby ogłosić świętym tego, o którym powiedział: „stał się bardziej ojcem dla mnie, jak dla was wszystkich”. Wbudował też pierwszy kamień węgielny pod sanktuarium dla relikwii nowego Świętego, ustanawiając tę świątynię „głową i matką” całego zakonu, analogicznie do Bazyliki Laterańskiej będącej „głową i matką” całego Kościoła katolickiego.

Budowę realizował pierwszy generał zakonu br. Elias. Nowy kościół konsekrował papież Innocenty IV, który przebywał w Asyżu wraz Kurią Rzymską od 27 kwietnia do 6 października 1253 roku. Wtedy też odbyła się tu kanonizacja św. Stanisława, biskupa Krakowa. Warto zauważyć, że papieże pielgrzymują do Asyżu, jednak Bazylika św. Franciszka oraz klasztor Sacro Convento są ich osobistą własnością od momentu ich powstania. Znajduje się tam apartament i osobista sala spotkań Ojca Świętego. O takim rozwiązaniu zdecydował, szanując franciszkańskie ubóstwo, papież Grzegorz IX.

W najnowszych czasach pielgrzymowanie do Asyżu rozpoczął Jan XXIII, celebując tu liturgiczną uroczystość św. Franciszka 4 października 1963 roku. Jan Paweł II, który odwiedził Asyż sześciokrotnie, jest zatem rekordzistą wśród papieskich pielgrzymów. Benedykt XVI po raz pierwszy pielgrzymował do grobu św. Franciszka 17 czerwca 2007 r.

O pierwszej wizycie Jana Pawła II w dniu 5 listopada 1979 r. już wspominałem. Okazją do drugiej wizyty, która nastąpiła 12 marca 1982 r., były uroczystości 800 rocznicy narodzenia Franciszka. Razem z Papieżem przybyło wtedy 265 biskupów włoskich. Episkopat Italii, zgromadzony w Sacro Convento, otrzymał wówczas od Ojca Świętego projekt zadań na ostatnie dwie dekady XX wieku.

Zupełnie inna, najśłynniejsza ze wszystkich, była trzecia papieska pielgrzymka do Asyżu, która odbyła się 27 października 1986 r. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój zgromadził tego dnia szereg reprezentantów kościołów chrześcijańskich oraz innych religii świata. To wtedy narodził się fenomen określany jako „duch Asyżu”.

Również czwarty pobyt Papieża w Asyżu miał podobny wymiar. W dniach 9-10 stycznia 1993 r., z okazji Dnia Modlitwy o Pokój w Europie, Ojciec Święty zaprosił do Miasta św. Klary i Franciszka przedstawicieli Żydów, chrześcijan i muzułmanów, od wieków obecnych na naszym kontynencie.

Jan Paweł II wrócił do Asyżu 3 stycznia 1998 r., aby wesprzeć mieszkańców Umbrii po trzęsieniach ziemi, które wystąpiły 26 września i 3 października 1997 r. Poważne zniszczenia dotknęły również wszystkie świątynie miasta. Liczne pęknięcia powstały w Bazylice św. Franciszka i franciszkańskim klasztorze. Pod spadającym stropem Bazyliki zginęło także dwóch braci franciszkanów.

³ Jan Paweł II. *Przemówienie przy grobie św. Franciszka w Asyżu 5.11. 1978 r.*, „Studia Franciszkańskie”. t. 1., s. 10.

Inne katastrofy na naszym globie były przyczyną kolejnego Dnia Modlitwy o Pokój na świecie, który z inicjatywy Papieża odbył się ponownie w Asyżu 24 stycznia 2002 r. To międzyreligijne i międzywyznaniowe spotkanie przyniosło szereg zobowiązań do wspólnego działania na rzecz pokoju. Był to szósty i ostatni pobyt Jana Pawła II w mieście Franciszka i Klary⁴.

Asyż 1986

Można zaryzykować stwierdzenie, iż realizacją jednej z wielkich profetycznych wizji Jana Pawła II był proces zapoczątkowany w Asyżu w październiku 1986 r., w czasie niezapomnianego Dnia Modlitwy o Pokój w świecie, gdy na zaproszenie Papieża w mieście św. Franciszka spotkali się przedstawiciele różnych religii, wspólnie tworząc wyjątkową przestrzeń zrozumienia i zaufania.

Roman Brandstaetter tak opisał ten wyjątkowy dzień: „Gdy przyjechaliśmy – Rena i ja – do Asyżu, Umbria wydała mi się fragmentem Ziemi Świętej. Wrażenie to pozostało we mnie po dzień dzisiejszy... Kto raz był w Asyżu, pragnie zbudować świat na wzór Asyżu.”

Urok Miasta św. Klary i Franciszka udziela się wielu pielgrzymom. Stało się także coś więcej – narodził się fenomen określany jako „duch Asyżu”. Autorem tego wyrażenia był sam papież Jan Paweł II, gdy w dniu 27 października 1986 r. zaprosił do Asyżu przedstawicieli różnych religii w celu wspólnej modlitwy o pokój w świecie. Papież, mający odwagę św. Franciszka, uznał obronę pokoju za nakaz sumienia, który powinien połączyć wszystkich ludzi, bez względu na wyznawaną religię czy reprezentowaną kulturę. Tak uniwersalna odpowiedzialność zgromadziła w murach Asyżu 47 delegacji reprezentujących różne kościoły chrześcijańskie oraz 13 najbardziej znaczących religii świata. W spotkaniu uczestniczyli chrześcijanie, Żydzi, buddyści, hinduiści, muzułmanie, sintości, dżiniści, sikhowie, parsowie, wyznawcy afrykańskich i indiańskich religii plemiennych – celem nie były obrady, dyskusje ani wydawanie oświadczeń, lecz wspólna modlitwa.⁵

Religie niosą w swej głębi uniwersalne przesłanie, którego przedmiotem jest miłość, owa „moc słabości”, która nie rodzi się z władzy, środków ekonomicznych lub politycznych, lecz z modlitwy i z nastawienia ducha. Oto „duch Asyżu”.

Uczestnik spotkania kard. Roger Etchegaray, przewodniczący Papieskiej komisji *Iustitia et Pax*, w następujący sposób opisał ten dzień, będący ważnym wydarzeniem dla dialogu międzyreligijnego: „tego dnia usłyszałem rytm serca świata. Krótkie spotkanie na wzgórzu, jedno czy dwa słowa, gest, wystarczyły obecnym tam przedstawicielom podzielonej ludzkości, by radośnie odkryć na nowo pierwotną jedność. Kiedy pod koniec szarego poranka na niebie nad Asyżem pojawiła się tęcza, ci wszyscy przywódcy religijni, zaproszeni przez śmiałego proroka, obecnego pośród nich papieża Jana Pawła II, dostrzegli w niej przynaglające wezwanie

⁴ Por. R. Etchegaray, *Le presence del Santo Padre ad Assisi*, w: C. Centroni, P. Rocchi, *Fratello Terremoto*, Assisi 2005, s. 273-292.

⁵ *Assisi. Profetia di Pace. 27 ottobre 1986*, Casa Editrice Francescana 1987; *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, Wyd. Verbinum, Warszawa 1989.

do braterstwa: nikt nie miał wątpliwości, że to właśnie modlitwa spowodowała pojawienie się widzialnego znaku przymierza między Bogiem a potomkami Noego.”⁶

W taki sposób „drogi historii” na chwilę zbiegły się w ziemi Świętego, który głoszenie orędzia radości, pojednania i pokoju uczynił przesłaniem swego życia.

Warto dodać, że miesiąc wcześniej – również u grobu Brata Franciszka – zgromadzili się przedstawiciele największych monoteistycznych religii świata w dzień służący refleksji i skupieniu nad tematami przyrody oraz stosunku jaki ma do niej człowiek. Spotkanie zakończyła ceremonia religijna, transmitowana przez telewizję światową, podczas której każda religia poprzez czytania, symboliczne gesty i śpiewy wyraziła swoje orędzie i przekonania. Rozpoczęto od aktu skruchy z powodu win popełnionych w stosunku do przyrody. Rabin grał na rogu baranin zwanym *shofar*, muzułmanin i hinduista odczytali urywki ze swoich świętych ksiąg, buddysta odśpiewał modlitwę ułożoną przez Dalailamę, chrześcijanin odczytał po łacinie wyjątek z Ewangelii wg Mateusza 6,23-33, natomiast chór z bazyliki asyjskiej śpiewał *Kyrie eleison*. Następnie, każdy ukazał swą wizję przyrody i miejsca człowieka w świecie. Nawiązując do tematyki spotkania oraz oddając szacunek Świętemu z Asyżu, chór z Zambii zaintonował Franciszkowy *Hymn stworzenia* w nowej wersji, ułożonej specjalnie na tę uroczystość. Na zakończenie, obecni pobłogosławili swe oświadczenie wierności zasadom ochrony stworzenia i symbolicznie przekazali je wierzącym. Przełożony generalny franciszkanów – o. Lanfranco Serrini – podsumował następująco to ważne spotkanie: „Z przebiegu tych dni wyniosło się ogólne przekonanie: przyroda i problem pokoju w świecie stanowią nierozzerwalny związek. Gdy panują harmonia i szacunek dla przyrody, istnieje również pokój między ludźmi”.

Uniwersalny Duch Asyżu

Asyż stał się światową stolicą ekumenizmu, pokoju i pojednania, miastem powszechnej modlitwy, symbolem szacunku dla całego stworzenia oraz rozmaicie wyrażanych, transcendentnych potrzeb człowieka, wielości kultur i dialogu. Bez polityki i ideologii zbudowano „czystą” przestrzeń wokół człowieka i podzielonej ludzkości.

Jan Paweł II tak wspominał Światowy Dzień Pokoju z 1986 r.: „Jakżeż nie powrócić pamięcią do owego pamiętnego 27 października 1986 r., kiedy po raz pierwszy w historii mężczyźni i kobiety różnych wyznań i religii razem ze mną udali się do tego świętego miejsca, jakim jest Asyż, by błagać o dar pokoju dla całego świata. Bardzo pragnąłem owego spotkania; pragnąłem aby w obliczu panujących w świecie podziałów i niebezpieczeństwa wybuchu wojny, z serca wszystkich wierzących popłynęło wspólne wołanie do Boga, który prowadzi człowieka drogami pokoju. Dzień ten wpisał się na karty historii naszych czasów, a kto brał w nim udział, tak jak niektórzy z obecnych teraz w Asyżu, do dziś wspomina ze wzruszeniem to wydarzenie. Nie mogło ono pozostać tylko epizodem. Spotkanie to zrodziło ogromną moc duchową: było niejako źródłem, przy którym można się umocnić i które wyzwala nowe bodźce do budowania pokoju. Dlatego pragnąłem,

⁶ R. Etchegaray, *Duch Asyżu*, „Trzecie Tysiąclecie” 1/1997.

by «duch Asyżu» nie tylko nie zgaśł, ale przeciwnie, szerzył się w świecie, odnajdując w każdym miejscu nowych świadków pokoju i dialogu.”⁷

I dodał Papież: „Dziś bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy pielgrzymów pokoju, świadków powszechnej solidarności, potrafiących zapomnieć o własnym interesie indywidualnym i grupowym, o własnym życiu. Nie może być pokoju we wspólnym domu tego świata, jeśli chociaż jeden z narodów, nawet ten najmniejszy, zostanie zapomniany czy wręcz wykluczony. Pragnę dodać odwagi wszystkim, którzy w swej wędrówce przybyli do Asyżu. Uważam, że jest to konieczne, niezbędne, zwłaszcza w świecie, w którym wydaje się, że bardzo często przeważa egoizm jednostek i zbiorowości. Ten świat potrzebuje mężczyzn i kobiet wrażliwych na wartości religijne, którzy będą pomagali innym odnaleźć sens i chęć wędrowania razem. To jest «duch Asyżu».”⁸

Pojawiły się również obawy i trudności. Pytano: Czy w obecnej sytuacji nie ryzykujemy powstania sądów na temat relatywizowania chrześcijaństwa jako „prawdziwej religii”? Pomimo tego, iż chodziło o jeden dzień modlitwy o pokój, sam fakt zgromadzenia razem chrześcijan, Żydów, muzułmanów, hinduistów czy buddystów podsuwał skojarzenia, że religia chrześcijańska czyni od tego momentu ustępstwa na rzecz innych wyznań albo dopuszcza swego rodzaju fuzję – synkretyzm – pomiędzy różnymi tradycjami praktykowanymi przez ludzkość.

Jan Paweł II próbował uprzedzić tego typu interpretacje. Od 22 października 1986 roku, kiedy powiedział to po raz pierwszy, niezmiennie powtarzał, że chodzić będzie nie o „wspólną modlitwę”, ale o „bycie razem, żeby się modlić”:

Spotkanie w Asyżu nie było więc przejawem synkretyzmu religijnego, ale szczerą postawą modlitwy do Boga w duchu wzajemnego szacunku, stąd jako jego motto wybrano słowa „być razem, aby się modlić”. Nie można bowiem „modlić się razem”, czyli odmawiać wspólną modlitwę, ale można być obecnym, podczas gdy inni się modlą oraz okazywać szacunek ich modlitwie i postawie wobec Bóstwa, dając równocześnie pokorne i szczere świadectwo naszej wiary w Chrystusa, Pana Wszechświata.

Zatem, w Asyżu 27 października 1986 roku, przedstawiciele różnych religii początkowo modlili się osobno, w różnych wyznaczonych im do tego celu miejscach; również w czasie, kiedy znaleźli się już na wewnętrznym placu Bazyliki św. Franciszka, nie wypowiadali tych samych wezwań, lecz wysłuchiwali po kolei modlitwy każdej z grup. Nie oznaczało to jednak, że wyznawcy różnych tradycji nie mogliby nigdy głęboko zjednoczyć się z tą samą tajemnicą Absolutu. Rozróżnienie uczynione przez Jana Pawła II miało tę zaletę, że wskazywało chrześcijanom grań, która oddziela przepaść nietolerancji od przepaści relatywizmu: „Być razem, żeby się modlić” było odrzuceniem nietolerancji względem innowierców; z tym jednak zastrzeżeniem, iż nie miała to być „wspólna modlitwa”, co stanowiło przypomnienie rozbieżności między religiami i ostrzeżenie przed relatywizmem⁹.

Dla wielu, spotkanie w Asyżu szybko zaowocowało, np. pokojową „jesienią ludów” w 1989 r., w licznych krajach Europy. Niestety, pojawiły się też katastrofy wojny; w Europie na kilka długich lat krwawy konflikt opanował Bałkany. I znów

⁷ Przesłanie Ojca Świętego z okazji ósmego spotkania „Ludzie i religie” w Asyżu z 7 września 1994 r.

⁸ Tamże.

⁹ M. Fedou, *Miedzy nietolerancją a relatywizmem*, „W drodze” 2 (342) 2002; M. Borghesi i in., *Lo spirito di Assisi*, Roma 2003.

„droga historii” przecina Asyż. W dniach 9-10 stycznia 1993 r., Ojciec Święty zaprosił przedstawicieli Żydów, chrześcijan i muzułmanów, od wieków obecnych na naszym kontynencie, do Miasta św. Klary i Franciszka na Dzień Modlitwy o Pokój w Europie. „Nie jesteśmy ani silni, ani potężni – mówi Jan Paweł II – ale wiemy, że Bóg nie pozostawia bez odpowiedzi błagania człowieka, który zwraca się do Niego za szczerą wiarą, zwłaszcza wówczas, gdy decyduje się obecny i przyszły los milionów ludzi”. I znów istotny jest duch Asyżu. „Zgromadziliśmy się – mówi papież – w sugestywnej scenerii miasta związanego z postacią św. Franciszka – świętego, który stanowi dla wszystkich przykład i pierwowzór życia w pokoju z ludźmi, ze stworzeniem i z Bogiem”.¹⁰

Podczas, gdy atmosfera Dnia Modlitwy o Pokój w 1986 r. była pełna nadziei i optymistycznej wiary w pokojową przyszłość, w 1993 r. raczej dominowało widmo absurdałnej wojny w krajach bałkańskich. Asyż stał się świadkiem agonii, walki między dobrem a złem, ciemnością i światłem, miłością a nienawiścią. Ponowne spotkanie Historii z Asyżem wyznacza kolejny etap przyjmowania odpowiedzialności za krzewienie pokojowych myśli i dzieł; za nową mentalność w codziennym, zwyczajnym życiu; za trud osiągnięcia zgody pośród wierzących, którą należy przeciwstawiać fanatykom wojny; za trud rozbrajania umysłów i serc. Oby „siła rozumu zwyciężała nad racjami siły”.

Asyż 2002

44

Wydarzenia z 11 września 2001 r. zapoczątkowały kolejne podziały, wojny i nieszczęścia w naszym świecie. Konflikty próbuje się rozwiązywać w chyba najbardziej kosztowny sposób – poprzez wyposażone w najnowsze technologie zbrojne oddziały...

Papież Jan Paweł II propagował zupełnie inne rozwiązanie. 24 stycznia 2002 r. udał się do Asyżu, aby tam razem z ponad 200 przedstawicielami religii świata dać świadectwo pokoju. Na placu przed Bazyliką św. Franciszka, zbudowano specjalny „namiot spotkania”, w którym wszyscy otrzymali zapalone lampki oliwne, przekazali sobie znak pokoju oraz zobowiązali się do budowania trwałego pokoju w świecie. Jan Paweł II przekazał wtedy przesłanie: „Spotykamy się w Asyżu, gdzie wszystko mówi nam o niezwykłym proroku pokoju, który miał na imię Franciszek. Kochają go nie tylko chrześcijanie, ale również liczni wyznawcy innych religii oraz ci, którzy utożsamiają się z jego ideałami sprawiedliwości, pojednania, pokoju, choć są dalecy od religii. Biedaczyna z Asyżu zachęca nas tutaj przede wszystkim do tego, byśmy pieśnią wdzięczności dziękowali Bogu za wszystkie jego dary. Wielbimy Boga za piękno wszechświata i ziemi, tego wspaniałego ‘ogrodu’, który Bóg powierzył człowiekowi, by go uprawiał i doglądał (por. Rdz 2,15). Tak, ludzie powinni pamiętać, że żyją w ‘ogrodzie’ ogromnego wszechświata, stworzonym dla nich przez Boga.”

Szczególny apel Papież skierował do młodych: „Młodzi trzeciego tysiąclecia, młodzi chrześcijanie, młodzi wszystkich religii, proszę was, abyście – jak św. Fran-

¹⁰ Przemówienie w Asyżu 9.01.1993, „L'Osservatore Romano, wyd. polskie” 3(151)1993, s. 7n.

ciszek z Asyżu – byli łagodnymi i odważnymi strażnikami prawdziwego pokoju, opartego na sprawiedliwości i przebaczeniu, prawdzie i miłosierdziu!”¹¹

Kulminacyjnym punktem spotkania był uroczysty apel, podczas którego Jan Paweł II wypowiedział słynne słowa: „Nigdy więcej nienawiści! Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej terroryzmu! Niech każda religia w imię Boga obdarzy ziemię sprawiedliwością i pokojem, przebaczeniem, życiem i miłością!”

Ojciec Święty zaprosił na to niezwykle spotkanie – w które włożył tak wiele miłości – licznych zwierzchników Kościołów, wspólnot kościelnych oraz przedstawicieli różnych religii reprezentujących miliardy mężczyzn i kobiet. „W nadzwyczajny sposób pobudził wszystkich do braterstwa, tak upragnionego przez wielu. – powiedziała po spotkaniu, jego uczestniczka Chiara Lubich z Ruchu *Focolari* – Dlatego w naszych sercach zrodziło się pragnienie, aby to wydarzenie «Asyż 2002», nie pozostało faktem jednorazowym, lecz by trwało do chwili, gdy terroryzm zostanie pokonany i wzrośnie powszechne braterstwo. Pan Bóg wie, czy będzie to możliwe”.

Świadectwo miasta Franciszka i Klary

Piękne podsumowanie świadectwa Asyżu wypowiedział w czasie VI Zjazdu Gnieźnieńskiego ‘Europa dialogu’ w 2005 r. ks. prof. Tomasz Halik z Pragi: „Mam głębokie przeświadczenie, że wiek dwudziesty może pozostawić ludzkości dwa obrazy nadziei, które mogą być znakami, że to stulecie nie było tylko bolesną ciemną nocą historii, ale również chwilą przełomu i nadziei. Jest to zdjęcie Ziemi, wykonane w czasie pierwszego lądowania człowieka na księżycu, a także fotografia Papieża, który trzyma się za ręce z dalajlamą oraz przedstawicielami Żydów, muzułmanów i wyznawcami innych religii światowych, wykonane przed bazyliką świętego Franciszka z Asyżu. Te dwa obrazy mają ze sobą wiele wspólnego. Zdjęcie z Księżyca świadczy nie tylko o wielkości i sukcesie ludzkiej odwagi i inteligencji, ale ukazuje także i to, jak mała jest nasza Ziemia, jak mały jest ten okręt pływający przez nieskończoną ciemność wszechświata, ‘daleko od wszystkich słońc’. A zdjęcie z Asyżu świadczy o nadziei, że w końcu zaczynamy rozumieć, iż na jednym pokładzie tej zagrożonej łodzi musimy nauczyć się wspólnie żyć.”¹²

Miasto Klary i Franciszka, to przede wszystkim sanktuarium – święte miejsce modlitwy, pokoju, ubóstwa, braterstwa, ekumenii, ekologii i gościnności. Według włoskiego *Avvenire* bazylika asyjska jest po watykańskiej Bazylice św. Piotra najczęściej odwiedzanym katolickim sanktuarium w świecie a sam św. Franciszek największym dziedzictwem katolickim tysiąclecia. Pielgrzymi często, jak sam Francesco, zdążają do Rzymu przez Asyż. Główny Komitet ds. Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 przy Stolicy Apostolskiej i Agencja Rzymska dla Roku Świętego mówił o Asyżu jako o drugim, po Rzymie, biegunie jubileuszowym. Sam Asyż zmagiał się wtedy ze skutkami trzęsienia ziemi, jakie nawiedziło tę okolicę 26 września i 3 października 1997 r. Poważne zniszczenia dotknęły wszystkie świątynie miasta, liczne pęknięcia nastąpiły w Bazylice św. Franciszka i klasztorze (Sacro Convento).

¹¹ Przemówienie w Asyżu 24.01.2002, „L’Osservatore Romano, wyd. polskie” 3(241)2002, s. 18n.

¹² T. Halik, *Modlitwa tego wieczoru*, „Więź” 11 (565)2005, s. 43n.

Ogromne wsparcie jakie natychmiast napłynęło z Włoch i całego świata pozwoliło od razu zacząć odbudowę. Ważnym gestem solidarności była wizyta Jana Pawła II w dniu 3 stycznia 1998 roku.

Bazylikę górną ponownie przywrócono do kultu 28 listopada 1999 roku, ale prace restauracyjne trwały nadal. Najbardziej pracochłonna była rekonstrukcja fresków, które rozpadły się na tysiące fragmentów. W sumie w ciągu tych lat w samym górnym kościele odtworzono i poddano restauracji ponad 5 tys. m² naściennych fresków. Zrekonstruowano zniszczone sklepienia oraz przywrócono pierwotny wygląd ołtarza głównego. Do tego celu zostały wykorzystane malarskie fragmenty, które zostały odnalezione po zniszczeniu. Wspaniały drewniany chór został rozmontowany, a następnie odrestaurowany i oczyszczony.

W drugiej kolejności remontowano klasztor franciszkański, którego główną mieszkalną część oddano do użytku w lipcu 2006 roku. Po dziesięciu latach prac renowacyjnych, osiągnięto tak wspaniały efekt, że obecnie katastrofa sprzed lat jest traktowana jako dar i nazywana po franciszkańsku *Fratello Terremoto*. Taki też tytuł nosi monografia szczegółowo prezentująca wysiłek konserwatorski w bazyli-¹³.

W 2009 r. wielki świat franciszkański przeżywał jubileusz 800-lecia Reguły św. Franciszka – czas zarówno świętowania jak i refleksji nad naszym charyzmatem. Centrum jubileuszowe znajdowało się w „świętym mieście franciszkańskim” w Asyżu. Jednakże znaczenie miasta św. Franciszka i św. Klary w ostatnich latach znacznie wzrosło – oprócz stolicy franciszkańskiego świata, miasto stało się ogólnosiątkowym sanktuarium ekumenii, pokoju i pojednania. Najbardziej przyczynił się do tego nie kto inny, ale Ojciec Święty Jan Paweł II, będący także ojcem tego, co do dziś nazywamy „duchem Asyżu”.

Asyż 2011

27 października 1986 roku podobno w Asyżu było wietrznie i zimno. Dzień 27 października 2011 r. pod górą Subasio zaczął się spokojnie, z rannej mgły powoli wynurzały się wieże kolejnych kościołów. Po zakończeniu pierwszej części spotkania międzyreligijnego było jeszcze szaro, choć dość ciepło. Popołudniu pojawiło słońce i oświetliło miasto, bazylikę św. Franciszka i znajdujący się przed nią plac, gdzie pielgrzymi z całego świata słuchali jak liderzy różnych religii i kościołów składają zobowiązania na rzecz pokoju, pojednania i tworzenia nowych przestrzeni dla dialogu.

„Minęło dwadzieścia pięć lat od dnia, w którym błogosławiony Papież Jan Paweł II po raz pierwszy zaprosił przedstawicieli religii świata do Asyżu na modlitwę o pokój. Co wówczas się stało? W jakim punkcie znajduje się teraz sprawa pokoju?” – pytał reprezentantów różnych Kościołów, Wspólnot kościelnych i religii zgromadzonych wokół franciszkańskiej Porciunkuli Benedykt XVI, czując, że są to pytania, które nurtowały niejednego z przybyłych z pielgrzymką do miasta św. Franciszka i św. Klary. I odpowiadał: „Niestety nie możemy powiedzieć, że od tamtego momentu sytuacja charakteryzowała się wolnością i pokojem. Nawet jeżeli

¹³ C. Centroni, P. Rocchi, 2005.

nie jawi się zagrożenie wielką wojną, to jednak świat, niestety, pełen jest niezgody. Nie chodzi tylko o fakt, że tu i tam często dochodzi do wojen – przemoc jako taka jest potencjalnie zawsze obecna i charakteryzuje stan naszego świata. Wolność jest wielkim dobrem. Jednak świat wolności okazał się być w dużej mierze zdeorientowany, a wolność jest przez wielu błędnie utożsamiana z wolnością ku przemocy. Niezgoda przybiera nowe, zaskakujące oblicza i walka o pokój musi w nowy sposób pobudzać wszystkich nas.” Dziś „Uwielbienie mamony, posiadania i władzy jawi się jako kontr-religia, w której nie liczy się już człowiek, a jedynie osobista korzyść.”¹⁴ W takim kontekście Papież mówi o konieczności dialogu i o niezbędnym oczyszczeniu przeżywanej religii, aby życie wierzących nie było anty-świadcstwem.

Jak zatem być „pielgrzymami prawdy, pielgrzymami pokoju”? W jaki sposób oczyścić nasze środowisko naturalne z anty-religii oraz z wypaczeń religii? Gdzie znaleźć przestrzeń do dialogu i pojednania wzajemnego?..

Pielgrzymi prawdy i pokoju „Zadają pytania zarówno jednej, jak i drugiej stronie. Odbierają walczącym ateistom ich fałszywą pewność, z jaką uznają się za wiedzących, że Bóg nie istnieje, i zachęcają ich, by nie byli ludźmi polemizującymi, ale by stawali się tymi, którzy poszukują, którzy nie tracą nadziei, że prawda istnieje i że możemy i powinniśmy czynnie nią żyć. Zwracają się jednak również do wyznawców religii, aby nie traktowali Boga jak własność, która do nich należy do tego stopnia, że mogą czuć się upoważnieni do przemocy wobec innych. Te osoby szukają prawdy, szukają prawdziwego Boga, którego obraz nierzadko jest ukryty z powodu sposobu, w jaki religie częstokroć są praktykowane. To, że oni nie są w stanie odnaleźć Boga zależy również od wierzących, którzy mają zredukowany albo wypaczony obraz Boga. W ten sposób ich walka wewnętrzna i ich docieklivość są także dla wierzących wezwaniem do oczyszczania własnej wiary, aby Bóg – prawdziwy Bóg – stał się dostępny.”¹⁵

Podczas wystąpień w pierwszej części spotkania, znaczenie przesłania Franciszkiego dla Kościoła i całego świata zaprezentował w powitalnym przemówieniu kard. P. K. A. Turkson – przewodniczący papieskiej rady *Iustitia et Pax* i organizator spotkania. Mówili o tym m.in. Bartłomiej I, patriarcha ekumeniczny, Olaf F. Tveit, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, Ja-Seung, buddysta z Korei czy Wande A. Agbaye reprezentujący wspólnoty religijne Ifu i Yoruba¹⁶.

Pojawił się też, nowy – w stosunku do poprzednich – wymiar tego Dnia Modlitwy o Pokój w świecie: obecność niewierzących intelektualistów, którym „nie został udzielony dar możliwości wierzenia”, którzy jednak poszukują prawdy i Boga. W imieniu tej grupy przemawiała prof. Julia Kristeva podkreślając humanistyczny wymiar kultury religijnej oraz wyrażając nadzieję, że spotkanie ludzi tak różnych w Asyżu skoryguje scenariusz przyszłości, w którym ludzkość zniszczy ziemię i samych siebie¹⁷.

Według niektórych komentatorów, poprzez zaproszenie takich osób, Benedykt XVI przesunął punkt ciężkości asyńskiego spotkania z modlitwy o pokój na refleksję

¹⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie w bazylice Matki Bożej Anielskiej w Asyżu, 27.10.2011*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 1(339)2012, s. 27n.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Prefettura Della Casa Pontificia, *Pellegrini della verità, pellegrini della pace, Assisi 27 ottobre 2011*, ss. 24–45.

¹⁷ Tamże, ss. 48n.

sję na temat pokojowej natury religii oraz wspólnego poszukiwania Prawdy. W ten sposób „Asyż” wyszedł ze świątyn i wkroczył na „dziedziniec pogan” jako miejsce dialogu z niewierzącymi¹⁸.

Po skromnym posiłku, czasie osobistej modlitwy i medytacji, ponad 300 delegatów z 31 Kościołów chrześcijańskich, 12 innych religii świata oraz grup niewierzących spotkali się na placu przed bazyliką św. Franciszka. W drugiej części celebracji towarzyszyli im liczni pielgrzymi, którzy z entuzjazmem przyjęli zobowiązania wszystkich religii do działań na rzecz pokoju m.in.: potępienie przemocy i wojny w imię Boga, wychowanie do wzajemnego szacunku, wspieranie kultury dialogu, obrona praw człowieka, przebaczenie błędów z przeszłości, pokonanie egoizmu i nienawiści, solidarność z ubogimi i opuszczonymi, wzywanie polityków do budowania pokoju na fundamencie sprawiedliwości, wspólne poszukiwanie prawdy, sprawiedliwości i pokoju przez wierzących i niewierzących. Deklarację zakończył Papież ogłaszając: „Nigdy więcej przemocy! Nigdy więcej terroryzmu! W imię Boga niech każda religia niesie ziemi sprawiedliwość i pokój, przebaczenie, życie i miłość!”

Jak zauważył Giovanni Maria Vian, nawiązał tym samym do słynnego apelu Pawła VI na forum ONZ 4.10.1965 r.¹⁹, jednocześnie odnosząc się do asyjskiego apelu Jana Pawła II z 2002 roku. W końcowym przemówieniu Benedykt XVI, dziękując wszystkim za świadectwo dodał: „Dzisiejsze wydarzenie pokazuje, że wymiar duchowy jest kluczowym elementem budowania pokoju. Ta jedyna w swoim rodzaju pielgrzymka pozwoliła nam nawiązać braterski dialog, pogłębić naszą przyjaźń i zjednoczyć się w ciszy i modlitwie.(...) Nie rozstajemy się; będziemy dalej się spotykać, będziemy dalej jednoczyć się w tej wędrówce, w dialogu, w codziennym budowaniu pokoju i w naszym zaangażowaniu na rzecz lepszego świata, takiego, w którym każdy mężczyzna i każda kobieta, wszyscy będą mogli żyć zgodnie ze swoimi słusznymi aspiracjami.”²⁰ Papież z wdzięcznością dla wszystkich pielgrzymów prawdy i pokoju pozdrowił każdego słowami św. Franciszka: „Niech cię Pan obdarzy pokojem”.

Po tej kulminacyjnej części spotkania, każdy z uczestników otrzymał symboliczną lampkę pokoju, natomiast Benedykt XVI przyjął zaproszenie kustosza Sacro Convento i razem z szefami delegacji złożył pokłon przed grobem św. Franciszka.

„Spotkanie w Asyżu było wolne od zbędnej i pustej retoryki. – komentował w *L'Osservatore Romano* Giovanni Maria Vian – Przebiegało pod znakiem zasadniczej prostoty i również w ten sposób zbliżyło jego uczestników do św. Franciszka, postaci, która fascynuje wszystkich, niezależnie od tożsamości religijnej i ideologicznej”.²¹

¹⁸ Zob. np. A. Dragula, *Duch Asyżu, duch Benedykta*, „W drodze” 1(461)2012, ss. 95n.

¹⁹ G. M. Vian, *Razem w drodze do prawdy*, „L'Osservatore Romano, wyd. polskie” 1(339)2012, s. 30.

²⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie na zakończenie spotkania przed bazyliką św. Franciszka w Asyżu*, 27.10.2011, „L'Osservatore Romano, wyd. polskie” 1(339)2012, s. 29.

²¹ G. M. Vian, *Razem w drodze do prawdy*, „L'Osservatore Romano, wyd. polskie” 1(339)2012, s. 30.

Zakończenie

Duch Asyżu jest więc ciągle żywy i przemawia. Drogi historii często przecinają Święte Wzgórze Franciszkańskie. I stale brzmi tu wezwanie Jana Pawła II: „Powinniśmy podtrzymywać Ducha Asyżu, nie tylko dlatego, aby być stałym i wiernym, ale aby przyszłym pokoleniom zaświtał promyk nadziei”.

L'Osservatore Romano relację z asyckiego spotkania w 2011 r. zatytułowało: „Nowe ścieżki dla pokoju. Wierzący i niewierzący razem w wędrówce ku prawdzie.” W tej wędrówce miasto świętych Franciszka i Klary jest punktem centralnym; dobrze by było, aby wszędzie gdzie żyją franciszkanie i franciszkanki dało się odnaleźć punkciki wskazujące owe nowe ścieżki i goszczące „ducha Asyżu”.

Literatura

Assisi. Profezia di Pace. 27 ottobre 1986, Casa Editrice Francescana 1987.

C. Bonizzi, *L'icona di Assisi nel magisterio di Giovanni Paolo II*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.

M. Borghesi i in., *Lo spirito di Assisi*, Roma 2003.

C. Centroni, P. Rocchi, *Fratello Terremoto*, Assisi 2005.

Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu, Wyd. Verbinum, Warszawa 1989.

R. Etchegaray, *Duch Asyżu*, „Trzecie Tysiąclecie” 1/1997.

Prefettura Della Casa Pontificia, *Pellegrini della verità, pellegrini della pace*, Assisi 27 ottobre 2011, Città del Vaticano 2011.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Assisi 2011 „*Pellegrini della verità, pellegrini della pace*” *Verso la Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

The Spirituality of Assisi as a City of Dialogue

The "Spirit of Assisi" was born on October 27, 1986 when, at the invitation of John Paul II, many representatives of world religions came to Assisi to pray for peace. This "Spirit of Assisi" expresses the unique message of two outstanding witnesses of faith: John Paul II with his trust in the world, and St. Francis with his city. The ongoing prayers for world peace along with gatherings in an atmosphere of dialogue and mutual understanding have made Assisi into the world center of ecumenism, peace and reconciliation, the city of universal prayer, a symbol of respect for all of creation, as well as the transcendental needs of all people and cultures. Without politics and ideology, a "pure" environment was created to bring together divided humanity.

This was confirmed by Pope Benedict XVI when he invited pilgrims of truth and peace to celebrate the 25th Anniversary of the "Spirit of Assisi." He also encouraged members of world religions to dispose of various distortions and to include non-believing scholars in the dialogue.

Pokój jako stan natury w nauczaniu Jana Pawła II

1. Pokój jako stan natury u Tomasza Hobbesa

Wyrażenie „pokój jako stan natury” w tradycji anglosaskiej wywodzi się z filozofii Thomasa Hobbesa¹. Krótkie przypomnienie, jak pokój rozumiał Hobbes, pozwala dostrzec wpływ myśli zapoczątkowanej przez Hobbesa na euroatlantyczną kulturę polityczną i relacje międzyludzkie². Różni się ona zasadniczo od franciszkańskiego ujęcia pokoju, w którym kluczowe hasło „Pokój i Dobro” (*Pax et Bonum*) jest programem apostoelskim, jak i od kultury politycznej wypracowanej w czasach Jagiellońskich w naszym kręgu kulturowym³. Pokój oznacza tu nie tylko powstrzymanie się od wojny, lecz jest najbardziej naturalnym stanem („stanem natury”), danym w ewangelicznym Objawieniu, jest drugą stroną ewangelicznego dobra i przekłada się na podstawową relację miłości do Boga i stworzenia. Stan natury ma tu zatem, inaczej niż u Hobbesa, charakter teocentryczny.

U Hobbesa rozumienie pokoju (jak i w ogóle prawa natury) jest antropocentryczne (bo tylko częściowo biologistyczne) i odnosi się wprost do stanu wojny, przy czym stan wojny jest rozumiany w pierwszym rzędzie w odniesieniu do poszczególnego człowieka. Otóż człowiek ze swojej natury jest u Hobbesa istotą wolną, wolną od wszelkich zobowiązań. Jest człowiekowi dana naturalna wolność „od” (wolność negatywna)⁴. Ta hobbesowska wolnościowa konstytucja człowieka usposabia go do wojny ze wszystkim i z każdym, co i kto stoi na drodze urzeczywistnienia owej wolności. Naturalny jest zatem u Hobbesa stan wojny – jako konsekwencja postawy agresywnej (walecznej) wobec wszystkiego, co narusza naturalną wolność (*bellum omnium contra omnes*). Pokój jako prawo natury (prawo naturalne, przyrodzone), „warunek pokoju” zjawia się jako *remedium* na naturalny

¹ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, rozdz. XIII i XIV; T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wydaw. Argi, Wrocław 2012, rozdz. VI i D II, s. 6.

² Artykuł niniejszy ma na celu wskazanie na filozoficzne i teologiczne źródła rozumienia pokoju jako stanu natury, których przypomnienie pomaga w zrozumieniu pojmowania pokoju w europejskiej kulturze kręgów: łacińskiego i euroatlantyckiego. Nie są natomiast jego celem analizy czy uściślenia pojęcia pokoju jako stanu natury.

³ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, przeł. B. Chmielowska i in., Wydawnictwo Arcana, Kraków 2000; T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, Idea XVIII (2006), ss. 29-65.

⁴ K. Pierwola, M. Zabierowski, *Wolność i wola w ujęciu Tomasza Hobbesa. Analiza krytyczna*, „Disputationes Ethicae IV”, *Wolność osoby - Wolność obywatela*, cz. 1, Wydawnictwo Educator, Częstochowa 2010, ss. 29-51.

stan wojny, ale nie tylko w porządku praktycznym, lecz i w porządku ontycznym, wyrażonym przez nakaz rozumu – jako „przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia”⁵.

Antropocentryczne rozumienie prawa natury, w tym prawa wojny i pokoju⁶ koresponduje z akcentowaniem przez Hobbesa pierwszorzędnej roli i naturalności ludzkich nieograniczonych chęci, które muszą być utemperowane przez socjalizację, regulowaną zasadami prawa stanowionego, aby wspólnota ludzka mogła przetrwać. I temu ma służyć pokój. Jest w tym sprzeczność, i to na wielu poziomach analizy pojęć „prawo natury”, „pokój” i „wojna” – sprzeczność, której nie da się usunąć. Z jednej na przykład strony, człowiek z natury domaga się wolności w realizacji wszystkich swoich chęci, z drugiej zaś – obdarzony jest, też z natury, rozumem, który nakazuje mu wstrzemięźliwość w dochodzeniu swoich nieograniczonych roszczeń, a więc skłania go do ugody fundującej stan pokoju. Owa dwoistość naturalności rozumu i woli człowieka, przy nadaniu priorytetu woli (ale nie w czynieniu dobra lecz w walce z wszelkim stworzeniem jako takim) przenosi się niejako na pochodność pokoju w stosunku do wojny. Stan pokoju u Hobbesa, inaczej niż stan wojny jest od samego początku chwiejny, bo, mimo naturalności ludzkiego rozumu, jest zapewniony z zewnątrz. Perswazja Hobbesa, że prawa natury są wieczne i uniwersalne, nie przekonuje do uznania równorzędnej natury pokoju w stosunku do natury wojny. Nie chodzi tu bynajmniej o subiektywne przekonanie, bo człowiek w dualistycznej antropologii Hobbesa obiektywnie jest z natury ogarnięty lękiem i strachem przed zagrażającym mu zewsząd wrogiem otoczeniem ludzi i rzeczy, ma je więc okiełznać rozumem, wprowadzając pokój.

Antropocentryczne rozumienie prawa rozumu, nieodniesione (faktycznie, przy zachowaniu przez Hobbesa formalnych pozorów) do przekazu Boskiego (także Ewangelii, choć Hobbes działał w kręgu chrześcijańskim) prowadzi do autonomizacji ludzkiego rozumu, niejako oderwania go od woli Stwórcy⁷. Czyni go wyrocznią w rozstrzyganiu dylematów postępowania mimo to, że w doktrynie protestanckiej (luteranckiej) człowiek, skażony grzechem pierworodnym, nie jest w stanie oceniać czynu pod względem moralnym⁸. Zaowocowało to m.in. w dziedzinie etyki zastąpieniem dobra użytecznością, a w teologii i filozofii człowieka – zastąpieniem uniwersalistycznie rozumianego sumienia – indywidualistycznym⁹. Po Reformacji kultura w kręgu euroatlantyckim rozwinęła się w kierunku pielęgnowania indywidualizmów, gdzie ów indywidualizm miał przede wszystkim oblicze ego-

⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 211.

⁶ Tamże, rozdz. XIV.

⁷ Mimo to, że Hobbes starał się podkreślać Boski charakter postulowanych przez siebie praw natury, por. Hobbes, *Lewiatan*, rozdz. XXVI, ss. 24-40.

⁸ T. Grabińska, *Czyn jako przedmiot kwalifikacji moralnej*, „Disputationes Ethicae III”, *Etyka a prawo. Etyka działania*, Wydawnictwo Educator, Częstochowa 2007, ss. 117-133.

⁹ Jan Paweł II krytykował koncepcję sumienia indywidualistycznego – por. Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993, rozdz. II, 54-60. Wskazanie na braki koncepcji indywidualistycznych nie oznacza automatycznie negowania nieopowtarzalności i wyjątkowości każdej poszczególnej osoby ludzkiej. Przeciwnie, to nurty indywidualistyczne częściej odwołują się do socjologicznej koncepcji relacji między indywiduum a grupą. Realistyczne nurty personalistyczne, z uniwersalistyczną koncepcją sumienia, zwykle wskazują zaś na kondycję wspólnoty jako na swoistą wypadkową kondycji poszczególnych jej członków i na potrzebę harmonizowania (możliwego w związku z uniwersalnością odniesień ocen moralnych) rozwoju każdej poszczególnej jednostki z rozwojem społeczności jako całości. Por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tł. J. Merecki SDS, Red. Wydaw. KUL, Lublin 2001, wykład I.

izmu¹⁰ (interesu prywatnego), który przejawia się także w tym, że człowiek ma bronić przede wszystkim siebie (bezwzględnie wypełniać nakaz „samozachowania”), wszelkimi dostępnymi środkami¹¹.

2. Uzasadnienie teologiczne i ontyczne pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła

Godna ponownego przemyślenia, zwłaszcza w obliczu jednoczenia się Europy i wysiłków ekumenizacji, jest, z jednej strony, geneza rozumienia pokoju w dwóch kręgach chrześcijaństwa (rzymskim i protestanckim), z drugiej zaś, konsekwencja takiego rozumienia dla kultury politycznej i społecznej. Formalne (bo nieumocowane ani teologicznie, ani filozoficznie) deklaracje Hobbesa odnośnie do Boskiego charakteru warunku pokoju nie są wystarczające¹². Zbudowanie kultury politycznej i społecznej, a także życia gospodarczego¹³ na ideologii zbieżnej z propozycją Hobbesa czyni w tych dziedzinach praktyki życia rozdźwięk między wizją katolicką a protestancką bardziej widoczny niż w wyniku odwoływania się do czystej praktyki, np. życia gospodarczego i społecznego¹⁴. Wciąż jednak wspólnym fundamentem chrześcijaństwa pozostaje ten sam przekaz Biblijny i niezmiennie – także w filozofii Hobbesa – dążenie do zaprowadzenia i utrzymania pokoju jest celem działania wspólnoty ludzkiej. Przypomnijmy zatem podstawy pokojowej doktryny Kościoła Rzymskiego przez odwołanie się do encyklik społecznych Jana Pawła II, ale też i do dokonań jego poprzedników.

Jan Paweł II został uformowany filozoficznie w duchu tomistyczno-arystotelesowskim, zgodnie z którym człowiek jest boskim stworzeniem w postaci psychofizycznego bytu dynamicznego, aktualizującego wszystkie swoje potencjalności w życiu doczesnym. Gdy je aktualizuje zgodnie z uniwersalistycznie pojmowanym sumieniem, to tym samym doskonali się moralnie. Inaczej niż w doktrynie protestanckiej, człowiek ma wolną wolę czynienia dobra i to dobra nie w sensie zabezpieczenia doraźnego interesu własnego (własnej potrzeby czy własnego chcenia jako takiego), lecz w perspektywie dobra uniwersalnego. Człowiek zatem jest nacechowany optymizmem moralnym, jego misją jest czynienie dobra, a do rozpoznania dobra jest odpowiednio wyposażony przez rozum, oświecony Boską łaską¹⁵.

Doskonalenie się indywidualne człowieka, po pierwsze, jest jak najbardziej możliwe i pożądane, a po drugie, odbywa się w otoczeniu innych stworzeń (ludzi

¹⁰ Akcentowanie przez Hobbesa egoizmu było krytykowane przez Johna Locke'a i Johna Stuarta Milla.

¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, ss. 371-374.

¹² Wskazuje to na rację krytyków Hobbesa, zarzucających – jak biskup John Bramhall – ukryty ateizm jego koncepcji wspólnoty ludzkiej i państwa.

¹³ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998; Tenże, *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2009.

¹⁴ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.

¹⁵ Stopień oddziaływania grzechu pierwotnego na kondycję moralną człowieka i działanie Aktu Odkupienia to ważne zagadnienia teologii chrześcijańskiej. Jeśli ich wykładnia umożliwia człowiekowi ocenę moralną własnego czynu, to funduje podstawę optymizmu moralnego i wolno wtedy, jak Karolowi Wojtyła, podążać w kierunku badań dynamizmu autoteleologii osoby; por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia osoby*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. TN KUL, Lublin 2000, ss. 477-490.

i rzeczy), zgodnie z „prawem uniwersalnego przeznaczenia dóbr”¹⁶. Człowiek, ze względu na ludzkie ułomności rozumu i woli, nie zawsze właściwie rozpoznaje dobro, nie zawsze dobiera właściwe środki do jego spełnienia, ale z zasady (jeśli jego wola i rozum nie uległy destrukcji) jest naturalnie nastawiony na dobro i na rozwijanie relacji współpracy (a nie walki jak u Hobbesa) z każdym człowiekiem. Drugi człowiek, bliźni jest wyzwaniem i szansą do doskonalenia własnego człowieczeństwa¹⁷. Przykazanie miłości bliźniego Dekalogu to nie zasada praktyczna, która ma dostarczać obrony przed złem drugiego człowieka¹⁸, ale zasada umocowana teologicznie i filozoficznie w atrybutach człowieka – Boskiego stworzenia.

Rozwój każdej poszczególnej osoby ludzkiej musi zatem postępować w harmonii z rozwojem całego jej środowiska życia – zarówno przyrody ożywionej jak i nieożywionej. Odstępstwa od tej zasady są przyczyną tak konfliktów międzyludzkich, jak i międzygrupowych, w granicznym przypadku – wojny. Jan Paweł II wyraźnie wskazywał na to, że trzeba brać pod uwagę całe środowisko życia człowieka, którym ma on w sposób właściwy rozporządzać, bo w przeciwnym wypadku dochodzi nie tylko do buntu ludzi (do stanu wojny między ludźmi), ale także do „buntu rzeczy”¹⁹, czyli do stanu swoistej wojny, jakie środowisko przyrody nieożywionej i ludzkich wytworów technologicznych wypowiada nieodpowiedzialnemu gospodarzowi i wytwórcy (kryzys ekologiczny i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego ze strony techniki). Uwzględnianie całego środowiska życia człowieka ma swoje źródło nie w porządku praktycznym, lecz teologiczno-ontycznym, człowiek bowiem jest zobowiązany do szacunku dla porządku bytu stworzonego i pod tym warunkiem może przystosowywać byt stworzony do swoich potrzeb.

I dopiero przy tych i bardziej szczegółowych ustaleniach teologiczno-ontycznych przychodzi personaliście, jakim był Jan Paweł II, rozważać problem pokoju. Pokój byłby stanem naturalnym, bo tylko w nim może się aktualizować i doskonalić każda osoba ludzka, w stałej łączności z ludzką wspólnotą i to w wymiarze pokoleniowym, w łączności z przeszłością i przyszłością²⁰. Warunkiem tak rozumianego pokoju jest wcześniej zakorzeniona postawa solidarności (miłości społecznej)²¹. Hobbesowskie samozachowanie jest o tyle obowiązujące, o ile nie wymaga poświęcenia w imię dóbr wyższych niż doczesna ludzka egzystencja.

Analiza papieskich encyklik wskazuje na dwojakie rozumienie funkcji pokoju. Paweł VI uważał pokój za konieczny warunek rozwoju, rozwój miałby być posta-

¹⁶ Np. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, (dalej: LE), Rzym 1981, 14; tenże, Encyklika *Centesimus annus*, (dalej: CA), Rzym 1991, rozdz. IV.

¹⁷ Por. koncepcję człowieka jako istoty państwowej (społecznej) w: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, ust. 1253 a normę personalistyczną w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1965, i autoteleologię osoby w: tenże, *Transcendencja osoby*.

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, ss. 212-213.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, (dalej: SRS), 30, 34; CA 38.

²⁰ Pokój jako stan natury w perspektywie doktryny Kościoła ma podstawę teologiczną, w której natura ludzka jest normatywna. Normatywność nie musi odwoływać się do sztywnego wzorca człowieka być, lecz wyznaczać (jak w etykach doświadczalnie-normatywnych) proces doskonalenia się człowieka i odwoływać się do normy rozumianej finalistycznie (jak u Arystotelesa w aktualizacji dzielności etycznych). Wybór genezy normy etycznej, możliwości i sposobu jej obiektywizacji jest związany z zajęciem określonego stanowiska filozoficznego, jak np. w innym przypadku – kantowskiej etyki o charakterze dedukcyjno-normatywnym; por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów*.

²¹ T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar Solidarności w nauczaniu Jana Pawła II. Studia nad myślą Jana Pawła II 9, Posługa myślenia*, red. J. Kupczak OP i D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 165-178; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka gospodarowania*.

cią („nowym imieniem”) pokoju²². Ponieważ prawdziwy rozwój może następować tylko w społecznościach urządzonych sprawiedliwie, to pokój byłby nieodłącznie związany ze sprawiedliwością. W jakim jednak porządku? Czy jest warunkiem sprawiedliwości, czy jej konsekwencją? Okazuje się, że nie trzeba owego pierwszeństwa rozstrzygać, gdy przyjmie się arystotelesowskie rozumienie przyczyny²³. Wynika to z dynamizmu zawartego w pojęciu pokoju. Z jednej strony, pokój byłby stanem oczekiwanym, w którym wspólnota mogłaby się właściwie rozwijać (i zaprowadzić sprawiedliwość jako konieczną dla rozwoju). Wtedy pokój jest w porządku przyczyny sprawczej – jako punkt wyjścia dla sprawiedliwości społecznej, z drugiej zaś strony, pokój jest warunkiem utrzymania sprawiedliwości i wtedy jest przyczyną celową rozwoju w duchu sprawiedliwości, bowiem „[p]okój buduje się dzień po dniu wytrwałym wysiłkiem, w dążeniu do zbudowania zamierzonego przez Boga ładu, który domaga się doskonalszej formy sprawiedliwości”²⁴.

Na koniec tej części rozważań o warunkach i konsekwencjach pokoju należy zwrócić uwagę na relację sprawiedliwości i solidarności. Solidarność jak i sprawiedliwość są atrybutami pokoju. Ale znów w jakim porządku? U Arystotelesa, Pawła VI, Jana XXIII i Jana Pawła II²⁵ solidarność (przyjaźń czy miłość społeczna), czyli to co wypływa z konstytucji ludzkiego bytu jako istoty społecznej i stworzonej do służenia sobą bliżniemu, obdarowywania sobą bliźniego i przyjmowania daru istnienia bliźniego, jest pierwszorzędna w stosunku do sprawiedliwości; jako konieczna oznaka wspólnotowości jest warunkiem istnienia wspólnoty, ma zatem wymiar ontyczny²⁶. Sprawiedliwość natomiast jest konsekwencją działań solidarnej wspólnoty, jest tworzeniem takiej obyczajowości czy praw, które by solidarną wspólnotę chroniły w jej rozwoju.

3. Zagrożenia pokoju

Pokój jest przyczyną sprawczą i celową właściwie pojętego rozwoju osoby ludzkiej i wspólnot ludzkich. Rozwój napotyka na wiele trudności, które rodzą konflikty zarówno wewnątrz rozwijającej się wspólnoty, jak i między wspólnotami. Konflikty mają rozmaite podłoże, na gruncie:

- psychologicznym – jak różnice osobowościowe, ścieranie się egoistycznych celów, brak równowagi między rozwojem duchowym i fizycznym;
- obyczajowym – jak brak dostatecznego wychowania i przygotowania do życia w społeczności lokalnej lub międzynarodowej;
- kulturowym – jak różnice wywodzące się z religii, filozofii lub ideologii w hierarchizacji dóbr i środków ich zdobywania;
- politycznym – jak żądza władzy i dominacji jednej grupy społecznej, jednego narodu czy jednego państwa nad innymi;
- gospodarczym – jak dążenie do bogacenia się kosztem innych.

²² Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, (dalej: PP), Rzym 1967, 87.

²³ T. Grabińska, *Filozofia wojny pokoju i bezpieczeństwa*, rozdz. D I:1.1.

²⁴ PP 76.

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 11455 a; Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, (dalej: PiT), 98-100, 165-168; PP 48; SRS 38-40.

²⁶ W odniesieniu do miłości Boga-Stworzyciela solidarność jako miłość społeczna nabiera wymiaru teologicznego.

Przebieg konfliktów, jakkolwiek nieuniknionych, ich liczba i natężenie zależą od stanu solidarności i sprawiedliwości we wspólnocie. Dlatego Jan Paweł II podkreślał wagę nie tylko formalnie ustanowionego pokoju, ale przede wszystkim wskazywał na prawdziwe podstawy pokoju w solidarności wspólnoty. Wprost posłużył się przykładem Europy po II Wojnie Światowej, w której formalnie zapanał pokój, ale pokój w postaci wymuszonej²⁷, który zrodził niesprawiedliwość i podzielił Europę na dwa bloki polityczne, wrogo do siebie nastawione. W konsekwencji tzw. „logika bloków” powodowała liczne napięcia i stany wojny wewnętrznej w poszczególnych krajach bloku wschodniego, a zwłaszcza doprowadziła do niespotykanego wyścigu zbrojeń, licznych konfliktów zbrojnych poza Europą²⁸ i podporządkowania w dużej mierze badań naukowych potrzebom militarnym.

Bywa jednak często tak, że solidarna i sprawiedliwie rządząca się wspólnota staje się łupem wspólnoty napastniczej. Dlatego kluczowe jest rozważanie zagadnienia pokoju w skali globalnej, międzynarodowej. I mimo to, że takie postawienie zagadnienia narażone jest na zarzut utopijności, pięknoduchostwa, pobożnych życzeń, naiwności itp., to jednak rozpatrywanie pokoju jako przyczyny celowej umożliwia właściwą, choć w praktyce politycznej z trudem wdrażaną regulację sprawiedliwego prawa międzynarodowego²⁹.

4. Gospodarcza przyczyna wojny

Współczesny świat w mniejszym już stopniu jest zbiorem wielu poszczególnych państw, coraz bardziej zaczyna być zbiorem niewielu bloków gospodarczych, które między sobą rywalizują przede wszystkim o surowce i rynki zbytu³⁰. Świat ma być podzielony na tych, co mają prawo do produkcji i zabiegania o surowce i na tych, którzy są klientami i konsumentami, w najlepszym razie – nisko opłacanymi pracownikami. Można się w tym dopatrzyć znamion neokolonializmu, który pogłębia zjawisko dywersyfikacji bogactwa w świecie, przez co czyni go bardziej niesprawiedliwym i naraża na wojny. Mało to, wraz z przyjęciem w praktyce politycznej, za Carlem von Clausewitzem³¹, wojny jako normalnego narzędzia rozwiązywania konfliktów międzynarodowych i wewnętrznych, wojny mogą być prowokowane lub specjalnie wywoływane. Wojna odtąd, mimo że jest wynikiem ludzkiej decyzji i działania, utraciła powód do oceny moralnej, kwalifikacji według sprawiedliwości lub niesprawiedliwości.

Podporządkowywanie (w pewnym stopniu ruchome) poszczególnych krajów owym blokom polityczno-gospodarczym jest współczesnym źródłem konfliktów

²⁷ Podobnie było po I Wojnie Światowej, o czym pisał zaraz po Traktacie Wersalskim John M. Keynes, w: tenże, *The Economic Consequences of the Peace*, The Project Gutenberg e-Book, 2005.

²⁸ Por. o logice bloków i wyścigu zbrojeń, w: Jan Paweł II, CA 18-19.

²⁹ PiT 109-116, 126; CA 28. Racja owego „pięknoduchostwa” ma swoje odbicie w wynikach badań empirycznych. Okazuje się bowiem, że gospodarki kooperatywne są bardziej wydajne niż konfliktowe – por. T. Kowalik, *www.polskatransformacja.pl*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009, s. 73.

³⁰ SRS 14; D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 272 nn; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Naruszenie prawa do uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej jako 'rzecz nowa'*, „*Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis*” 38(2006), ss. 18-28.

³¹ Carl von Clausewitz, *O wojnie*, przeł. A. Cichowicz i in., Oficyna Wydawnicza Mireki, Warszawa 2010, ks. VIII, rozdz. 6.

zbrojnych i zagraża pokojowi. Mimo zmienionych warunków wszczynania i prowadzenia wojen, uniwersalne zasady nauki społecznej Kościoła pozostają aktualne. Zjawisko „antynomii pracy i kapitału”³² nie tylko nadal występuje, ale przybiera nowe formy i nasila się wraz z postępującą dywersyfikacją i wzrostem bezrobocia oraz wykluczeniami do tzw. czwartego świata³³. Zasada, która zabrania występowania antynomii pracy i kapitału to zasada pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem, w szerszym ujęciu – pierwszeństwa pracy ludzkiej, jako cechy konstytutywnej osoby ludzkiej przed rzeczami nabytymi lub wytworzonymi przez człowieka.

Człowiek jest powołany przez Stwórcę do pracy³⁴, a nie jest narzędziem świadczącym pracę lub narzędziem pracy. Jest podmiotem pracy. Praca stwarza naturalne więzi w grupie ludzkiej i pozwala w ten sposób urzeczywistniać prawidłowo ludzkie potencjalności w harmonijnej współpracy z innymi. Pracy nie wolno pozbawiać człowieka w imię opłacalności przedsięwzięcia gospodarczego czy fałszywie rozumianej przedsiębiorczości, która, według Jana Pawła II, jest „twórczą podmiotowością człowieka”³⁵. Praca ludzka nie jest kapitałem, nie jest ani elementem tworzącym kapitał finansowy lub rzeczowy, ani nie może być rozpatrywana przedmiotowo. Każdy pracujący jest świadomym i wolnym uczestnikiem tworzenia, musi mieć równy dostęp do pracy i godziwe za nią wynagrodzenie. Musi mieć swój warsztat pracy i w tym zakresie ma prawo do prywatnej własności. Jan Paweł II z całą mocą krytykował zarówno marksistowski kolektywizm, jak i liberalny kapitalizm za materialistyczne podejście do pracy i człowieka pracującego³⁶. Podejście to jest zagrożeniem pokoju, jest źródłem konfliktów zarówno wewnętrznych (rewolucje proletariackie), jak i międzynarodowych.

Innym źródłem konfliktów międzynarodowych na tle gospodarczym jest walka o zasoby naturalne. Powszechna automatyzacja prowadzi, choć nie musiałaby prowadzić, nie tylko do powszechnego bezrobocia, ale i do coraz bardziej zdecydowanej walki o pozyskanie dostępu do dóbr naturalnych, których zasoby zostały zresztą już w znacznym stopniu uszczuplone. Zamiast podejmowania badań nad wytwarzaniem przedmiotów z substancji odnawialnych tak pod względem energetycznym, jak i surowcowym, rozwija się bezwzględna walka z ludzkimi populacjami, które zamieszkują obszary nośne surowcowo.

5. Zbrojenia jako zaprzeczenie pokoju

Słynne maksymy w rodzaju: „Jeśli chcesz pokoju, gotuj się do wojny” są niewątpliwie praktyczne, ale równocześnie skupiają uwagę na gotowości do wojny, a nie na zabezpieczeniu pokoju. Ta praktyczna zasada stoi u podstaw wojennych ideologii, które wymuszają zgodę społeczeństw na wydatki militarne, prowadzą do rywalizacji w posiadaniu arsenału zbrojnego, afirmują w życiu cywilnym postawę

³² PiT 101-102; LE 12-13; T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm a marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, „Zeszyt Naukowy” 3(2000), Wydział Ekonomii i Zarządzania WSJOE, *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, Wydawnictwo Educator, Częstochowa 2000, ss. 131-148.

³³ SRS 14.

³⁴ LE 4.

³⁵ SRS 15; T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia ‘przedsiębiorczość’*, „Archeus” 4(2003), ss. 141-177.

³⁶ LE 13.

waleczną, a nie postawę konsyliacyjną i kooperatywną. Walka (poniekąd słuszną) ze światowym terroryzmem, jest jednak tak prowadzona, że – według Jana Pawła II – stwarza klimat wojny a nie pokoju³⁷. Jan Paweł II równocześnie skarżył się, że inicjatywy działań zbrojnych znajdują poparcie wśród rządów, natomiast inicjatywy pokojowe nie wywołują większego zainteresowania. Miał się o tym niejednokrotnie sam osobiście przekonać, jak podczas jego, niestety mało skutecznej misji pokojowego rozstrzygnięcia konfliktu w Jugosławii w latach dziewięćdziesiątych.

Wojna jest złem, zawsze jest złem, nawet wtedy – gdy jak pisał Skarbimierz, ale i jak Morus³⁸ – jest wojną sprawiedliwą. Zawsze poszczególnych uczestników wojna naraża na wybory i działania, które, choć obronne, stoją w sprzeczności z przykazaniami Dekalogu. Wojna naraża człowieka na doświadczenia, które raczej go nie uszlachetniają, lecz często prowadzą do destrukcji osobowości. Na wojnie śmierci i licznych krzywd doznaje współcześnie przede wszystkim niewinna ludność cywilna. Szerszą społeczność zwycięstwo zbrojne tym bardziej zaś utwierdza w siłowych rozwiązaniach, nie zaś w pokojowych.

Broń współcześnie jest nadzwyczajnie wyspecjalizowana technicznie, pokojowe środki rozwiązywania konfliktów są skromne i nie tylko się nie rozwinęły, ale można zaobserwować ich malejące znaczenie. Organizacja Narodów Zjednoczonych, powołana do pilnowania światowego pokoju, w zasadzie nie jest w stanie zapobiec większości wojen. Można się zastanawiać, czy jednym z powodów malej skuteczności nie jest to, że czołowi światowi eksporterzy broni zasiadają jako stali członkowie w Radzie Bezpieczeństwa ONZ.

Wyścig zbrojeń nie jest tylko związany z politycznymi działaniami. Jest zarówno przyczyną, celem, jak i konsekwencją działań gospodarczych. Przyczyną jest w tym znaczeniu, że silne militarne państwo może wymuszać podległość gospodarczą i wpływy ekonomiczne. Celem działań gospodarczych jest wtedy, gdy zbrojenia są czynnikiem napędzającym gospodarkę lub wręcz wyprowadzającym ją ze światowego kryzysu, jak to było przed II Wojną Światową i jak profetycznie ujął to Michał Kalecki jeszcze przed jej wybuchem³⁹. Konsekwencją działań gospodarczych jest, ponieważ silna gospodarka staje się tym silniejsza, im obrót produkowaną bronią jest większy, ponieważ broń jest relatywnie droga, a ponadto ze względu na brak uregulowań handlu bronią w większości odbywa się on w szarej strefie, nie podlega taryfom celnym czy opodatkowaniu.

6. Handel bronią zagrożeniem dla pokoju

Powiększające się napięcie polityczne w świecie, spowodowane wzrostem niesprawiedliwości i nierówności, jak i potrzeba drenażu surowcowego oraz hoł-

³⁷ CA 18.

³⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy*, s. 87; T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993, ss. 111-112.

³⁹ Michał Kalecki pisał w 1935 r.: „zwiększenie zbrojeń angielskich czy francuskich za pomocą inflacyjnego finansowania, co nakreśliłoby jednocześnie ogólną koniunkturę, jest możliwe bez poważnych trudności (...) trudno się spodziewać, aby zarówno Francja, jak i Anglia dopuściły przy tym do zwięźnienia prywatnego rynku kapitałowego – raczej nastąpi tu utworzenie w tej czy innej postaci dodatkowej siły nabywczej przez banki. Może więc zbliżamy się do chwili, w której okaże się, że Niemcy nakreśliły nie tylko własną koniunkturę, ale na zawilej drodze via wyścig zbrojeń – także koniunkturę światową” – por. M. Kalecki, *Koniunktura a zbrojenia*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1979, ss. 219-224.

dowanie nowemu dogmatowi wiary, jak na to wskazał trafnie Daniel Bell⁴⁰, czyli wzrostowi gospodarczemu (mechanistycznie i materialistycznie rozumianemu postępowi⁴¹) prowadzi do coraz częstszych i brutalniejszych lokalnych konfliktów wojennych. Są one sprytnie stymulowane nielegalnym przepływem broni⁴². Na zakup broni potrzebne są fundusze, które mogłyby być przeznaczone na cele humanitarne lub inwestycyjne, tak ważne zwłaszcza w krajach ubogich i zacończonych cywilizacyjnie. Następuje tymczasem systematyczne zadłużanie się tych krajów w wyniku zakupu broni. Dlatego Jan Paweł II pisał, że „wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów”⁴³.

Szczególną jego troskę budził coraz większy dostęp do broni masowego rażenia, takiej jak broń atomowa⁴⁴.

Jan Paweł II wielokrotnie nawoływał do ograniczenia handlu bronią i do ustanowienia w nim międzynarodowych regulacji⁴⁵, do zlikwidowania szarej strefy handlu bronią, w której broń przepływa najszerzym strumieniem. Ten niekontrolowany przepływ z góry skazuje na niepowodzenie starania pokojowego rozwiązania konfliktów. Sytuacja polityczna staje się nieprzejrzysta, reakcja zaś na nią zwykle występuje dopiero wtedy, gdy rozgorzeje wojna. I jest to na ogół odwet zbrojny.

Mimo licznych nawoływań Papieskich i różnych organizacji humanitarnych, nie ma w zasadzie żadnego postępu w kontrolowaniu międzynarodowego handlu bronią. Cele polityczne i gospodarcze głównych producentów broni przeważają nad celem zaprowadzenia pokoju. Międzynarodowy Traktat o Handlu Bronią od dawna jest w fazie przygotowań zamiast być już realizowanym. Dwustronne porozumienia w handlu bronią czy inne umowy tego rodzaju między poszczególnymi państwami nie wystarczają w opanowaniu przemytu broni w skali globalnej. Embarga też są mało skuteczne⁴⁶. Stosunkowo najwięcej uczyniła Unia Europejska w zakresie ustanowienia przepisów prawnych. Natomiast strona wykonawcza owych przepisów jest zaniedbana, bo brak procedur sprawdzania certyfikatów legalności handlu bronią i brak systemu kontroli wywozu broni poza Europę.

...

Wszystkie te niepokojące współcześnie zjawiska Jan Paweł II określił jako konsekwencje doktryny *wojny totalnej*. Nie chodzi w owej totalności o walkę w skali całego globu, lecz o prowadzenie permanentnej wojny wszystkimi możliwymi środkami (działania militarne, gospodarcze, propagandowe, prowokacje, klęski żywiołowe) w poszczególnych społecznościach lokalnych⁴⁷, w celu całkowitego zniszczenia owych społeczności. Jest to kolejny dowód rozwoju *cywilizacji śmierci*. Przeciwstawić się temu może jedynie rozwijanie propagowanej przez Jana

⁴⁰ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności*, s. 272.

⁴¹ SRS 27.

⁴² Por. zupełnie współczesną działalność rosyjskiego nielegalnego handlarza bronią Wiktora Buta, która się odbywała na zlecenie państw i pod ochroną służb specjalnych.

⁴³ SRS 10; CA 14; PiT 93.

⁴⁴ PiT 126-128; SRS 19, 20.

⁴⁵ SRS 10, 22-24; CA 28.

⁴⁶ Por. słynną aferę Iran-Contras z lat osiemdziesiątych XX w., w której embargo było omijane przez USA.

⁴⁷ CA 14, 17.

Pawła II cywilizacji *miłości*, w której pokój jest zarówno przyczyną sprawczą, jak i przyczyną celową sprawiedliwego i zrównoważonego rozwoju⁴⁸. Pokój także w tym znaczeniu jest prawem natury, wojna zaś, inaczej niż u Hobbesa, jest wykroczeniem przeciwko naturze.

⁴⁸ CA 25. Dążenie do rozwijania w człowieku cnót chrześcijańskich jest często przedstawiane jako „czcze moralizowanie”, naiwne *wishful thinking* oderwane od tzw. rzeczywistości ludzkiej natury. Taka opinia ma w tle określone rozumienie prawa natury, bliższe hobbesowskiemu. I jakkolwiek trudna jest dyskusja nad podstawami teorii moralności, to przyjęcie takiego lub innego rozwiązania wyznacza trop kulturowy, odciskający się w praktyce społecznej i politycznej.

Peace as the State of Nature in the Thinking of John Paul II

Peace as the state of nature in Thomas Hobbes' philosophy is compared with peace as the state of nature in the teaching of John Paul II. There are suggested consequences of anthropocentric and theocentric understandings of state of nature, respectively, for the social and political culture of Christian Europe. It is claimed, that the anthropocentric understanding of peace as the state of nature influenced significantly the treatment of war as a normal state, whereas the Roman Church has obtained in its work the opinion that war is always evil.

W NURCIE nr 18
FRANCISZKAŃSKIM 2011

Dialog międzyreligijny w praktyce

Christianus Arabicus – Rajmund Lull jako pierwszy misjonarz wśród muzułmanów

Nie można zaprzeczyć, iż pośród licznych historii opisujących relacje między chrześcijaństwem a islamem w średniowieczu, dominujące miejsce zajmują te dotyczące epoki wypraw krzyżowych. Bez wątpienia krucjaty odcisnęły piętno na stosunkach między tymi dwiema religiami na długie czasy. Zapomina się jednak często, że na długo przed nimi oraz podczas ich trwania relacje chrześcijańsko - muzułmańskie biegły swoim życiem i ciągle się rozwijały. Wpływu wypraw krzyżowych na chrześcijańską Europę i muzułmański Wschód nie można oczywiście bagatelizować, ale nie należy umniejszać lub pomijać wkładu tych osób i tych zdarzeń historycznych, które odegrały ważne role w procesie kształtowania się relacji między chrześcijaństwem a islamem.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie jednej z takich właśnie postaci, której oryginalna postawa wobec kultury, filozofii oraz samej istoty islamu i jego wyznawców, pokazała XIII-wiecznemu światu chrześcijańskiemu, że nie tylko można, ale i należy poznać religię muzułmanów, aby mieć szansę na położenie kresu wyprawom krzyżowym i – na drodze racjonalnego dyskursu – doprowadzenie wszystkich na ścieżkę wiary w Jezusa Chrystusa. Celem życia Rajmunda Lulla stało się działanie na rzecz nawracania muzułmanów. Wzorem swojego wielkiego mistrza, św. Franciszka z Asyżu, chciał jak najszybciej udać się na ziemie Muzułmanów, aby głosić tam naukę Chrystusa.

Cechą charakterystyczną całej działalności misyjnej Rajmunda Lulla było kładzenie nacisku na konieczność dialogu pomiędzy wyznawcami różnych religii. Według niego, aby taki dyskurs czy dialog można było uznać za dobry, należało spełnić kilka podstawowych warunków, do których Lull zaliczał między innymi faktyczne pragnienie poznania prawdy, wzajemny szacunek stron dyskusji, obiektywność czy posługiwanie się przez przeciwników argumentami dającymi się sprawdzić¹. W dialogu z islamem widział wielką broń w głoszeniu Ewangelii. To właśnie na nim postanowił oprzeć całą swoją działalność.

¹ Por. A. Sawicka, *Szaleństwo miłości błogosławionego Rajmunda*, w: A. Sawicka, *Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2007, s. 94.

1. Rys biograficzny

Rajmund Lull był „filozofem, poetą, powieściopisarzem, twórcą przysłów, zapalonym logikiem, głębokim teologiem i gorejącym człowiekiem wzbudzającym wiele kontrowersji. Nie było żadnej nauki w jego czasach, której on sam by nie praktykował”².

Zajmował się nawigacją, astrologią, astronomią, szeroko pojętą matematyką, medycyną i prawodawstwem³. Jego dzieła cieszyły się uznaniem możnych Półwyspu Iberyjskiego: Majorki, Katalonii i Aragonii, a on sam zawsze mógł liczyć na poparcie dumnych z tak niezwykle poddanego zwierzchników. Mimo tego wzbudzał jednak kontrowersje, co wydaje się być związane z faktem, iż wyprzedzał myślenie swojej epoki. Jakiś czas po śmierci Rajmunda Lulla, jego dziełami zainteresowała się dominikańska inkwizycja, co zaowocowało ukazaniem się bulli papieskiej cenzurującej dwadzieścia jego traktatów⁴.

Wśród badaczy mówi się, że „życie Ramona Llulla, znanego u nas pod łacińskim mianem *Raimundusa Lullusa*, „było tak niezwykle, że wydaje się zmyśłone”⁵. Urodził się w Palmie na Majorce w 1232 (1235)⁶ roku, gdzie także spędził dzieciństwo i młodość. Był jedynakiem, dzieckiem barcelońskiego kupca pochodzenia szlacheckiego, który przybył na Majorkę wraz z odzyskaniem jej przez wojska rekonkwisty⁷.

Wiadomości o pierwszych latach życia Lulla przeplatają się z później powstałymi legendami na jego temat, w związku z czym ciężko oddzielić rzeczywistość od fantazji osób gromadzących się przy nim. Pewne jest to, że młody Rajmund poznawał życie jako paź na dworze króla Jakuba I Aragońskiego, następnie jako dworzanin króla Majorki, Jakuba. Nabył tam zarówno umiejętności rycerskich, jak i poetyckich. Poznał i zaczął praktykować twórczość trubadurów. Po ślubie z Blanką Picany w 1256 (1257) roku, będąc ojcem dwójki dzieci, piastował urząd seneszała, czyli zarządcy majątku króla. Przez cały ten czas prowadził dosyć rozwiązłe życie i tworzył poezję⁸. Co warte wspomnienia, był w tym czasie najbardziej popularnym poetą dworskim w Hiszpanii⁹.

W wieku około trzydziestu lat, między 1262 a 1265 rokiem, pod wpływem objawień Chrystusa, doznał głębokiego nawrócenia i postanowił poświęcić swoje życie dla szerzenia wiary chrześcijańskiej na tych terenach, na których jeszcze jej nie poznano. W tym okresie zerwał całkowicie z poezją dworską, krytykując samego siebie, że trwonił energię nie na to, co pożyteczne, lecz na to, co lubieżne¹⁰. Co więcej, był bardzo surowy w ocenianiu siebie sprzed nawrócenia. Szczególnie

² S. M. Zwemer, *Raymund Lull. First Missionary to the Moslems*, New York 1902, s. 80.

³ Por. tamże, s. 80.

⁴ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005, s. 70.

⁵ A. Sawicka, *Ramon Lull, poeta szalony z miłości*, w: R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego, Brewiarz Mistyczny*, Kraków 2003, s. 8.

⁶ Całe życie Rajmunda Lulla owiane jest legendą. Historycy nie zawsze zgodni są co do datowania, dlatego w tych przypadkach umieszczam podwójne datowanie.

⁷ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 18.

⁸ Por. K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa 2002, s. 319.

⁹ Por. S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 30.

¹⁰ Por. A. Sawicka, *Ramon Lull, poeta szalony z miłości*, s. 9.

mocno atakował swoją dotychczasową postawę w wielkim dziele *Księga Kontemplacji*, w którym zwracając się bezpośrednio do Boga, napisał:

„te drzewa przynoszą każdego roku kwiaty i owoce, każde ze swego gatunku, z których ludzkość czerpie przyjemność i zysk. Ale tak nie było ze mną, grzesznikiem, którym jestem; przez trzydzieści lat nie przynosiłem owoców dla tego świata, obciążałem ziemię, co było uciążliwe i bolesne dla moich przyjaciół i sąsiadów. Dlatego, zaledwie drzewo, nie mające ani rozumu, ani rozsądku, większe przynosi owoce, niż ja przynosiłem”¹¹.

Nawrócenie Rajmunda Lulla miało charakter mistyczny. Sam opowiadał później swoim uczniom, że kiedy:

„siedząc pewnej nocy w swojej komnacie przy łożu wezglowiu rozmyślał nad błahą kanconą i układał ją w języku pospolitym, dla kochanki, którą wtedy miłością płochą i złą miłował; jako to wtedy, mając rozum rozpalony i przejęty układaniem tej kancony spojrzął na ścianę i ujrzał Pana Naszego Jezusa Chrystusa wiszącego na krzyżu, umęczonego i wielce bolesciwego. Widząc to, lęk wielki poczuł w sobie, i wszystko, czym się zajmował porzucił, i w łóżu się skrył i zasnął”¹².

Druga wersja wizji powodującej nawrócenie Lulla pochodzi z legendy mówiącej o tym, że młody poeta radykalnie zmienił dotychczasowe życie, kiedy zobaczył jak choroba zniszczyła ciało jego przepięknej kochanki.

Jego pragnieniem stało się wstąpienie do zakonu. Jednak nie mógł, ze względu na zawarte małżeństwo, wejść w szeregi duchownych, co skłoniło go do wyboru Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Po śmierci żony ponownie stanął przed dylematem, gdyż wtedy mógł już poważnie myśleć o życiu zakonnym. Rozważał jednak czy wstąpić do zgromadzenia św. Franciszka z Asyżu, czy św. Dominika. Zapis w jego biografii sugeruje, że decyzja, którą miał podjąć zupełnie go przerastała:

„A kiedy ów wielbny mistrz do gospody swojej powrócił, pamięć mu przypomniła, że to bracia mniejsi przyjęli Sztukę, do jakiej go Pan Nasz zainspirował, a nie bracia kaznodzieje, i dlatego pomyślał, że o zakonie świętego Dominika powinien zapomnieć i przyjąć habit wielbego świętego Franciszka, a kiedy o tych sprawach rozmyślał, zobaczył blisko siebie na ścianie sznur czy też pas wielbego świętego Franciszka, i kiedy tak przez godzinę blisko o tych sprawach rozmyślał, w górę spojrzawszy, ujrzał to samo światło, co u kaznodziejów, i ten sam głos usłyszał, który groźnie go upomniął: «Czyż ci nie mówiłem, że tylko w zakonie kaznodziejskim zbawienia dostąpisz? Uważaj, jak postępujesz»”¹³.

Ostatecznie Rajmund Lull wybrał Trzeci Zakon św. Franciszka z Asyżu i prawdopodobnie nigdy nie złożył pełnych ślubów zakonnych, co badacze wiążą z obawą o niedotrzymanie ślubu posłuszeństwa¹⁴. Niezbyt jasne są jednak okoliczności decyzji Lulla. Historycy doszukują się w niej odrzucenia kandydatury filozofa do zakonu dominikanów, co do którego był pewien, że zagwarantuje mu zbawienie. Dominikanie z niejasnych powodów nie przyjęli go do swojej wspólnoty, dlatego zdecydował się na wstąpienie do zakonu, który odnosił się do niego z życzliwością, i którego założenia pokrywały się z jego własnymi¹⁵.

Rozdał więc ubogim wszystko, co miał, wcześniej zabezpieczając finansowo żonę i dzieci. Za wzór postawił sobie św. Franciszka z Asyżu, który odrzuciwszy

¹¹ R. Lull, *Liber Contemplationis in Deo*, ix 257, ed. 1740; cyt. za: S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 29.

¹² T. le Myesier, *Vida Coetània*; cyt. za: A. Sawicka, *Szaleństwa miłości błogosławionego Rajmunda*, ss. 78-79.

¹³ Tamże, s. 81.

¹⁴ Por. A. Sawicka, *Szaleństwa miłości*, s. 82.

¹⁵ Por. J. Judycka, *Wiera i rozum*, s. 24.

bogactwo swojego ojca, całkowicie poświęcił życie Bogu. Po odrzuceniu starego życia i dawnych nawyków, Lull spędził dziewięć lat w pustelni, w klasztorze na wzgórzu Randa i właśnie tam, w 1274 roku, doznał iluminacji. Często mówi się tu o swego rodzaju objawieniu intelektualnym. Sam zainteresowany wiązał to oświecenie z dziełem, które chciał stworzyć, wytykając w nim błędy innych religii¹⁶. Od tego czasu wspominany jest w księgach i czczony przez uczniów jako *Doctor Illuminatus*¹⁷.

Po nawróceniu i oświeceniu na górze Randa, Rajmund Lull podjął trzy wielkie cele, wokół których postanowił budować swoje życie. Pierwszym z nich było postanowienie o założeniu szeregu szkół misjonarskich, które miały uczyć przyszłych misjonarzy języków orientalnych. Drugie miało na celu napisanie wielkiej księgi, która będzie potwierdzała prawdziwość nauki chrześcijańskiej. I wreszcie to, co postawiło go w gronie ludzi wyprzedzających swoją epokę – głoszenie chrześcijaństwa wśród niewiernych, w szczególności wśród muzułmanów, nawet za cenę męczeństwa¹⁸.

a) Środowisko życia i jego wpływ na działalność Rajmunda Lulla

Majorka za czasów Rajmunda Lulla była terenem dopiero co odbitym przez wojska rekonkwisty. Dorastał więc na styku trzech wielkich religii, a zarazem na styku trzech wielkich kultur: chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej. Otaczany był od swojego dzieciństwa przez ludzi związanych z różnymi nurtami, myślami i poglądami. Początkowo poznawał świat na dworach książęcym i królewskim, po nawróceniu i późniejszym oświeceniu wrócił na dwór swojego protektora, Jakuba II na Majorkę, jednak kiedy ten ostatni utracił ją w 1285 roku, Lull zdecydował się na wiele lat wędrówek, które zaowocowały jego stycznością ze światem zarówno zachodniej Europy Średniowiecznej jak i odległych ziem Afryki Północnej¹⁹.

Na samej Majorce, która wraz ze swoją specyficzną katalońską kulturą wywarła największy wpływ na całe późniejsze życie Lulla, panował swojego rodzaju pluralizm czy nawet synkretyzm. Wpływy zahiryzmu przeplatały się z mistyką praktykowaną przez sufich, obok nich istniało silne środowisko kabalistów oraz, mocno zaznaczające swoją obecność na odzyskanych ziemiach, chrześcijaństwo. Ciężko jednak jest określić bezpośrednio wpływy poszczególnych nurtów na twórczość i myśl Rajmunda Lulla, ponieważ on sam nigdy nie powoływał się na konkretne źródła, nazwiska czy systemy filozoficzne.

Był niewątpliwie filozofem chrześcijańskim, korzystał z zasobów nauki chrześcijańskich dworów, klasztorów i bibliotek, ale uwarunkowania geograficzno - historyczne, dzięki którym mógł poznać szeroko myśli islamu i judaizmu, nie tylko na Majorce i w Barcelonie, ale także podczas swoich wypraw do Afryki Północnej odcisnęły swoje mocne piętno na całej jego myśli.

Także kolejne fazy jego nawrócenia miały silny związek z Majorką i procesami, które zachodziły na wyspie po odbiciu jej z rąk muzułmanów. Lull nie bez przyczyny wyrzekł się swojego majątku na rzecz ubogich tak, jak to uczynił kilka

¹⁶ Por. H. U. Weitbrecht, *Raymond Lull and six Centuries of Islam*, London 1915, s. 9.

¹⁷ Por. S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 35.

¹⁸ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 19.

¹⁹ Por. tamże, s. 22.

lat wcześniej św. Franciszek z Asyżu. Filozof z Majorki poznał tę postać za pośrednictwem zakonu franciszkańskiego, który założył swój pierwszy klasztor na wyspie w roku 1230. W jego biografii pojawia się zapis, świadczący o bezpośrednim wpływie zakonu na jego dalsze życie:

„nadeszło wtedy święto owego chwalebnego sługi Bożego, wielbego Świętego Franciszka, a wysłuchawszy wielbny mistrz kazania biskupa, który tego dnia słowo Boże głosił i opowiadał, jak to chwalebny i wielbny święty Franciszek, pozostawivszy wszystkie ziemskie rzeczy, całkiem się oddał na służbę krzyża, poczuł, jak nim ta nauka wewnętrznie wstrząsnęła, i powziął postanowienie, by podobnie postąpić i dobra swoje sprzedać. I tak uczynił”²⁰.

Wart podkreślenia jest także fakt, którym od wielu lat zajmują się badacze twórczości Rajmunda Lulla, a który dotyczy wpływu trzynastowiecznych kabalistów katalońskich na jego dzieła. Wielu współczesnych znawców Lulla określa jego filozofię jako „chrześcijański odpowiednik kabały”²¹, jednak większość badaczy zakłada podobieństwo jedynie na płaszczyźnie symbolicznej. Nie można zlekceważyć wszelkich podobieństw w obrazowaniu świata, które mógł zaczerpnąć z bogatej mistyki kabalistycznej, której Majorka była jednym z głównych siedlisk²². Tym bardziej, że judaistyczne środowisko intelektualne było dużo bardziej rozwinięte na wyspie w związku z ucieczką większości uczonych muzułmańskich przed wojskami rekonkwisty.

W związku z tym, że Rajmund Lull nigdy nie odnosił się bezpośrednio do jakichkolwiek wpływów, kabala w jego pismach często bywa kwestionowana, jednak żyjąc w Katalonii, gdzie środowisko żydowskie było prężnie działające, nie mógł nie próbować wykorzystać wszelkich podobieństw do chrześcijaństwa, aby dzięki nim kierować ludzi na wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa. Być może trochę naiwnie wierzył, że dzięki temu zrozumieją swój błąd i wejdą na drogę prawdy, która doprowadzi ich do Boga. Dopiero po oświeceniu na górze Randa uznał, że jedynie racjonalne dowody są w stanie przekonać wyznawców innych religii do konwersji na chrześcijaństwo²³.

b) Początki działalności misjonarskiej

Jako świeżo nawrócony chrześcijanin Rajmund Lull pałał entuzjazmem ewangelizacyjnym i pragnął natychmiast wcielić w życie swoje plany nawracania niewiernych. Był świadom tego, że nie da się sprowadzić ludzi na drogę wiary w Chrystusa jeżeli nie pozna się ich poglądów, zasad wiary i mentalności. Do tej pory nie posiadał żadnego wykształcenia, ani teologicznego, które pomogłoby mu w pracy misjonarskiej, ani nawet humanistycznego, dlatego na wstępie przystąpił do nauki łaciny, już jako dorosły człowiek. Po pewnym czasie rozpoczął również do naukę języka arabskiego.

Zakładał, że ludzie wyznający inne religie nie czynią tego dlatego, że są źli, ale dlatego, że nikt nie pokazał im prawdziwej drogi. Współczuł im i chciał pomóc, bo jego zdaniem ten, kto nie poznał nauki Chrystusa, nie może być szczęśliwy.

²⁰ T. le Myesier, *Vida Coetania*; cyt. za: A. Sawicka, *Szaleństwa miłości*, s. 81.

²¹ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 144.

²² Por. H. Hames, *The Art Of Conversion. Christianity and Kabbalah In the Thirteenth Century*, Boston 2000, s. 3.

²³ Por. tamże, s. 145.

Uważał, że to zadanie powinno należeć do niego, jako człowieka pochodzącego z chrześcijaństwa przygranicznego, wyrosłego na styku kultur i rozumiejącego ich obyczaje i tradycję.

2. Działalność na rzecz dialogu z islamem

„Nie miał wątpliwości, że Bóg wybrał go do przepowiadania Ewangelii Saracenom i pozyskania ich dla Chrystusa”²⁴. Dlatego przez całe życie po swoim nawróceniu dążył do jak najlepszego poznania religii i kultury muzułmańskiej, i do bezpośredniego głoszenia Ewangelii wśród wyznawców islamu. Jego pragnieniem było zorganizowanie regularnych misji, ponieważ wiedział, że sam jeden nie zdoła wykonać tak potężnego planu:

„Z poselstwem wyruszył Przyjaciół do książąt chrześcijańskich i do niewiernych, przez Umiłowanego swego posłany, aby ich pouczył o Sztuce i w arkany wiedzy o Umiłowanym i miłości ku niemu wtajemniczył”²⁵.

Przez lata dążył do utworzenia szkoły misjonarskiej, która miałaby kształcić przyszłych misjonarzy do krajów muzułmańskich lub chociażby do wprowadzenia nauczania języków orientalnych na uniwersytetach europejskich. W jego biografii można odnaleźć taki zapis: „a jeszcze i to rozważał, że sam temu trudowi nie podoła i myśl go taka naszła, by do Ojca Świętego i książąt chrześcijańskich się zwrócić, i błagać ich, aby [za ich przyczyną] liczne klasztory powstać mogły, gdzie mężowie mądrzy i uczeni studiować będą i poznawać język arabski i inne języki niewiernych, aby wśród nich nauczać mogli i prawdę świętej wiary katolickiej objawiać”²⁶.

Jednym z jego ważniejszych dokonań na rzecz misji chrześcijańskich było założenie klasztoru w Miramar na Majorce, na które zezwolił król Jakub II. Dzięki temu projektowi Lull może być uważany za prekursora orientalistyki w Europie. W *Vita coetanea* można odnaleźć konkretne dane dotyczące tej fundacji:

„I w onym czasie uzyskał tenże wielbny mistrz od owego króla pana postanowienie, by klasztor w królestwach Majoriki wzniesiony został, we włości dobrze uposażony, i aby w nim żyć mogło trzynastu braci, którzy by się uczyli języka Morysków, by móc niewiernych nawracać, każdego roku pięćset złotych florenów na ich utrzymanie przeznaczonych zostanie”²⁷.

Echa tego wydarzenia, z którym Lull wiązał ogromne nadzieje dla przyszłych misji, nie tylko swoich, ale i kolejnych pokoleń misjonarzy, można także zobaczyć w jednym z jego dzieł, *Pieśni Rajmunda*:

„Braciom Mniejszym Klasztor w Miramar nadano,
Aby Saracenów dobrze nauczali.
Pomiędzy winnicą a szopą na siano
Miłość mnie zdobyła – Boga pokochałem (...)

²⁴ S. M. Zwemer, *Raymund Lull...*, s. 43.

²⁵ R. Lull, *Księga Przyjaciół i Umiłowanego, Breviarz Mistyczny*, werset 143, Kraków 2003, s. 73.

²⁶ T. le Myesier, *Vita Coetanea*; cyt. za: A. Sawicka, *Szaleństwa miłości*, s. 87.

²⁷ Tamże.

O Bogu, mym Ojcu i Synu, i Duchu,
Którzy Tróję Świętą stanowią w jednoŝci,

Dawałem ŝwiadeztwo z całą otwartoŝcią”²⁸.

Jednak mimo wielu układow i znajomoŝci z moŝnymi ówczesnego ŝwiata, Rajmund Lull nie mógł wprowadzić w ŝycie wszystkich swoich planów. Wiele z nich nie odpowiadało ludziom zamoŝnym, nie chcieli ich ani popierać ani teŝ finansować. Filozof z Majorki próbował więc wielokrotnie przedstawiać swoje projekty samym papieŝom. Tak było międy innymi z jednym z najwaŝniejszych jego pomysłów dotyczącym utworzenia szeregu kolegiów językowych. Udał się do Rzymu do papieŝa Honoriusza IV, jednak nie zdąŝył zobaczyć się z nim przed jego ŝmiercią w 1287 roku. Droę do papieŝy przebywał Lull jeszcze wielokrotnie, najpierw do Mikołaja IV, którego zdołał namówić na załoŝenie uniwersytetu w Montpellier, specjalizującego się w medycynie, a mającego kształcić międy innymi Źydów pobierających wcześniejszej nauki w muzułmańskich szkołach na Półwyspie Iberyjskim²⁹. Gościł teŝ u Celestyna V, później Bonifacego VIII. Dopiero kolejny papieŝ, Klemens V wzywał go do siebie w latach 1305 i 1309, ŝeby wreszcie zaprosić go do udziału w soborze w Wienne³⁰. Tam teŝ zapadła w 1312 roku decyzja o wprowadzeniu, na wniosek Lulla, nauczania języków orientalnych na europejskich uniwersytetach³¹. Do języków tych zaliczono: arabski, grecki, hebrajski i syryjski i zalecono ich naukę na pięciu wielkich uczelniach ówczesnej Europy: w Paryŝu, Oxfordzie, Bolonii, Salamance i Avignonie³².

Lull zostawił teŝ wytyczne dla przyszłych misjonarzy, a więc wszystko, co powinni umieć i w jaki sposób powinni działać. Mieli nauczyć się języka prostych ludzi, ale teŝ czytać i pisać, aby przekładać dzieła chrześcijańskie dla tych ludzi. Ponadto powinni znać język elit, aby najpierw nawracać na wiarę chrześcijańską władców, którzy pociągną za sobą swoje królestwa. Jeŝeli to im się nie uda powinni wiedzieć jak wyłóŝyć królom i ksiąŝętom błędy ich religii i wykazać prawdziwoŝć wiary w Jezusa Chrystusa³³.

Napisał teŝ swoisty podręcznik misjonarstwa, *Księę kontemplacji*, która została przetłumaczona na kataloński i zatwierdzona przez zakon franciszkanów jako dobra pomoc w działalności misjonarskiej.

a) Nauka języka arabskiego

Wiedząc, ŝe jedyną drogą prowadzącą do wytłumaczenia muzułmanom ich błędów jest poznanie ich języka, Lull rozpoczął naukę arabskiego na Majorce. Za trudnił w tym celu niewolnika, czyniąc z niego nauczyciela na kolejne dziewięć lat³⁴. Islam nie był dla niego nigdy tworem abstrakcyjnym, znał go dobrze miesz-

²⁸ R. Lull, *Pieŝń Rajmunda*, w: S. Kafel (red.), *Antologia mistyków franciszkańskich, wiek XIII-XIV*, Warszawa 1986, s. 258.

²⁹ Por. S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 53.

³⁰ Sobór w Wienne zwołany przez Klemensa V w 1311 r. pod naciskiem króla Francji Filipa IV Pięknego. Zgodnie z wolą monarchy uczestnicy soboru uchwalali kasatę zakonu Templariuszy (1312); cyt. za: M. Salamon, A. Waŝko (red.), *Encyklopedia Historyczna Ŝwiata. Średniowiecze*, t. 4, Kraków 2000, s. 386.

³¹ Por. A. Sawicka, *Szaletstwa miłości*, ss. 89-90.

³² Por. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s. 72.

³³ Por. S. J. Allen, E. Amt (red.), *The Crusades. A reader*, Toronto 2003, ss. 374-375.

³⁴ Por. H. U. Weitbrecht, *Raymond Lull and*, s. 8.

kając na Majorce, odbitej muzułmanom na kilka lat przed jego narodzinami. Przez tych dziewięć lat nauki Lull poznał nie tylko język arabski, ale także *Koran*, co udowadnia jedno z jego mniejszych dzieł *Sto imion Bożych* oraz *Liber de gentili et tribus sapientibus*, w której cały rozdział poświęcił islamowi. Filozof z Majorki pisał swoje księgi zarówno po łacinie, katalońsku jak i arabsku, dzięki czemu jego słowa miały trafiać do ludzi różnych kultur i religii.

Ciekawym dla całego rozważania wydaje się być epizod ze wspomnianym wyżej niewolnikiem, którego zadaniem było nauczanie Lulla języka arabskiego oraz podstaw teologii i filozofii muzułmańskiej. Podczas nieobecności swojego pana miał bluźnić imieniu Jezusa Chrystusa, za co został, według *Vita coetanea* – biografii Lulla, uderzony przez Rajmunda trzykrotnie. Uniesiony gniewem dźgnął swojego pana nożem, jednak temu udało się uciec z życiem. Lull zastanawiał się jaką wymierzyć niewolnikowi karę, jednak nie zdążył zakomunikować swojej decyzji, ponieważ muzułmanin popełnił wcześniej samobójstwo, wieszając się na sznurze, którym był związany. Było to w jakimś sensie wyzwoleniem dla Lulla, ponieważ nie chciał uśmiercać swojego nauczyciela, któremu zawdzięczał znajomość islamu oraz języka arabskiego. Jednak z drugiej strony wiedział, że jeżeli tego nie zrobi następnym razem może zginąć.

Jeden z badaczy zajmujących się życiem Rajmunda Lulla, Gregory B. Stone, upatruje w tej historii alegorię stosunków chrześcijańsko - muzułmańskich w czasach Lulla. Świat islamu obrazuje niewolnik, świat zachodni – filozof z Majorki. Ich spór o bluźnierstwo imieniu Chrystusa to czas wojen krzyżowych, natomiast wahanie się Lulla odnośnie decyzji co zrobić z niedoszłym zamachowcem, to rozdarcie w jakim znalazła się chrześcijańska Europa, która z jednej strony chciała zniszczyć islam, a z drugiej wiedziała jak wiele do jej dziedzictwa kulturowego wnieśli naukowcy i filozofowie arabscy³⁵.

Epizod z niewolnikiem rozwiązał się w sposób wręcz idealny dla Lulla, który nie musiał podejmować żadnej decyzji. Muzułmanin sam odebrał sobie życie. Badacze zastanawiają się czy ta historia mogła mieć szczególny wpływ na dalszą działalność Lulla i jego gorliwość w pracy misjonarskiej. Być może tak, ponieważ mogła otworzyć mu oczy na potrzebę pokojowego rozwiązywania sporów, gdyż, czego sam mógł doświadczyć, przemoc nie prowadzi do dobrych rozstrzygnięć³⁶.

Gdyby kontynuować rozważanie nadal w sferze alegorycznej można dojść do wniosku, że takie rozwiązanie widział też Lull jako idealne dla całego świata chrześcijańskiego – Lull nie chciał być odpowiedzialny za zniszczenie islamu w sposób dosłowny. Tak samo, jak i nie chciał zabić niewolnika. On dążył do autodestrukcji islamu, wykorzystując do tego celu muzułmańską filozofię i teologię, które przełożone na pojęcia chrześcijańskie miały doprowadzić do przyjęcia wiary w Chrystusa³⁷.

³⁵ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 123.

³⁶ Por. T. Mastnak, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, Berkeley 2002, s. 217.

³⁷ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 124.

b) Stosunek do islamu i jego wyznawców

W kodeksie z Karlsruhe, który zawiera *Breviculus*, czyli skrócone wydanie pism Rajmunda Lulla, można odnaleźć szereg miniatur przedstawiających sceny z życia filozofa z Majorki. Jedna z nich przywołuje obraz niemalże błędnego rycerza, na chudym koniu ciągnącym wóz, który ugina się od ciężaru stojących na nim rycerzy w zbrojach. Rycerze ci mają wzniesione w górę lance, co może wskazywać na fakt wyruszenia na wyprawę krzyżową:

„Na pierwszy rzut oka widać dysproporcję sił i środków, ale też od razu wiadomo, z kim mamy do czynienia – oto wyrusza do walki nieustraszony, błędny rycerz wiary. Wierzy w Bożą Opatrzność, która mu każe mierzyć siły na zamiary i nie przyjmować do wiadomości, że jego wizje mogą wykraczać poza granice ludzkich możliwości”³⁸.

Taki był właśnie stosunek Lulla do islamu – chciał nawracać muzułmanów na chrześcijaństwo, bo wierzył, że są na złej drodze, ale nie przy użyciu miecza, a raczej środków pokojowych. Co więcej, miniatura pokazuje, jak bardzo był w swoim dążeniu osamotniony, podobnie jak jego wielki poprzednik, św. Franciszek z Asyżu. Rajmund Lull idealistycznie, może nawet trochę naiwnie wierzył, że pokojowe wyprawy przyniosą oczekiwany skutek, skoro nic nie dają kolejne krucjaty z mieczem w ręku. Píše o tym w *Księdze kontemplacji*, wyrażając nadzieję na rychłe powiększenie się grona rycerzy pokoju:

„Widzę rycerzy świata udających się za morze do Ziemi Świętej i wyobrażających sobie, że ją odzyskają siłą zbrojną. W końcu wszyscy wyczerpią tam siły, nie wykonawszy swego zamiaru. Toteż myślałem, że ten podbój powinien się dokonać tylko tak, jak Ty uczyniłeś, Panie, ze swymi apostołami, to znaczy poprzez miłość, modlitwy i łzy. Przeto niech święci rycerze wybierają się w drogę uzbrowiwszy się w znak Krzyża, niech napełnią się łaską Ducha Świętego, niech idą pouczać niewiernych o prawdzie Męki Pańskiej i niech z miłości do Ciebie robią to, co Ty zrobiłeś z miłości do nich”³⁹.

Później w mentalności Rajmunda Lulla widać pewną zmianę. Świadczy to o fakcie, że nie był on człowiekiem, na którego jego własna epoka nie wywarła żadnego wpływu. Jedną z dziedzin, w których misjonarz z Majorki miał w jakimś stopniu podobne zdanie, co ludzie z jego epoki, były właśnie krucjaty. Przede wszystkim uwierzył, że Bóg dał chrześcijanom prawo do walki w Jego imię i do zabijania w Jego imię niewiernych. Mimo tego, że przez całe życie dążył do racjonalnych metod nawracania muzułmanów, to w pewnym sensie zgadzał się z mentalnością swojego czasu. Mimo tego, że uczył się języka arabskiego i zgłębiał wiedzę zawartą w *Koranie*, wiedział, że konwersje muzułmanów przychodzą zbyt wolno. Zaproponował więc w 1308 roku projekt krucjaty, która zakładała zmuszanie siłą wyznawców islamu do słuchania jego nauk⁴⁰. Nie znalazł jednak poparcia na tym polu i szybko powrócił do wcześniejszych planów powolnych i stopniowych misji. Wcześniej jeszcze, na wieść o upadku Akki w 1291 roku, przebywający akurat w Rzymie Lull napisał traktat, zachęcający do udziału w wyprawie krzyżowej. Być może był to wpływ jego czasów, być może tylko niewielkie ustępstwo na rzecz panujących idei. Niedługo po tym, przebywając w klasztorze w Montpellier, napisał *Liber de acquisitione terrae sanctae*. Księga ta zawierała projekt kolejnej krucjaty,

³⁸ A. Sawicka, *Ramon Lull, poeta szalony z miłości*, s. 7.

³⁹ R. Lull, *Księga kontemplacji*, w: S. Kafel (red.), *Antologia mistyków*, Warszawa 1986, s. 262.

⁴⁰ Por. J.H. Mundy, *Europa średniowieczna. 1150-1309*, Warszawa 2001, s. 61.

która miałyby być ostatecznym sposobem na narzucenie chrześcijaństwa wyznawcom islamu. W 1309 roku przedstawił dzieło papieżowi Klemensowi V, jednak ten nie zainteresował się projektem Lulla⁴¹.

Przykłady te potwierdzają, że mimo obranej drogi pokojowego i racjonalnego sprowadzania muzułmanów na wiarę chrześcijańską, Lull wiedział, że Kościół dysponuje dwoma mieczami – pierwszym z nich powinna być działalność taka, jaką prowadził on sam, ale drugą – z pewnością – jest i będzie walka zbrojna, krucjaty, bez których chrześcijaństwo nie będzie sobie w stanie poradzić z islamem⁴². Podobnie jest kiedy Lull mówi o pokojowym rozwiązywaniu konfliktów między islamem a chrześcijaństwem. Ten pokój jest możliwy jedynie wtedy, kiedy jest szansa na nawrócenie się muzułmanów. Tak rozumiany przez Lulla pokój, to jedyny jaki znał, czyli *pax christiana*, to pokój dotyczący jednej wiary, tej, według niego, właściwej⁴³.

Mimo swojego nawrócenia i zerwania z życiem, jakie prowadził przed nim, z obyczajami dworskimi i ideałem walki zbrojnej, Rajmund Lull nie zmienił całkowicie swojej mentalności człowieka średniowiecza:

„Duch rycerstwa wciąż jeszcze nie umarł w rycerzu, który czterdzieści osiem lat wcześniej miał wizję Ukrzyżowanego i został mianowany na rycerza duchowej krucjaty przez przebite ręce”⁴⁴.

Uważając się za rycerza samego Jezusa Chrystusa, Lull zdawał sobie sprawę, że islam trzeba pokonać. Będąc świadkiem krucjat wiedział, że nie uda się wykończyć tej religii tylko za pomocą miecza. Doszedł więc do wniosku, że konieczna jest autodestrukcja islamu, przez racjonalne udowodnienie jego wyznawcom, że są na błędnej drodze. Chciał wykorzystać do tego faktu filozofię arabską, która według niego prowadziła do przyjęcia chrześcijaństwa.

Te wszystkie zdarzenia dopełniają wizji Rajmunda Lulla jako człowieka rozpaczliwie poszukującego płaszczyzny, na której możliwe będzie szerzenie wiary chrześcijańskiej wśród muzułmanów. Ostatecznie powrócił więc do swojej wizji powolnego, racjonalnego dialogu. Poznając dogłębnie filozofię muzułmańską, znał zarówno jej mocne, jak i słabe strony. Wiedział, że nie może marnować czasu na próbę obalenia prawdziwości objawienia, którego doznał prorok Mahomet, ale starał się prezentować fakty świadczące na korzyść chrześcijaństwa i jednocześnie podważające główne dogmaty islamu⁴⁵. Już w związku z tą zasadą działania ujawnia się jego oryginalność w świecie chrześcijańskim, który oficjalnie negował objawienie Mahometa i już to czyni go godnym tytułu pierwszego misjonarza wśród muzułmanów.

Co ciekawe, można pokusić się o nazwanie Lulla pionierem dialogu. Jego otwartość w stosunku do innych religii monoteistycznych i chęć ich zrozumienia była czymś niespotykanym w epoce średniowiecza. W *Księdze Przyjaciela i Umiłowanego* zdawał się nawet szukać związku między judaizmem, chrześcijaństwem a islamem i wskazywał drogę do pogodzenia tych trzech wielkich religii monoteistycznych:

⁴¹ Por. G.D'Onofrio, *Historia teologii II. Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 467.

⁴² Por. T. Mastnak, *Crusading Peace*, s. 224.

⁴³ Por. tamże, s. 227.

⁴⁴ S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 93.

⁴⁵ Por. tamże, s. 95.

„Rzekł Przyjaciel do Umiłowanego, że wiele jest dróg, na których serce i oczy go doznają; wiele też jest imion, jakie mu język nadaje, ale jedna, jedyna jest miłość owa, z której życie czerpie i za której przyczyną cierpienia doznaje”⁴⁶.

c) Wyprawy misyjne

Po wszystkich walkach prowadzonych przez Kościół w imię rozwoju misji chrześcijańskich wśród wyznawców islamu, Lull postanowił sam wyruszyć na ziemie muzułmańskie. Nosił się z tym zamiarem już od dłuższego czasu, jednak albo jego moi przyjaciele odwozili go od tego pomysłu, albo on sam zbyt się bał tej wyprawy i wychodził ze statku, mającego płynąć do wybrzeży Afryki Północnej. Wyrzucał sobie jednak, że nie odpowiada na wezwanie go przez Boga do krucjaty, czego echo można odnaleźć w *Księdze Przyjaciela i Umiłowanego*:

„Kazał Umiłowany tam chwałę swoją głosić i imienia swego bronić, gdzie to niebezpiecznym być mogło. Wtedy go Przyjaciel poprosił, by go miłością wzmacnił. Na to mu Umiłowany przypomniał, że on z miłości ciało na siebie przyjął i krzyż i śmierć”⁴⁷.

W jego biografii znajduje się opis, według którego Lull nie tyle bał się głoszenia czy konfrontacji z muzułmanami, co męczeńskiej śmierci. Wycofał się więc z jednej z wypraw, jednak miał tak ogromne wyrzuty sumienia, że ciężko się rozchorował, co znacznie odwlekło kolejne próby wypraw misyjnych:

„A także i on trwając w tym świętym zamiarze, już przeprawę do Barbarii miał umówioną, i już ów wielbny mistrz księgi swoje spakował, gdy nasza na niego pokusa tak silna, rozumem podyktowana, jakoby to już widział na własne oczy, że skoro w Barbarii się znajdzie, zanim zacznie dysputę i nauczanie, już go Maurowie ukamienują, albo przynajmniej do więzienia na zawsze wtrąca, czego się ów wielbny mistrz wielce przestraszył, jak to z wielbnyim świętym Piotrem było, i z tego strachu od zamiaru odstąpił tym razem, pomimo natchnienia, co Bogu miłe być nie mogło. A jak już ów okręt bez niego odpłynął, przeciwna chęć na owego wielbnego mistrza nasza, bowiem uznał, że za tak wielki grzech Pan Nasz go ukarze, za zwątpienie w wierze, gorszące dla narodu, i do takiej desperacji doprowadzony został, i tyle było w jego duszy cierpienia, że cierpienie ono na zewnątrz wyszło, i w wielką wpadł chorobę, na którą długo cierpiał, a nikt odkryć nie potrafił, jaka też owej choroby mogła być przyczyna”⁴⁸.

Lull nie należał jednak do ludzi, którzy szybko się poddają czy zniechęcają. Niedługo po dojściu do zdrowia, w 1292 roku, postanowił wyruszyć do Tunisu, tym razem już nie wycofując się ze statku. Dopłynął do brzegów Afryki Północnej i od razu zaczął głosić naukę Chrystusa i wykazywać muzułmanom błędy ich religii. W związku z dużym zaangażowaniem Lulla w działalność misyjną, można przypuszczać, że Tunis nie został wybrany przypadkowo jako miejsce pierwszej wyprawy misyjnej. Był bowiem dobrym punktem komunikacyjnym, z którego towary i wiadomości rozchodziły się od Hiszpanii aż po Półwysep Arabski, włączając święte miasta islamu Mekkę i Medynę. Być może wiedząc o tym chciał, aby i głoszone przez niego słowa dotarły tam, gdzie on sam nie jest w stanie⁴⁹.

Jak podaje jego biografia, najpierw spotkał się z uczonymi muzułmanami, którym miał zagwarantować, że jeżeli przedstawia mu racjonalne dowody na praw-

⁴⁶ R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego*, werset 90, s. 62.

⁴⁷ Tamże, werset 135, s. 71.

⁴⁸ T. le Myesier, *Vida Coetània*; cyt. za: A. Sawicka, *Szaleństwa miłości*, s. 90.

⁴⁹ Por. S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 64.

dziwość islamu, on jest gotowy do natychmiastowej konwersji na ich religię. Taka dysputa była od wielu lat jego marzeniem, jednak nie przyniosła oczekiwanego skutku. Później, ubrany w swój habit, przypominający wyglądem muzułmańskiego mędrca czy pustelnika, stając na rogach ulic i na zatłoczonych placach, głosił Ewangelię prostym ludziom, posługując się ich własnym językiem⁵⁰.

Jak się można było spodziewać, nie został przyjęty z entuzjazmem przez tamtejszego władcę Abu Hafs'a, co więcej – po niedługim czasie został oskarżony o bluźnierstwo, wtrącony do więzienia i skazany na śmierć. Z opresji wybronił go jeden z wpływowych chrześcijańskich kupców, mieszkający w Tunisie, który doprowadził do zamiany najwyższego wyroku na wygnanie. Niewątpliwie przyczyniła się do tego także sytuacja polityczna Tunisu, który był uzależniony handlowo od Włoch i Katalonii i dopiero zaczynał się rozwijać⁵¹. W 1293 lub 1294 roku Lull opuścił na długie lata Afrykę Północną na statku płynącym do Neapolu. Wyprawę bowiem potraktował jako kolejne osobiste niepowodzenie i dołożył ją do szeregu nieudanych prób przekonania możnych ówczesnego świata do zreformowania i rozwinięcia misji wśród muzułmanów, wśród których były także: utrata wpływów, które wcześniej posiadali jego protektorzy oraz rozwiązanie założonych przez niego szkoły i klasztoru w Miramar, które nie funkcjonowały nawet dwóch dekad.

Po tym niepowodzeniu Lull powrócił na Majorkę i tam próbował prowadzić działalność w środowiskach muzułmańskich. Następnie udał się na Cypr oraz na tereny Armenii, gdzie podejmował próby nawrócenia Tatarów⁵². Nie wiadomo niestety czy były udane. Być może dlatego jego następna próba misji na ziemiach islamu miała miejsce dopiero w 1308 roku. Udał się wtedy do Bugii, w dzisiejszej Algierii, gdzie zamieszkiwała niewielka grupa chrześcijan. Niestety tym razem został zaatakowany przez rozgniewany tłum, poturbowany i ponownie, teraz na pół roku, wtrącony do więzienia. Co ciekawe, w Bugii zachowywał się już zupełnie inaczej niż w Tunisie:

„Uwięziony, spętany i śmiertelnie ranny ujrzał się Przyjaciela w niebezpieczeństwie, za przyczyną Umiłowanego miłości. Pytany na mękach, gdzie jest jego Umiłowany, tak odpowiedział dręczycielom: «Ze mną tu przebywa i miłości mojej pomnożeniem zbroi mnie przed tortur cierpieniami»»⁵³.

Jego biografia potwierdza także, jakoby zupełnie nie bał się śmierci i podburzał bardziej, już i tak rozwścieczony tłum, próbując mu udowodnić fałszywość islamu. Tym razem uszedł z życiem dzięki wpływom możnych Majorki na tamtych terenach. Został doprowadzony na statek, który niestety nie dołynął do celu i zatonął na Morzu Śródziemnym. Lull i załoga ocaleli, jednak zatonęły wszystkie księgi, które misjonarz miał ze sobą, i które napisał będąc w więzieniu⁵⁴, w tym *Disputatio Raymundi et Hamari saraceni*, w której wskazał główne punkty dialogu, czy też dyskursu między chrześcijaństwem a islamem.

Już przez te dwie wyprawy życie Lulla obrosło legendą. Niemalże w zapomnienie poszła cała jego działalność na rzecz misji, a na pierwszy plan wysunęła

⁵⁰ Por. H. D. Rops, *Cathedral and Crusade*, London 1957, s. 513.

⁵¹ Por. A. R. Lewis, *Nomads and Crusaders. A. D. 1000-1368*, Indianapolis 1988, s. 157.

⁵² Por. H. U. Weitbrecht, *Raymond Lull and*, ss. 12-13.

⁵³ R. Lull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego*, werset 52, s. 54.

⁵⁴ Por. A. Sawicka, *Szalerstwa miłości*, s. 93.

się odwaga i gotowość na spotkanie twarzą w twarz z muzułmanami. Z tego powodu, ostatnia podróż misyjna jego życia stała się czynem widzianym jako niezwykle heroiczny i prowadzący go do męczeńskiej śmierci. Nie wiadomo ile z tego, co zapisano w biografii Rajmunda Lulla, a co dotyczy jego trzeciej wyprawy do Afryki Północnej, jest prawdą. Pewne jest, że znalazł się ponownie w Bugii. Pracował przez pewien czas w ukryciu z niewielką grupą konwertytów, których pozyskał prawdopodobnie podczas poprzedniej misji w tym mieście⁵⁵. Pewne jest też to, mimo sprzeczności z legendą o tej ostatniej wyprawie, że jeszcze w 1315 roku żył, gdyż w grudniu tegoż roku podpisał własnoręcznie swoje ostatnie dzieło *Ars consilii* dedykowane podobno samemu Sultanowi⁵⁶. Jeżeli by wierzyć legendzie, to został wyrzucony za miasto i ukamienowany przez podburzony tłum. Na wpół żywego Lulla przeniesiono na statek płynący na Majorkę, na którym zmarł⁵⁷.

Rajmund Lull nazywany pierwszym misjonarzem wśród muzułmanów został pochowany w kościele franciszkanów w Palmie, na swojej rodzinnej Majorce. Jego sarkofag przykrywa marmurowy nagrobek przedstawiający filozofa z Majorki z różańcem w ręku. Został beatyfikowany w 1847 roku przez papieża Piusa IX. Przez pięćset lat był czczony, a jego kult wciąż żywy nie tylko w Katalonii, ale także w Aragonii i Walencji. Włączono go do grona błogosławionych, jednak nie za sprawą procesu beatyfikacyjnego, ale za sprawą uznania kultu miejscowego, gdyż owiana legendą śmierć utrudniała udowodnienie męczeństwa⁵⁸.

* * *

Nie da się zaprzeczyć, że Rajmund Lull wyprzedzał znacznie swoją epokę. Nie tylko podejściem do islamu czy sposobem prowadzenia misji, ale także całą swoją filozofią. Jednak niewątpliwie był także dzieckiem swoich czasów. Nie należy się temu dziwić, jednak żeby w pełni zrozumieć jego życie trzeba by się przenieść do XIII - wiecznej Europy i uświadomić sobie w jakich czasach żył. Samuel M. Zwemer przywołuje krótki, aczkolwiek wymowny opis świata, jaki znał filozof z Majorki:

„Świat jaki znał Rajmund Lull był światem średniowiecznych legend i wiedzy klasycznej. Powierzchnia ziemi była reprezentowana przez okrągły dysk otoczony oceanem. Centralnym jej punktem była Ziemia Święta lub Jerozolima, nawiązując do prorocstwa Ezechiela. Raj leżał na wschodnich krańcach a na północy byli Gog i Magog. Słupy Herkulesa wyznaczały granicę dalekiego zachodu a nazewnictwo nawet Europy Południowej było słabe i ubogie”⁵⁹.

Dokładnie taki był wiek XIII, mimo swojej działalności kulturalnej i naukowej, rozwijającej się na uniwersytetach europejskich, był wiekiem, w którym wyprzedzanie innych nie spotykało się z powszechną aprobatą. Być może opinia społeczna nie powinna dotyczyć kogoś tak wyjątkowego jak Rajmund Lull, jednak także i on nie mógł odgrodzić się całkowicie od czasów, w których żył.

⁵⁵ Por. S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 94.

⁵⁶ Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii II. Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 468.

⁵⁷ Por. A. Sawicka, *Szaleństwa miłości*, s. 93.

⁵⁸ Por. tamże, s. 96.

⁵⁹ S. M. Zwemer, *Raymund Lull*, s. 16.

Rajmund Lull, w przeciwieństwie do jego wyznawców i badaczy, nie określał siebie mianem misjonarza. Być może wynikało to z faktu braku tego terminu w nomenklaturze średniowiecznej Europy lub z innego jego znaczenia w czasach Lulla. Termin *misje* zaczął być używany na określenie wysyłania przygotowanych do tego ludzi na tereny zamieszkiwane przez niewierzących w celu głoszenia nauki Chrystusa dopiero na przełomie XVI i XVII wieku⁶⁰. Tego, kto był wysyłany zaczęto nazywać misjonarzem, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Nic więc dziwnego, że Lull sam siebie nie określał takim mianem, być może nawet nie podejrzewał, że po kilkuset latach będzie nazywany największym misjonarzem wśród muzułmanów.

Lull na określenie samego siebie i swojej działalności używał terminu *Christianus arabicus*, co oznacza we współczesnym języku po prostu islamologa, znawcę i badacza islamu⁶¹. I bez wątpienia nim był – człowiekiem otwartym na język, kulturę i wiedzę muzułmańską, który nie bał się stanąć do dyskusji z teologami muzułmańskimi i kolejno obalać ich tezy. Poświęcił na studiowanie islamu całe swoje życie po nawróceniu. Napisał szereg książek i traktatów nawiązujących do znanych mu nurtów teologii i filozofii muzułmańskiej. Pragnął dzielić się swoją wiedzą z przyszłymi pokoleniami misjonarzy i rozwijać ośrodki kształcące w zakresie znanym dziś pod nazwą orientalistyki. Był wbrew swojej epoce człowiekiem otwartym, tolerancyjnym i gotowym na przyjęcie wpływów z religii muzułmańskiej, jeżeli były one zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego.

Na tle swojej epoki Lull wydaje się być jednostką wybitną. Nie bojąc się islamu, chciał go dogłębnie poznać, odnaleźć jego słabe strony i tym sposobem go zniszczyć.

Dzięki swojemu oryginalnemu podejściu do islamu dziś Lull uznawany jest za „doktora misji”. Człowieka, który poświęcił swoje życie budowaniu misjonarstwa nowoczesnego, polegającego nie na walce zbrojnej, jak czynili to rycerze krucjat popierani przez papieżstwo, nie na posługiwaniu się tekstami przeciwnika w celu obalenia jego nauki, i nie na negowaniu wszystkiego, co niesie za sobą islam, jak czyniło to chrześcijaństwo średniowieczne, ale na poznaniu tej religii od podstaw i prowadzeniu z nią racjonalnego dialogu. Dzięki temu mówi się o Lullu jako pierwszym teoretyku misji, a dzięki szeregowi dzieł jakie pozostawił nazywa się go pierwszym misjonarzem – publicystą⁶².

Swoje życie poświęcił misjom do samego końca, umierając, jak mówi legenda, na statku płynącym z Afryki Północnej: „Zgasł, patrząc w kierunku swojego miasta. Ten, który nazywał się *doctor phantasticus*, „Ramon lo Foll”, umarł, pozostając wiernym dwóm modelom, które najbardziej kochał: świętemu Franciszkowi z Asyżu oraz „prawdziwemu szaleńcowi” Parsifalowi – obaj byli świadkami Szaleństwa Krzyża w obliczu „mądrości” świata”⁶³.

⁶⁰ Por. F. Margiotti, *Misja*, w: W. Michalczyk, Z.M. Styś, K. Synowczyk, R. Wróbel (red.), *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków-Warszawa 2006, k. 941.

⁶¹ Por. J. Judycka, *Wiara i rozum*, s. 124.

⁶² Por. T. Mastnak, *Crusading Peace*, s. 218.

⁶³ F. Cardini, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, Kraków 2006, s. 104.

Raymond Lull, First Missionary to the Muslims

There are a lot of stereotypes of the crusades and their era in our European society. The most common is the vision of the Christian march to the Holy Land for its liberation. This is a really restricted point of view because relations between Muslims and Christians were definitely more varied. We usually forget that even during the crusades there were people who chose a different way.

One of those people was Raymond Lull. He wanted to learn much about Islam, and then go and be a missionary among Muslims. His mission was very unusual. This is easy to see, when thinking about him in the context of the crusades. The crusaders were setting out, in the name of God and in obedience to pope and king, to subject the Muslims, but Lull, in spite of being a son of his time, wanted to do something new. He wanted to go among the Muslims and show them the mistakes that he had found in Islam.

Raymond Lull did not want to antagonize the Muslims, but to open ways for dialogue with them. He wanted to break through the way of thinking about them as enemies, because he believed in their unconsciousness. It was radically different from the dominant church circles of those days.

Raimona Panikkara dialog z hinduizmem i buddyzmem

Spotkanie religii [...] to spotkanie w nagiej wierze, w czystej nadziei i boskiej miłości, a nie spór o sformułowania czy oczekiwanie na pozyskanie drugiego.

Raimon Panikkar

1. O niektórych aspektach Panikkarowskiej wizji dialogu

Chyba z żadną inną postacią hasło „dialog międzyreligijny” nie zrosło się tak ściśle i tak jednoznacznie, jak z Raimonem Panikkarem – indyjsko-hiszpańskim filozofem religii, teologiem i mistykiem¹. Autor ten jest powszechnie uważany za najwybitniejszego przedstawiciela religioznawstwa porównawczego. W Polsce jego, imponujące swymi rozmiarami dzieło (ponad 50 książek napisanych w sześciu językach oraz ponad 500 artykułów) jest niemal zupełnie (poza jednym tłumaczeniem) nieznane.

Centralne miejsce w jego dziele zajmuje problematyka dialogu międzyreligijnego i to skrótowo prezentuje niniejszy artykuł – akcentując zwłaszcza dialog Panikkara z hinduizmem i buddyzmem. By zapobiec ewentualnym nieporozumieniom, już na wstępie zaznaczamy, że niniejsza prezentacja nie ma bynajmniej na celu systematycznej analizy ani tym bardziej krytycznej oceny (np. pod kątem jej zgodności z katolicką ortodoksją) omawianej tu problematyki. To zadanie należy pozostawić (interreligijnym) teologom. Jesteśmy však przekonani, że dzieło tego wielkiego „budowniczego mostów” między religiami i kulturami będzie budzić także u nas coraz żywsze zainteresowanie i wprowadzi w uniwersum teologicznego dyskursu w Polsce nowe impulsy.

¹ Raimon Panikkar (1918-2010) katolicki kapłan, teolog i filozof; urodził się w 1918 r. w Barcelonie jako syn Hindusa z brytyjskim paszportem i matki hiszpańskiej katoliczki; wychowanek jezuitów, członek Opus Dei; w 1946 r. obronił doktorat z filozofii na uniwersytecie w Madrycie, w 1958 roku uzyskał na tymże uniwersytecie doktorat z chemii, a trzy lata później doktorat z teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie (jego tematem był „Nieznany Chrystus hinduizmu”). Mając 36 lat i będąc od 8 lat katolickim księdzem po raz pierwszy jedzie do Indii, gdzie pod wpływem zetknięcia z nieznanym sobie dotąd światem zaczął odczytywać chrześcijaństwo w sposób otwarty na kontekst wielu religii i kultur. W 1967 osiedlił się w Stanach Zjednoczonych, gdzie przez wiele lat wykładał religioznawstwo porównawcze m.in. na Uniwersytecie Santa Barbara w Kalifornii. W 1986 powrócił do Hiszpanii i zamieszkał w katalońskiej miejscowości Tavertet, gdzie zmarł 26 sierpnia 2010 r. Należał do wielkich pionierów dialogu międzyreligijnego między chrześcijaństwem, hinduizmem i buddyzmem. Autor ponad 50 książek i ponad 5000 artykułów z zakresu religioznawstwa porównawczego. Wykładał na ponad 100 uniwersytetach na pięciu kontynentach.

Zadanie, jakie sobie tutaj postawiliśmy ogranicza się wyłącznie do tego, by możliwie wiernie zreferować myśl Panikkara związaną z interesującym nas tutaj tematem. Tak rozumiane podejście tłumaczy widoczną w tej prezentacji tendencję do nader częstego przywoływania – przy omawianiu poszczególnych kwestii – słów samego autora. Taki sposób postępowania ma – naszym zdaniem – tę korzyść, że pozwoli czytelnikowi zapoznać się z charakterystycznym dla tego autora sposobem myślenia i pisania.

W kręgach zainteresowanych dialogiem międzyreligijnym teologów jest dziś żywe przekonanie, że jeśli XX wiek był przede wszystkim wiekiem „małej wewnątrzchrześcijańskiej ekumeny” – to wiek XXI będzie przebiegać pod znakiem „wielkiej międzyreligijnej ekumeny”. Panikkar dla tej ostatniej manifestacji ekumeny jest postacią paradygmatyczną. Nieprzypadkowo został on nazwany „apostolem dialogu międzyreligijnego” (Leonard Swidler). Bowiem całe swoje długie życie poświęcił sprawie wzajemnego użyźniania religii i kultur. Jego równie słynne, co dla wielu bulwersujące wyznanie: „»Wyruszyłem« jako chrześcijanin, odkryłem w sobie »hinduistę« i powróciłem »buddystą«, nie przestając być chrześcijaninem”² może być uważane za modelowy przykład wewnątrzreligijnego dialogu, na którym w rzeczy samej najbardziej mu zależało.

Jakoż życie tego żarliwego orędownika wzajemnego użyźniania kultur i religii było głęboko zadomowione w tym wewnątrzreligijnym dialogu z tymi trzema, tak przecież różnymi, religiami: chrześcijaństwem, hinduizmem i buddyzmem. Nic zatem dziwnego, że dla tego „Mojżesza *trisangamu*” (tzn. trzech rzek: Jordanu, Tybru i Gangesu), jak również był nazywany, dialog religii i kultur należy do *kaïros* obecnej epoki. To w ogromnej mierze jemu możemy zawdzięczać to, że dla coraz większego grona ludzi staje się dziś coraz bardziej oczywiste, że „Aby w ogóle jeszcze móc wykuwać plany na przyszłość ludzkości, muszą kultury ziemi – młode i stare, bliskie i dalekie, prymitywne i oświecone – wzajemnie się użyźniać (zapładniać)”³; że dzisiaj nie może uratować świata jedna jedyna kultura, jedna jedyna religia, jedna jedyna ideologia”⁴. Usiłowanie rozwiązania jakiegokolwiek ludzkiego problemu w świetle tylko jednej tradycji, jest dla tego autora nieporozumieniem i metodologicznym błędem. Toteż za główną przyczynę rozpadania się obecnego (społecznego, gospodarczego, politycznego i religijnego) systemu uważa on fakt, iż starał się on „rozwiązywać globalne ludzkie problemy za pomocą środków, rozumień i wiedzy pojedynczej kultury i religii, nie biorąc w sposób wystarczający pod uwagę jej słabości i jednostronności”⁵.

Żadna religia nie może dziś – jeżeli chce uczestniczyć we wspólnych wysiłkach na rzecz przezwyciężenia obecnych kryzysów – rościć sobie prawa do samowystarczalności. Każda musi mieć świadomość, że dialog religii jest dla każdej z nich imperatywem religijnym. Dialog religii i kultur nie jest w naszej epoce jedynie luksusem czy kaprysem kilku zde gustowanych obecną sytuacją pięknoduchów, lecz koniecznością ludzkiego życia, które w oderwaniu odeń jest w swym człowieczeństwie skazane na nieuchronną porażkę. Jeżeli tradycyjne religie –

² Cyt. za R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 39.

³ R. Panikkar, *Athen oder Jerusalem. Philosophie oder Religion?*, w: L. Schestow, *Athen und Jerusalem. Mit einem Essay Raimundo Panikkars*, München 1994, s. 510.

⁴ Tenże, *Mythos und Logos*, w: H.P. Dürr, W.Ch. Zimmerli (wyd. Geist und Natur), Bern i in. 1989, s. 217.

⁵ Tenże, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989, s. 157.

ostrzega w profetycznym tonie autor „Religii świata w dialogu” – zamkną się na dobroczynny wiatr ekumeny i obiorą samotny kurs, to poniosą klęskę. Nie mają one jednak żadnej alternatywy – poza tą jedną: albo otworzą się wzajemnie na siebie, albo zdegenerują⁶.

Dialog należy do samej natury rzeczywistości. Konstytucja człowieka, powiada on, jest dialogiczna, trynitarna, to znaczy nieredukowalna ani do monizmu ani do dualizmu. Chyba żaden ze współczesnych autorów piszących na temat dialogu między religiami nie wniknął tak głęboko w istotę tegoż i nie rozumiał go tak radykalnie i całościowo, jak ten indyjsko-hiszpański myśliciel z Tawertet w Katalonii. Dialog międzyreligijny widzi on bowiem w kategoriach aktu liturgicznego. Jest on dlań „liturgia, która zaprasza wszystko i wszystkich i chciałaby ostatecznie wszystko przemienić, nie gubiąc przy tym tożsamości poszczególnych składników”⁷. Konstytutywny dla jego istoty jest także wymiar mistyczny. Bez tego „trzeciego wymiaru, bez mistyki – oznajmia *expressis verbis* Panikkar – nie jest owocny żaden dialog religijny i żadna filozoficzna dyskusja”⁸. Podczas dialogu wchodzimy w kontakt z Mistycznym Ciałem rzeczywistości. Widzimy tu wyraźnie, że spotkanie religii jest czymś więcej niż tylko spotkaniem idei, nauk i systemów, to znaczy nie ogranicza się ono tylko do poziomu logosu (dialektyki). Oznacza ono także spotkanie religii w sensie *geneitivus subiektivus*: „Same religie jako historyczne i kosmiczne konstrukcje spotykają się wzajemnie ze sobą”⁹.

W autentycznym dialogu międzyreligijnym nie może zabraknąć także wymiaru kosmicznego. Z właściwym sobie *sensu spiritualis* pisze autor: „Historia świata jest przez nie (spotkanie religii – dop. F.H.) dotknięta i może ono mieć wpływ na los świata. Spotkanie religii jest dla naszej epoki kosmicznym działaniem – wydarzeniem, które odbywa się przy naszym współudziale – ale tylko współudziale. Należy ono do losu tej kalpy, do sensu historii”¹⁰. Artykułując swoje rozumienie dialogu Panikkar nieustannie podkreśla, że dialogowi międzyreligijnemu musi koniecznie towarzyszyć dialog wewnątrzreligijny. Chodzi w nim po prostu o zrozumienie religii partnera od wewnątrz. To znaczy, żeby zrozumieć, np. buddystę, muszę wejść w jego skórę, muszę, innymi słowy, nawrócić się na buddyzm. Na tym polega owa wspomniana powyżej radykalność w rozumieniu przez Panikka-
ra dialogu. Dialog wewnątrzreligijny jest dialogiem, w którym „żywa wiara stale żąda od nas całkowitej odnowy [...] prawdziwej, osobistej i wciąż powtarzającej się *metanoia*”¹¹.

W innym miejscu pisze Panikkar: „Jeżeli nie odczuję i nie przecierpię sam w sobie dokuczliwych napięć i biegunowości rzeczywistości, jeśli jedną stronę widzę od wewnątrz, a drugą tylko z zewnątrz, nie będę w stanie rzeczywiście zrozu-

⁶ Tenże, *Begegnung der Religionen. Das unvermeidliche Gespräch*, w: *Dialog der Religionen*, München 1991, nr 1, s. 14.

⁷ Tamże, s. 35.

⁸ Tenże, w: *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive Raimon Panikkar Trinitätstheologie in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 2005, s. 326.

⁹ Tenże, *Begegnung*, s.15.

¹⁰ Tamże, s. 36. *Kalpa*, *eon* – okres kosmiczny w mitologii indyjskiej (4 320 000 lat ziemskich). Według Hindusów obecnie żyjemy w najbardziej mrocznej i destrukcyjnej kalpie – kalijudze (definicję kalpy podają za I. Kanią)

¹¹ R. Panikkar, *Religie świata*, s. 90.

mieć, co znaczy bycie pod wpływem obu wizji rzeczywistości i tym samym oddać sprawiedliwość im obu”¹².

Ten, kto jest przeświadczony, że zna ostateczne odpowiedzi na wszystkie pytania i nawet przez myśl mu nie przejdzie, że mógłby którąkolwiek z nich porzucić, nawet jeśli się okazało, że jest ona tylko nieuprawnioną absolutyzacją – nie jest zdolny do dialogu. Po raz kolejny oddajmy głos autorowi: „Jeżeli nie stawiam siebie samego pod znakiem zapytania, jeżeli nie odczuwam *questio mihi factus sum* (staję się pytaniem dla samego siebie) św. Augustyna bądź żarliwej tęsknoty za wyzwoleniem Siankary, tzn. jeżeli nie jestem gotowy zrezygnować ze swoich pewności czy utracić swojego życia, jak powiedziałaaby Ewangelia (...), jeżeli nie jestem świadomy swojej przygodności czy grzeszności, niewiedzy czy żądz i całą duszą, sercem i intelektem nie zaufam prawdzie, to nie jestem dojrzały do dialogu”¹³.

To w samej rzeczy nie oznacza bynajmniej, że musimy porzucić własne przekonania, należy tylko „unikać wszelkiej absolutyzacji prawdy, byłoby to bowiem sprzecznością samą w sobie, ponieważ prawda jest relacją”¹⁴. Przed tą utratą w dialogu własnych przekonań chroni nas to, co Panikkar nazwał „efektem *pars pro toto*”. Oznacza to, że widzę (całą) rzeczywistość, jakkolwiek tylko z własnego okna. Mamy prawo wierzyć, że widzimy przez nasze okno całą panoramę – *totum*. Musimy się przy tym pogodzić z tym, że ktoś inny (np. nie-chrześcijanin) będzie uważał, że my bierzemy *pars pro toto*, bowiem z zewnątrz widzi on tylko okno – a nie panoramę, którą widzimy przezeń my. Wolno nam zatem wierzyć, że widzimy przez swoje okno *totum*, ale *per partem*, ograniczone do naszego widzenia przez to jedno szczególne okno. Inny może tak samo widzieć *totum* przez inne okno, a zatem opisywać je różnie, lecz nie ulega kwestii, że obaj widzą *totum*, choć nie *in toto*, lecz zawsze *per partem*¹⁵.

Autentyczny dialog nie jest, jak się rzekło, spotkaniem tylko nauk i doktryn. Dialog ograniczający się tylko do sfery pojęć jest jedynie walką dialektyki. Toteż najgłębszy wymiar dialogu religii osiąga dopiero wtedy, gdy wychodzi on poza dialektykę. Wówczas wchodzimy w przestrzeń dialogu dialogicznego (albo dialogalnego). Ten ostatni wymaga nie tylko szacunku, lecz wzajemnego poznania się i miłości. Można go zatem nazwać dialogiem miłującym, „który próbuje odkryć to, co wspólne, zamiast w sposób dialektyczny podkreślać to, co dzieli”¹⁶. „Dialog dialogiczny – pisze w innym miejscu autor – nie jest areną, gdzie się walczy, lecz agorą, gdzie się rozmawia. Agora w porównaniu z tamtą jest przedsionkiem templum, gdzie się milczy – i oddaje cześć”. W dialogu dialogicznym dochodzi do tego, że dzięki krytyce drugiego i jego zrozumieniu moich idei – lepiej poznaję samego siebie. Dopiero za sprawą dialogu z reprezentantami różnej od mojej wizji świata udaje mi się odkryć moje własne, milcząco zakładane, założenia i mity.

¹² R. Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München 1995, s. 17.

¹³ Tenże, *Begegnung*, s. 17.

¹⁴ Tenże, *Gottesdenken*, s. 326.

¹⁵ Tenże, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, w: L. Swidler (red.), *Towards a Universal Theology of Religion*, Maryknoll N.Y. 1987, s. 33.

¹⁶ Tenże, w: Hans Peter Dürr, Raimon Panikkar, *Liebe – Urquelle des Kosmos: Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion*, Freiburg im B., s. 61.

Najbardziej płodny i – dla obu stron – owocny wydaje się dziś dla chrześcijaństwa dialog z religiami azjatyckimi, w szczególności z hinduizmem i buddyzmem. Wielu spośród XX-wiecznych zainteresowanych dialogiem religii autorów reprezentowało pogląd, że owa obserwowana już od dłuższego czasu fascynacja zachodnich poszukiwaczy Boga azjatyckimi formami duchowości stanowi coś w rodzaju drogi okrężnej, dopiero po przebyciu której człowiek Zachodu będzie w stanie odkryć na nowo duchową głębię własnej tradycji. Należeli do nich m. in. Mircea Eliade, Thomas Merton czy Octavio Paz. Należeli do nich także Panikkar, który w jednej ze swoich późnych prac pisze: „Chrześcijanie mogą wiele nauczyć się od hinduizmu i buddyzmu, chociaż są różni. Rzekłbym, że nie mamy chyba prawa krytykować bez namysłu innych religii, lecz wiele możemy się nauczyć. Być może to, co wydaje się nam w innych szczególnie pociągające jest właśnie tym, co drzemie głęboko w nas. Chciałbym podać przykład z socjologii religii: chrześcijanie wiedzą, czym jest milczenie, medytacja, spokój, opanowanie, ale zwykle stracili niemal swoją praktykę milczenia, medytacji i modlitwy. Toteż może muszą oni udać się do buddyjskiego klasztoru i pozwolić poprowadzić się mistrzowi zen, żeby on mi powiedział i odkrył na tej drodze coś, co drzemie we mnie”¹⁷.

Duchowa przygoda Panikkara z hinduizmem znalazła swój najgłębszy intelektualny wyraz w najgłośniejszej z jego książek „Nieznany Chrystus hinduizmu”. Problematykę buddyjsko-chrześcijańskiego dialogu uczynił on natomiast przedmiotem książki pt. „Milczenie Boga. Odpowiedź Buddy naszej epoce”. Pytając, co – dla według autora – oznacza dla chrześcijaństwa hinduizm i buddyzm, będziemy odwoływać się głównie do przemysłów zawartych w tych dwóch jego pracach¹⁸.

2. Co dla chrześcijanina oznacza hinduizm?

“Chrystus nie należy do chrześcijan,
On należy tylko do Boga.
Chrześcijanie i hindusi czerpią swoją wiarę z tego
teandrycznego misterium, każde na swój sposób”.
Raimon Panikkar

Już na wstępie możemy – za Panikkarem – powiedzieć, iż hinduizm ofiarowuje Kościołowi przede wszystkim impuls do katolickiego pogłębienia chrześcijaństwa. Pogłębienie to polegałoby m. in. na porzuceniu przez to ostatnie myślenia o sobie jako religii, która jako jedna spośród wielu jest rywalem innych. Chodzi raczej o życie nią jako objawieniem, nawróceniem i pełnią każdej religii. Autor *Nieznanego Chrystusa hinduizmu* jest przekonany; iż spotkanie chrześcijańskiego Kościoła z Śankarą i Ramanudżą będzie mieć takie samo znaczenie, jak odkrycie Platona w pierwszych wiekach Kościoła i Arystotelesa w średniowieczu. Ono przyczyni się przede wszystkim do radykalnego oczyszczenia, poszerzenia i pogłębienia rozumienia tajemnicy Chrystusa. Panikkar pragnie widzieć to spotkanie chrześcijań-

¹⁷ R. Panikkar, *Gottesdenken*, s. 61.

¹⁸ Opieram się tutaj na niemieckich wydaniach tychże książek: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1990 (jest to wersja poprawiona i poszerzona); *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha iür unsere Zeit*, München 1992. Ostatnie hiszpańskie (całkowicie zmienione wydanie tej książki nosi tytuł *El silencio del Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999).

stwa i hinduizmu w kategoriach *paschy*, która – jak powiada – prowadzi „katolickość” hinduizmu i „katolickość” chrześcijaństwa do wzajemnego przenikania. Píše on: „«Katolickość» hinduizmu wyzwala prawdziwą «katolickość» chrześcijaństwa. Przejście z ciasnej katolickości do uznania faktu, że prawda nie może być ani ograniczona, ani zmonopolizowana, jest wydarzeniem *paschy* każdej religii”¹⁹.

Dla dzisiejszych zamkniętych we własnych formach myślenia i zadowolonych z siebie religii, to przejście przez wydarzenie inter- oraz intrareligijnej *paschy* powinno być dla nich oczyszczającym i wyzwalającym doświadczeniem. Ono bowiem oznacza w istocie „śmierć” dotychczasowej formy każdej religii, by odrodzić się w doskonalszej postaci jako „nowe stworzenie”. Według Panikkara, chrześcijanie powinni tutaj pamiętać o Duchu, który wszystko odnawia (Ap 21, S), oraz o nieustannym umieraniu (Rz 8, 36). Ta analogia śmierci i zmartwychwstania nie oznacza, że hinduizm powinien stać się chrześcijaństwem, lecz jego przemianę w doskonalszą formę. Przemiana ta oznacza, iż „w samym hinduizmie tkwi dynamika, która prowadzi do tego szczególnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania, w której rozpoznajemy dzieło *antarjamina*, wewnętrznego przewodnika, którego chrześcijanie nazywają Chrystusem?”²⁰. Tylko taką rolę może pełnić chrześcijańska wiara w użyżnianiu innych religii – to znaczy odsłaniać misterium, które jest właśnie w nich ukryte. „Ceną za to jest – według Panikkara – śmierć jako konieczny warunek zmartwychwstania; nie tylko śmierć innych religii, lecz także i przede wszystkim śmierć własna, to znaczy śmierć obecnego chrześcijaństwa. Jest wszak napisane, że «kto swoje życie pragnie zachować, straci je»”²¹.

W tym głęboko rozumianym pojęciu, nawrócenia nie wymaga się od hindusa (ani buddysty), by stał się chrześcijaninem, lecz tylko, by stał się doskonalszym hindusem (a buddysta buddystą). Krótko mówiąc, Kościół przeprowadza każdą prawdziwą religię przez proces śmierci i zmartwychwstania ku jej p e ł n i . Tą pełnią jest „nowe życie”, które jest obecne w sercu każdej autentycznej religii.

Na pytanie, gdzie spotkają się chrześcijaństwo i hinduizm, odpowiedź Panikkara brzmi: to spotkanie będzie mieć miejsce w Chrystusie. Ale słowo Chrystus jest dla niego „chrześcijańskim imieniem Nieznanego”. Ten „nieznany Chrystus hinduizmu” nie oznacza znanego Chrystusa chrześcijan, który jest nieznany hindusom. On jest nieznany zarówno w hinduizmie, jak i – a może jeszcze bardziej – w chrześcijaństwie. Panikkar nie mówi o jakiejś nieznanej zasadzie ani jakimś wymiarze Boga, który byłby nieznany chrześcijanom, lecz o owej „nieznanej rzeczywistości, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem, odkrytej w sercu hinduizmu nie jako coś obcego, lecz jako prawdziwa zasada jego życia i jako światło, które oświecła każdego, kto na ten świat przychodzi”²².

Fakt, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem oraz światem, nie oznacza dla Panikkara, że tylko chrześcijanie mają wyłączność na Jego obecność; On jest wszak obecny i działa w każdej autentycznej religii, jakkolwiek mogłaby mieć nazwę. „Chrystus – pisze Panikkar – jest symbolem zawsze transcendentnego i zawsze ludzko-immamentnego zdarzenia, któremu

¹⁹ R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 15.

²⁰ Tamże, s. 94.

²¹ R. Panikkar, *Kerygma und Indien*, Hamburg 1967, s. 9.

²² R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 28 (podkr. R.P.).

chrześcijanie nadają to imię”²³. Misterium Chrystusa nie tylko nie oznacza dlań monopolu chrześcijan, ale nie oznacza także Jezusa z Nazaretu. Dla świadomości zachodniego chrześcijanina, zdominowanej przez mit historii, obco zapewne zabrzmiałaby konstatacja Panikkar, iż „historyczny fenomen Jezusa jest epifenomenem misterium Chrystusa – co oznacza, że nie jest on ani realny, ani centralny”²⁴. Musimy tu jednak pamiętać, że dla tego myśliciela chrześcijaństwo stanowi pełnię, ostateczne stadium i przeznaczenie wszystkich religii. To oznacza dlań, iż zarówno jego obecna forma, jak i jakakolwiek inna forma historycznego chrześcijaństwa nie mają monopolu na Chrystusa, a nawet, że żadna religia nie może rościć sobie wyłącznego prawa do Chrystusa.

Gdy mówimy o dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem, konieczne wydaje się wskazanie na istotną różnicę w mentalności chrześcijanina i hindusa, co rzutuje na właściwe dla każdego z nich rozumienie Chrystusa. Dla tego pierwszego właściwe jest myślenie: „Jeśli Jezus Chrystus jest tajemnicą, to każda inna nazwa czy prawdziwy wyraz tego misterium będą się jawić jako nieodpowiednie, ponieważ przeczą one chrześcijańskiemu rozumieniu”²⁵. Dla mentalności aryjskiej natomiast – wyjaśnia Panikkar – identyfikacja konkretnie widzialnej manifestacji misterium nigdy nie jest całkowita, a więc Indus nie będzie miał trudności z uznaniem wielu możliwości wyrazu dla tego misterium, nie rezygnując z jego tożsamości. Nic dziwnego zatem, że w spotkaniu z chrześcijaństwem wyznawcy hinduizmu mają nieprzepartą skłonność do mylenia – jak zauważa J.A. Cuttat – „Jezusa Jednorodzonego, Pana i Zbawiciela z postacią i rolą założyciela ich własnej religii”²⁶, to znaczy z Ramą, Kriszną, Śiwą itd.

Aby uniknąć tego zniekształcenia „chrześcijańskiego *eidosu*” w spotkaniu z hinduizmem, Jacques A. Cuttat proponuje, by spotkanie to zaczynać nie od Chrystusa, lecz od Ducha Świętego, „trzeciej hipostazy, w której «Boskość jest widoczna, a osobowość ukryta»”. Ponieważ Duch Święty oznacza Bożą immanencję, jest on o wiele bliższy nastawionemu na radykalną wewnętrzną geniuszowi Wschodu, niż „absolutne Ty” Chrystusa. Rzecz znamienna, że w poszerzonym i poprawionym wydaniu *Nieznanego Chrystusa...* Panikkar – być może pod wpływem argumentacji Cuttat’a – także wskazuje na Ducha Świętego jako bardziej odpowiednie „miejsce” spotkania z hinduizmem. Zgodnie z powyższymi konstatacjami możemy zatem stwierdzić, iż tym szczególnym darem, jaki hinduizm może ofiarować chrześcijaństwu, jest dar duchowego skupienia i głębi. Nad przybliżeniem tego mistycznego wymiaru rzeczywistości trudzi się od wieków teologia apofatyczna, która – jak zauważa znana orientalistka Bettina Bäumer – boskiemu misterium „pozwala jeszcze być misterium”²⁷.

Jakoż hinduizm, a zwłaszcza nauka Upaniszad, jej zdaniem, byłaby szczególnie przygotowana do wniesienia wkładu w pogłębioną teologię Ducha Świętego – w kosmosie i w człowieku. Innym przykładem inspiracji dla chrześcijan, według Bäumer, może być pojęcie *puruszy*, *makroantroposa*, które przypominałoby chrze-

²³ R. Panikkar, *Gott, Mensch*, s. 211.

²⁴ R. Panikkar, *Das Göttliche*, s. 33.

²⁵ R. Panikkar, *Der unbekannte*, s. 58.

²⁶ J.A. Cuttat, *Buddhistische und christliche Innerlichkeit in Guadalupe*, [w:] *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg 1951, s. 463 (podkr. J.A.C.).

²⁷ B. Bäumer, *Upanischaden. Die heiligen Schriften Indiens meditieren*, München 1997, s. 15

ścijanom o kosmicznym Chrystusie, który „w trakcie «humanizacji» Jezusa niemal całkowicie zniknął ze świadomości”²⁸.

W naszym przerośniętym technologicznie, lecz niedorozwiniętym pneumatologicznie świecie zachodnim, to odkrycie kontemplacyjnego wymiaru głębi²⁹ może okazać się ratunkiem przed jednostronnościami racjonalnego wzorca poznania, który prowadzi ostatecznie do totalnej mechanizacji i dehumanizacji człowieka. Nic dziwnego, że również Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux, 1910-1973) uważał, iż najważniejszym darem Indii dla Zachodu jest dar duchowej głębi. Podobnie William Johnston, irlandzki jezuita zaangażowany w chrześcijańsko-buddyjski dialog, nie ma wątpliwości co do tego, że zainteresowanie młodych ludzi buddyzmem i hinduizmem bierze się stąd, że „współczesne chrześcijaństwo jest raczej obrazem religii chodzenia do kościoła niż obrazem religii mistycznej”. I pyta retorycznie: „Czyż nie zawiera ono za dużo teologicznej gadaniny, a za mało milczenia w głębi? Słowa, słowa, same tylko słowa! Być może dlatego potrzebujemy transfuzji krwi ze Wschodu”³⁰. Dialog ze Wschodem może więc pomóc zachodniemu chrześcijaństwu zrównoważyć te przerosty teo-logicznej i mistycznej teo-praktyki. Mikołaj z Kuzy powiedział wszak kiedyś: *Mystica theologia ducit: ad vacationem et silentium* – „Mistyczna teologia prowadzi do opróżnienia i milczenia”. To milczenie (Ducha) zdaje się stanowić skuteczne remedium na przerosty cywilizacji, która ubóstwiła logos.

88

W artykule pt. *Stosunek między chrześcijaństwem i hinduizmem*³¹, Panikkar porównuje tenże do wzajemnej relacji dwujęzycznej zakochanej pary, z której jedno mówi jednym, a drugie – innym językiem. „Oni kochają się, ponieważ zrozumieli, że mają ten sam cel i chcą tego samego. Ale kiedy mówią, to nie rozumieją się. Oni muszą dopiero uczyć się języka tego drugiego. Być może nie mówią tego samego i nie mówią o tym samym w ten sam sposób. Ale mają pewne przekonanie, iż chodzi o to samo, nie mogąc tego dowieść.

Oni mogą się kochać, pomagać ludziom, spotykać się w praktyce i być cierpliwymi, aby uczyć się wzajemnie od siebie”³².

W zakończeniu wspomnianego artykułu Panikkar dokładnie precyzuje, czego hinduizm może nauczyć się od chrześcijaństwa, a mianowicie:

- brania poważnie czaso-przestrzennych struktur świata, wskutek czego także polityka nabiera znaczenia w religijnym życiu;
- uznania zasady, iż porządek ludzkiego społeczeństwa musi się kierować wedle immanentnej i bezpośredniej sprawiedliwości, a nie tylko według transcendentnej zasady i odkładanej w czasie sprawiedliwości;
- traktowania historii jako elementu ludzkiego starania o zbawienie.

Natomiast chrześcijaństwo od swych hinduskich braci w wierze może się nauczyć tego, że:

²⁸ Tamże, s. 46.

²⁹ Zob. F. Hunia, *Medytacja jako droga powrotu do środka* [w:] „ALBO albo” 3 (2002), ss. 83-95.

³⁰ W. Johnston, *Zen – ein Weg für Christen*, Mainz 1997, s. 31.

³¹ R. Panikkar napisał ten tekst specjalnie do książki wydanej z okazji jego osiemdziesiątych urodzin *Gott, Mensch und Welt* (dz. cyt.).

³² Tamże, s. 27.

- sens życia posiada czynnik, który jest niezależny od społecznych i politycznych faktów, wskutek czego ludzkie zbawienie nie zależy wyłącznie od takich historycznych faktów;
- rzeczywistość posiada warstwy i stopnie, które przekraczają zwykłą świadomość, wskutek czego medytacja (jakkolwiek można by nazwać to przenikanie w niewidzialną sferę rzeczywistości) jest ważniejsza niż zdolność czytania i pisanie;
- człowiek jest czymś więcej niż historią, jest elementem kosmicznego rozwoju rzeczywistości.

W omawianym tutaj problemie dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem w ujęciu Panikkara, skupialiśmy się tylko na niektórych jego aspektach. Podsumowując je, moglibyśmy powiedzieć, że tym autentycznym darem, jaki hinduizm może ofiarować chrześcijaństwu, jest dar odkrycia i doświadczenia nowych wymiarów Misterium, które chrześcijanie nazywają Jezusem Chrystusem – których oni jednakże dotąd w ogóle nie przeczuwali.

3. Znaczenie buddyzmu dla chrześcijaństwa

„Być może Budda okaże się ostatnią postacią, z którą chrześcijaństwo będzie jakoś musiało się uporać. Nikt bowiem jeszcze nie powiedział, co oznacza on z chrześcijańskiego punktu widzenia.”

Romano Guardini

89

Gdyby autor powyższego motta, znał książkę Raimona Panikkara pt. *Milczenie Boga. Odpowiedź Buddy naszym czasom*, to najpewniej musiałby on znacznie złagodzić swą kategorię opinię. Bowiem to, co Panikkar w niej przeczuł i zrozumiał z przesłania Buddy dla chrześcijaństwa, stanowi, moim zdaniem, znaczący krok w dialogu między tymi dwoma religiami. Jego podejście do buddyzmu jest bliskie wskazówce Cuttat'a, by nasze pytanie do wyznawcy buddyzmu nie brzmiało: „Co ja mam do powiedzenia mojemu wschodniemu bratu?“, lecz: „Co Bóg pragnie powiedzieć przez mojego wschodniego brata?“³³. Niemala część chrześcijan będzie zapewne zdziwiona – a nawet zgorszona tak postawionym pytaniem. Oburzeni zaczną zapewne szemrać: „Jakże to możliwe, żeby Bóg miał nam coś do powiedzenia przez kogoś, kto w „Boga” nie wierzy? Bowiem wszystko, co nie jest w jakiś sposób zgodne z ich rozumieniem religii i wyobrażeniem Boga, oznacza dla nich herezję.

Ale takim fanatykom ekskluzywizmu – zauważa Cuttat – Chrystus prawdopodobnie powie kiedyś: „Byłem obcym, a wy nie przyjęliście mnie”, bowiem według św. Pawła Bóg objawił się poganom «od stworzenia świata»... Panikkar ze swojej strony odpowiedziałby im: „Biada wam, o pobożni, bowiem rościecie sobie prawo do wyłącznej reprezentacji w sprawach religii: zabijacie Ducha, który tchnie, kędy i jak chce”³⁴.

To, co się w chrześcijańsko-buddyjskim spotkaniu wydarzyło w minionym stuleciu (i nadal wydarza), wielu uznaje za rewolucję większą od tej, która miała

³³ J. Cuttat, *Die religiöse Begegnung*, s. 412.

³⁴ R. Panikkar, *Der neue religiöse Weg*, München 1990, s. 176.

miejsce po zetknięciu się chrześcijaństwa z myślą Platona i Arystotelesa. Większą – między innymi dlatego, ponieważ spotkanie z religiami Wschodu (szczególnie z buddyzmem, który zdaje się od chrześcijaństwa różnić najradzykalniej), odbywa się nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej dysputy (ortodoksji), lecz także na o wiele głębszym poziomie egzystencjalnego doświadczenia tajemnicy (ortopraksji). Fakt ten zostaje skrzętnie odnotowany przez niemieckiego psychologa i kapłana Williego Massę, który pisze: „Po raz pierwszy w historii świata wydarza się to, że chrześcijanie i buddyści wraz z innymi reprezentantami innych religii siadają razem ze sobą i wymieniają swoje doświadczenia w obcowaniu z wieczną tajemnicą; a mianowicie nie pytając, które sformułowanie bardziej się zgadza i która teza jest bardziej właściwa, lecz pytając: jak oświadczyć swoją religijną drogą i co na tej drodze odkryłem z rzeczywistości Boga”³⁵.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak ważne jest przestanie Buddy dla naszej epoki polega nie tylko na zrozumieniu tego, co Budda powiedział, lecz także – i przede wszystkim – na wglądzie w to, czego nie powiedział – i dlaczego tego nie powiedział. Ona tkwi, innymi słowy, w jego zagadkowym milczeniu. Właśnie to tajemnicze milczenie Buddy wobec zadawanych mu pytań o rzeczy ostateczne jest kluczowe dla zrozumienia całej jego nauki. Dlaczego Budda wybrał milczenie, aby „wyrazić” najsekretniejsze jądro swojej nauki? Ponieważ tylko milczenie jest władne dać świadectwo absolutnie źródłowej rzeczywistości „sprzed narodzin Logosu” – rzeczywistości „po drugiej stronie bytu”.

Zagadkowe milczenie Buddy było przez zachodnich uczonych interpretowane na różne sposoby; poczynawszy od cynickiej i nihilistycznej, a skończywszy na pragmatystycznej i dialektycznej jego wykładni. Żadna z tych interpretacji nie sięga, zdaniem Panikara, „jądra gorejącego”, milczącego przesłania Buddy. Budda nie milczał ani dlatego, iż nie znał odpowiedzi na pytanie o ostateczną rzeczywistość, ani dlatego, iż zdawał sobie sprawę z inherentnej ograniczoności ludzkiego intelektu, niezdolnego do ogarnięcia tego ostatecznego misterium rzeczywistości. Jedyną drogą, na której możemy zbliżyć się do zrozumienia tajemnicy tego milczenia Buddy, jest droga mistyki apofatycznej (*via apophatica*). Ale w przeciwieństwie do – najczęściej występującego na Zachodzie – apofatyizmu epistemologicznego, dla którego niepojętość najwyższej rzeczywistości jest niepojętością tylko dla nas, buddyjski apofatyzm nazywa Panikkar apofatyzmem ontycznym. Według niego ostateczna rzeczywistość jest niepojęta nie tylko dla nas, lecz sama w sobie. Panikkar pisze: „Buddyjski apofatyzm usiłuje przenieść tę niewymowność do serca samej najwyższej rzeczywistości, wyjaśniając, iż ta rzeczywistość – w tym stopniu, w jakim jej *l o g o s* (jej wyraz i zapośredniczenie) nie należy już do porządku tej najwyższej rzeczywistości, lecz właśnie do manifestacji tegoż – jest niewypowiedziana nie tylko w naszym rozmyślaniu, lecz *s a m a w s o b i e*”³⁶. Ta najwyższa rzeczywistość jest tak bardzo niewymowna i transcendentna, że Budda jest zmuszony odmówić jej charakteru bytu. Jego milczenie jest zatem najwyższym objawieniem apofatyizmu w samym łonie Absolutu.

Czy to milczenie Buddy o Bogu oznacza więc, że był on ateistą? Że negował istnienie najwyższej rzeczywistości? Przez niektórych autorów był on faktycznie

³⁵ W. Massa, *Zen als Christ*, Mettlach – Tünsdorf 1982, s. 31.

³⁶ R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 48 (podkr. R.E.).

uważany za ateistę i nihilistę. Jego milczenie o ostatecznej rzeczywistości było przez nich odczytywane jednoznacznie jako negacja tejsze. Dziś wiadomo, że taki wniosek jest nieuprawniony. Ważne byłoby tutaj przypomnienie, iż dla indyjskiego myślenia nie Absolut sam w sobie jawi się jako problematyczny; lecz istnienie świata relatywnego i jego usprawiedliwienie wobec Absolutu. Toteż słynne cztery fundamentalne pytania skierowane do Buddy dotyczą nie Boga, lecz duszy i świata³⁷, „Hindus pisze Panikkar – nie pyta o Boga ani o tamten świat, lecz o religijny wymiar – który jest jednocześnie transcendentny i immanentny – kosmicznego istnienia, które włącza ludzką egzystencję”³⁸.

Problem Boga, mówiąc krótko, jest tam problemem człowieka. Oświecony nie neguje bynajmniej faktu istnienia bogów (*dewów*), nie odrzuca Boga poniżonych i prostych ludzi, lecz kategorycznie odrzuca Boga filozofów i teologów. Budda może się jawić jako ateista tylko tym, którzy stosują do niego pojęcie Boga wywiezione z abrahamicznych religii bądź z filozofii bytu. Dziś zdobywa sobie uznanie pogląd, iż buddyzm nie jest ani teistyczny, ani ateistyczny. Oświecony nigdy nie negował tak zwanej ostatecznej rzeczywistości. On tylko wzbraniał się przed akceptacją teizmu – ale tylko dlatego, aby bronić absolutnej transcendencji Boga. Jakkolwiek mogłoby to dla niektórych brzmieć paradoksalnie, buddyzm, zdaniem Panikkara, reprezentuje religię ateistyczną. On pisze: „Nie jest łatwo zrozumieć, że Budda, aby «ratować» Boga, zdecydował się trwać w milczeniu, w postawie, która odkryła i n e oblicze Boga, jego *apofatyczny, kenotyczny* wymiar: «nie-oblicze»”³⁹. Myślenie o Absolutcie jest związane nierozzerwalnie z kategoriami bytu lub nie-bytu, a ten nie jest żadnym z nich. Milczenie Boga odpowiada zatem boskiej nieobecności bytu. Dla Buddy Bóg, który nie jest nieobecny, jest po prostu bożkiem.

Czy może istnieć – pyta autor *Milczenia Boga* – w ścisłym sensie tego słowa, ateistyczna religia? I odpowiada, iż dla Buddy: „Tylko ateistyczna religia może być w rzeczywistości religią. Wszystko pozostałe jest bałwochwalstwem, czczeniem Boga, który jest dziełem naszych rąk i rozumu”⁴⁰.

Z faktu, że w buddyzmie Bóg jest nieobecnością bytu, niektórzy zachodni badacze – jak wspomniano – wyciągnęli wniosek, iż buddyzm jest ateizmem (w rozumieniu zachodnim). I w samej rzeczy nie jest on do końca niezgodny z prawdą – na gruncie metafizyki, która rzeczywistość utożsamia z bytem. Historia tej identyfikacji Boga z bytem, która doprowadziła na Zachodzie do sekularyzacji i ostatecznie ateizmu, sięga aż do VI w. p.n.e. Temu utożsamieniu pojęcia Boga z pojęciem bytu utorowało ostatecznie drogę arystotelesowskie pojęcie substancji jako czegoś samoistniejącego. Swój kulminacyjny punkt myślenie to osiąga w średniowiecznej scholastyce. Historia zachodniego myślenia zdaje się odtąd prowadzić do wyłącznego wyboru między ubóstwieniem bytu bądź ontologizacją Boga. „Wygląda tak, jak gdyby Bóg i byt nie mogły, każde w swej własnej sferze, być tym, co najwyższe. [...] Albo Bóg i byt są utożsamione przez ubóstwienie bytu bądź ontologizację Boga, albo jedno zabija drugie, tak że pozostaje byt bez Boga bądź Bóg

³⁷ Przypomnijmy, że dotyczą one problemu wieczności świata, jego nieskończoności, tożsamości życia i ciała oraz istnienia człowieka po śmierci.

³⁸ Tamże, s. 109.

³⁹ R. Panikkar, *Trinität*, s. 55 (podkr. R.P.).

⁴⁰ R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 147 (podkr. R.P.).

bez bytu"⁴¹. Ta identyfikacja Boga z bytem – przyznaje hiszpańsko-indyjski teolog – miała dla chrześcijaństwa wiele pozytywnych stron. Dzięki niej rozum i wiara, filozofia i teologia mogły przez długi czas współistnieć ze sobą we względnej harmonii. Zwieńczeniem tego ontomorficznego stanowiska stał się osobliwy twór zwany *ontoteologią*.

W ostatnim i obecnym stuleciu ta identyfikacja – twierdzi Panikkar – ontologii i teologii, która „kosztowała Zachód tak wiele spekulatywnego myślenia i «postępu», jest stopniowo podawana w wątpliwość"⁴². Utożsamienie Boga z bytem włączyło z czasem teologiczną i filozoficzną myśl Zachodu w nierozwiązywalne problemy i antynomie (np. problem relacji Boga do człowieka i do świata, problem zła itd.), które doprowadziły ostatecznie do tego, iż ta „podwójna gwiazda” zachodniej metafizyki jęła gwałtownie tracić swój pierwotny blask. „Śmierć Boga – pisze Panikkar – nastąpiła tuż po zniknięciu bytu, z którym Bóg został utożsamiony"⁴³. Skoro byt i substancja zostały tak ściśle utożsamione ze sobą, to negacja substancjalności Boga musiała doprowadzić do negacji bytu Boga, a więc rzeczywistości Boga w ogóle. Za najważniejszy zatem problem obecnej epoki uważa Panikkar pytanie: „Czy jest możliwa «deontologizacja» Boga i «odbóstwienie» bytu tak, aby ani jedno, ani drugie nie poniosły szkody”⁴⁴. Czy negacja Boga jako bytu musi nieuchronnie prowadzić do ateizmu? Innymi słowy, czy w kulturze, na której tak głębokie piętno wycisnęły „dogmat” Parmenidesa o tożsamości myślenia i bytu oraz substancjalistyczne myślenie Arystotelesa, jest możliwe dopuszczenie Boga, który nie ma żadnego powinowactwa z organonem bytu – myśleniem? Czy też rzeczywistość nie można uczynić nic innego, niż zrezygnować z Boga, który przez wieki uzurpował sobie „tron bytu”?

Odpowiedź na te pytania, zdaniem Panikkara, wyznacza drogę, na której znajduje się *kairos* obecnej epoki. Epoki, w której uznano, że „Bóg umarł”, i w której coraz triumfalej w przestrzeni ludzkiego życia zaczyna wkraczać ateizm. I tutaj staje się widoczna ogromna rola, jaką może odegrać buddyzm w uporaniu się z tym, zupełnie dla niej nowym wyzwaniem, jakim jest ateizm. „Obie kultury – mówi autor *Milczenia Boga* – współczesna zachodnia kultura i buddyzm są ateistyczne. Ich postawa wobec ostatecznych pytań jest apofatyczna”. Jakkolwiek zachodni apofatyzm posiada bardziej charakter epistemologiczny, natomiast buddyjski – ontologiczny, to „ich przeciwstawienie i związek okazują się zbawienne dla poszukiwania przez współczesną ludzkość nowej tożsamości”⁴⁵.

Nowością rewolucji Buddy, powiada Panikkar, było to, iż wykluczył on uważaną przez wielu ludzi jego (i naszej) epoki fundamentalną kategorię, a mianowicie Boga. Ale to wcale nie oznaczało, iż tym samym buddyzm przestał być religijny. Jego ontologiczny apofatyzm bowiem nie oznacza bynajmniej negacji rzeczywistości numinotycznej w ogóle. Jego (ontologiczne) milczenie było objawieniem nieobecności Boga jako bytu, a nie negacją rzeczywistości Boga w ogóle. Píše on: „Aby bronić wszelkich praw tej ostatecznej rzeczywistości, Budda

⁴¹ Tamże, s. 166.

⁴² Tamże, s. 167.

⁴³ Tamże, s. 189.

⁴⁴ Tamże, s. 167n.

⁴⁵ Tamże, s. 160.

wzbrania się więc przed akceptacją teizmu. Inaczej mówiąc: aby bronić absolutnej transcendencji Boga, Budda jako człowiek rozsądny neguje Boga”⁴⁶.

Zarówno buddyzm, jak i ten szukający dopiero właściwego wyrazu nowy ateizm dzisiejszej epoki, reprezentują wobec ostatecznych pytań postawę apofatyczną. Mają one zatem ogromną rolę do spełnienia w zharmonizowaniu tych trzech konstytutywnych wymiarów rzeczywistości: Boga, człowieka i kosmosu w jedną niedualistyczną całość. Śledząc historię kultury i religii, możemy stwierdzić, że ośrodkiem szczególnej koncentracji ludzkiej świadomości był zawsze tylko jeden z tych wymiarów. Chronologia tej triady miałaby więc następującą postać: kosmocentryzm, teocentryzm i antropocentryzm. Z socjologicznego punktu widzenia rola chrześcijaństwa – twierdzi autor *Milczenia Boga* – polegała na utrzymaniu łączności między pierwszym i drugim wymiarem oraz na niedopuszczeniu do przedwczesnego zwycięstwa tego trzeciego wymiaru. Ale los ludzkości, jego zdaniem, zależy w dużej mierze od zharmonizowania wszystkich tych trzech wymiarów. W tym epokowym zadaniu ogromną rolę ma do spełnienia buddyzm. Wszystko, co Budda powiedział, całe jego dążenie jest skoncentrowane na człowieku – na jego drodze do wyzwolenia z cierpienia. Swoją odmową wdawania się w filozoficzne i teologiczne dysputy na temat transcendentnej rzeczywistości, chce on wszystkie nasze pytania i lęki doprowadzić do milczenia. On pragnie, by cały nasz wysiłek był podporządkowany wyłącznie temu jednemu celowi: wyzwoleniu z ograniczeń czasoprzestrzennej egzystencji.

Współczesny ateizm – zdaniem Panikkar – jest świadomością duchowości Ojca, która (duchowość) jest odcięta od żywej Trójcy. „Ateiści potwierdzają to, że nikt nigdy Ojca nie widział, ponieważ nie ma n i c do ujżenia”⁴⁷. I to właśnie czyni go bliskim buddyzmowi. Bowiem także ten ostatni jest według indyjskiego filozofa religii eksponentem duchowości Ojca i jako taki właśnie znajduje swoje prawdziwe miejsce w duchowości *kosmoteandrycznej* – w objawieniu, że Ojciec istnieje w Synu. Ontologiczny apofatyzm buddyzmu jest (nie)wymownym świadkiem tej prawdy – prawdy o niezgłębionym milczeniu Boga. Poniższy cytat pozwoli nam lepiej zrozumieć tę intuicję: „Bóg jest totalnym i absolutnym milczeniem, milczeniem bytu, a nie bytem milczenia. Jego Słowem, które Go całkowicie wyraża i wyczerpuje, jest Syn. Ojciec nie ma żadnego bytu: jego bytem jest Syn. Źródło bytu nie jest bytem. Gdyby nim było, jak mogłoby być wtedy jego źródłem?”⁴⁸. Na gruncie chrześcijaństwa dobrym wprowadzeniem do obrony tajemnicy Ojca mogłoby stanowić *dictum* Ignacego z Antiochii, „że Bóg jest jeden, i że objawił się przez Jezusa Chrystusa, swojego Syna. On to jest Jego Słowem wychodzącym z milczenia”⁴⁹. To *silentium* Ojca jest bardzo podobne do nicości dalekowschodnich religii.

Wśród niektórych współczesnych buddologów istnieje pogląd, że generalnie wszystkie religie Wschodu podporządkowały naukę *pneumie*. Dla „barbarzyńskiego charakteru” (Panikkar) współczesnej zachodniej kultury, która ubóstwiła *logos*, spotkanie ze wschodnią *pneumą* może okazać się nie tylko odświeżające, lecz stać

⁴⁶ Tamże, s. 59.

⁴⁷ R. Panikkar, *Kerygmat*, s. 136 (podkr. R.P.).

⁴⁸ R. Panikkar, *Trinität*, s. 76.

⁴⁹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* (VIII, 2), [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 146.

się początkiem nowego – bardziej ludzkiego i sprzyjającego życiu – etapu w jej dziejach. Kwintesencją nauki Buddy jest jednak przekonanie, iż „*logos* nie może być ubóstwiony w żadnej formie, ani ontologicznej, ani epistemologicznej, ani kosmicznej”⁵⁰. Próbuąc wniknąć w najgłębszy sens przesłania Buddy, autor *Milczenia Boga* pisze: „Jeżeli VI w. p.n.e. był w znacznym stopniu, w słowach swoich wielkich reformatorów przebudzeniem *logosu*, to wkład Buddy do tej wielkiej rewolucji pozostaje jedyny w swoim rodzaju, bowiem jest on tym, który podkreśla bezpośrednio milczenie ducha”⁵¹.

Tylko zatem przez ducha, który objawia się w milczeniu, możemy zbliżyć się do doświadczenia wschodniej „nicości”. Przez *logos* jest to niemożliwe, bowiem *logos* jest inherentnie związany z bytem. Japoński filozof Y. Takeuchi mówi, że idea bytu stanowi „Archimedesowy punkt zachodniego myślenia; jest osią, wokół której obracają się nie tylko filozofia i teologia, lecz cała tradycja zachodniej cywilizacji”⁵². Nic dziwnego, że w tym przypadku najdonioślejszym pytaniem jest: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Natomiast centralnym pojęciem, z którego rozwinęła się wschodnia religijna intuicja i wschodnia wiara, jak i filozoficzne myślenie, jest – zdaniem japońskiego buddologa – idea nicości⁵³. Podstawowe metafizyczne pytanie byłoby tu odwrotnością zachodniego i brzmiałoby: „Dlaczego istnieje raczej nic niż coś?”.

Jedynym objawieniem owego, transcendującego bytu wymiaru rzeczywistości jest więc dla Buddy milczenie. Panikkar pisze: „Prawdziwe milczenie nie ma nic wspólnego z bytem. Jest to największe wyzwanie, a jednocześnie najwyższe objawienie milczenia. Mówiąc językiem chrześcijańskim, byt nie milczy. Byt to *logos*, słowo, a słowo jest słowem, ponieważ mówi. Dlatego *logos* nie milczy, gdyż pochodzi z Milczenia”⁵⁴. Znane są trudności mistyków, którym w „błysku błogosławieństwa” udało się dotknąć rzeczywistości po tamtej stronie bytu i usiłujących zakomunikować to doświadczenie w – zdomowionym inherentnie w ontologii – języku. Zarówno mistycy, jak i poeci stają przed tym samym problemem: jak tę niedostępną dla *logosu* rzeczywistość utrafić słowem? Jak wyrazić ten konstytutywny, nieredukowalny do bytu, wymiar rzeczywistości? Każda próba jego wysłowienia grzęźnie w paradoksach i gubi się bezradnie w gąszczu znaków zapytania:

To jest TO!

Ale jak strasznie daleko! Kto tam dotrze?

Mogę zrozumieć nieobecność Bytu, ale jak zrozumieć nieobecność Niczego?

A jeśli do tego wszystkiego Niebył JEST, to kto to pojmie?

– czytamy u Czuang Tzu⁵⁵. Tę samą świadomość bezsilności języka znajdujemy w – usiłujących dotknąć tego preontologicznego wymiaru rzeczywistości – poniższych słowach polskiego poety, Zbigniewa Bieńkowskiego: „Jak dotrzeć do niej, jakim narzędziem poznania zbliżyć się do tego, co jest poza postrzeganiem zmysłów, instynktu, intuicji, poza domysłem myśli, co jest racją bytu nieistnienia? [...] Jakże osiągnąć ten stan zerowy, gdzie świadomość jest zarazem nieświadomo-

⁵⁰ R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 137.

⁵¹ Tamże, s. 137.

⁵² Y. Takeuchi, [za:] *Fernöstliche Weisheit und christliche Glaube*, Mainz 1985, s. 282.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ R. Panikkar, *Milczenie*, [w:] *Życie duchowości. 111 inspiracji od codzienności do mistyki*, red. G. Hartlieb, C. Quarch, B. Schellenberger, tłum. E. Piasta, Kielce 2005, s. 293.

⁵⁵ Zob. T. Merton, *Droga Czuang Tzu*, Kraków 2005, s. 33.

ścią, przeszłością przyszłości, tezą antytezy itd. Jaką mową przemówi, jakim słowem powie, jakim uchem odbiorę jej przesłanie ja, który znam jedynie język co-ści? Ogłuszony bytem, jakże dosłucham się niebytu?”⁵⁶.

Autentyczne milczenie, co podkreślono, nie ma nic wspólnego z bytem. Tutaj tkwi źródło trudności naszego, podległego ontologolatrii, myślenia w zrozumieniu tej – należącej do *kosmoteandrycznego* misterium – „nicości”. W obrębie ścisłego monoteizmu – przyznaje nasz filozof i teolog – to milczenie (bytu) jest niebytem, bluźnierstwem wobec Boga, ponieważ Bóg *j e s t*. Tutaj ma swoje podłoże niemal powszechna w zachodnim chrześcijaństwie postawa podejrzliwości wobec mistycznego milczenia, które jawi się dlań jako zgoła niebezpieczne. Wszelako ta „pustka”, ontologiczna nieobecność, nie ma nic wspólnego z zachodnim nihilizmem. Niemal wszystkie duchowe tradycje ludzkości, przypomina Panikkar, zgadzają się co do tego, iż Boga można doświadczyć tylko w milczeniu.

Zachodnie myślenie i doświadczenie świata jest, jak powiedzieliśmy, zdominowane przez ideę bytu, azjatyckie natomiast koncentruje się na intuicji „nicości”. Autentyczny dialog między tymi dwoma duchowymi hemisferami nie będzie owocny, dopóki nie wyjaśnią one sobie, co rozumieją przez ideę bytu i nicości. Zachód – pisze Panikkar – powinien przestać bać się tej wschodniej „nicości”, bowiem ona „nie jest niebytem, zaprzeczeniem bytu, jego sprzecznością, lecz jego nieobecnością. Jest to inny biegun, inny «punkt obrotu» (*polus*), bez którego nie ma tego pierwszego?”⁵⁷.

Przed zachodnią metafizyką otwiera się dziś – w dużej mierze dzięki budyzmowi – możliwość wyjścia poza horyzont dotychczasowej ontologii. Nic zatem dziwnego, iż dla niestrudzonego apostoła międzyreligijnego dialogu, jakim jest Panikkar, zaślubiny milczenia i słowa stanowią najważniejsze wyzwanie dla owocnego spotkania abrahamicznych i azjatyckich form duchowości. Jak pisze: „«Wysilek (wytężenie) pojęcia»” wymaga rozluźnienia ducha, aby usunąć wiele nieporozumień i służyć wzajemnemu użyźnianiu tych dwóch wielkich tradycji ludzkości”⁵⁸. Innymi słowy: *logos* potrzebuje „świętego luzu” *pneumy* (milczenia); byt potrzebuje tego małżeństwa z nicością.

Jeżeli zachodnia filozofia nie chce pozostać tylko zachodnią, musi na nowo przemyśleć ideę nicości. Podobnie można by powiedzieć także o teologii. Bowiem: „Historia bytu Boga została już częściowo napisana. Historia «niebytu» Boga [...] jest jeszcze nie tylko nie napisana, lecz ona musi być przez zachodni świat przeżyta”⁵⁹. Nie można więc nie podzielać przekonania autora *Milczenia Boga*, iż tu, na tej, będącej jeszcze przed nami, drodze, znajduje się *kairos* dzisiejszego świata.

Tyniec, lipiec 2005 – grudzień 2011

⁵⁶ Z. Bieńkowski, *Poezje zebrane*, Warszawa 1993, s. 240.

⁵⁷ R. Panikkar, *Milczenie*, [w:] *Życie duchowości*, s. 294.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ R. Panikkar, *Gottes Schweigen*, s. 188.

Raimon Panikkar's Dialogue with Hinduism and Buddhism

The author of the article sets out to familiarize the reader with some aspects of inter-religious dialogue as understood by Raimon Panikkar. The central focus of interest here is the dialogue of Christianity with Hinduism and Buddhism, in which this Spanish-Indian theologian was engaged not only theoretically, but also in practical terms.

The aim of the dialogue of religions (and cultures) is, according to this religious thinker, their mutual "cross-fertilization" and enrichment. In general, this encounter with Hinduism and Buddhism will enable Christianity to discover and experience new – hitherto not even sensed or anticipated – dimensions of Christ's Mystery. Hinduism can also give Christianity an impulse to deepen the theology of the Holy Spirit, which was stultified within this religion by the dominance of spirituality centred upon the logos (Logos).

According to Panikkar, central to the encounter between Christianity and Buddhism is the interpretation of this mysterious silence of Buddha, with which he "replied" to the questions about the ultimate reality addressed to him. In the West this silence of the Buddha was interpreted by some in terms of apophatic theology, yet this apophatism was conceived exclusively in its *epistemological* aspect. However, in view of the author of *The Unknown Christ of Hinduism* the apophatism of the Buddha's silence is ontological, in other words the ultimate reality is incomprehensible not only *to us*, but *in itself*. This ontological apophatism of Buddhism may, according to Panikkar, give West with the key to a non-nihilistic interpretation of today's Western atheism, through which we might discover that it is in fact a religious atheism.

Thus the atheistic religion of Buddhism, with its belief that the absence of God in actual fact belongs to his essence, may help us understand today's atheism as a religious atheism.

Znaczenie Izraela dla jedności Kościoła w myśli ks. Petera Hockena

Naród żydowski – Izrael – od wieków jest tematem rozważań chrześcijańskich teologów. Szczególne znaczenie mają pytania o powołanie Izraela i jego relację do wierzących o Chrystusa. Wśród teologów katolickich podejmujących próbę odpowiedzi na owe pytania jest Peter Hocken¹.

Niniejszy artykuł przedstawia analizę Hockena na temat istnienia i zaniku Kościoła Żydowskiego pierwszych wieków oraz odrodzenie żydowskiego wyrazu wiary o Jezusa, który Hocken widzi głównie o ruchu Żydów mesjanistycznych. Przy okazji naświetlimy przestrzeń, o której kwestia Izraela jest czynnikiem jednoczącym wszystkie wyznania chrześcijańskie. W ramach dialogu żydowsko-katolickiego niekiedy powraca się do zagadnienia „dwóch dróg zbawienia”, jakoby judaizm i chrześcijaństwo miało oddzielną ścieżkę prowadzącą do życia wiecznego².

Z tekstów biblijnych można wnioskować, iż pierwotny Kościół rozwijał się o logice jednej drogi zbawienia dla wszystkich. Teologiczna myśl ks. Petera Hockena ukazuje Kościół jako jedną wspólnotę Żydów i pogan uczestniczących o zbawieniu poprzez przyjęcie Jezusa jako Mesjasza Izraela, który jest Zbawicielem świata.

W tej optyce ma swój wyraz „dzisiejsze” nauczanie Magisterium Kościoła katolickiego. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” czytamy: „Chrystus ustanowił Nowe Przymierze, a mianowicie nowy testament, we krwi swojej, powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie według ciała, lecz dzięki Duchowi miał się zrosnąć o jedno i być nowym Ludem Bożym”³. Również o doku-

¹ Urodził się 22 czerwca 1932 roku o Brighton w Anglii. Wychował się o rodzinie anglikańskiej, jednak po ukończeniu szkoły zaniedbał wszelkie praktyki religijne. Zwrotem o jego życiu był czas służby wojskowej o Arabii Saudyjskiej, gdzie najbliższy Kościół chrześcijański był oddalony o ponad tysiąc kilometrów. W tym czasie rozpoczął się proces jego nawrócenia. Mając 21 lat przyjął wiarę katolicką, a o 1958 r. wstąpił do seminarium duchownego o Birmingham. Świecenia kapłańskie przyjął o 1964 r. o czasie Soboru Watykańskiego II. Szybko zaangażował się o odnowę soborową, o ruch charyzmatyczny i ekumeniczny. W latach 1976-1996 pracował o USA służąc charyzmatycznej wspólnocie Mother of God o pobliżu Waszyngtonu. Tam też nawiązał pierwsze kontakty z Żydami mesjanistycznymi.

² Więcej na temat „dwóch dróg zbawienia” - zob. K. Pilarczyk, P. Woźniak, *Judaizm i chrześcijaństwo - paralelne drogi zbawienia?*, „*Studia Laurentiana*” 2 (2002) nr 2, ss. 177-196; por. M. Gołębiewski, *Jedność i ciągłość idei przymierza*, „*Ateneum Kapłańskie*” 485 (1990), t. 114, ss. 17-30; H. BP. Muszyński, *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg Ojców naszych. Jedność i ciągłość ekonomii zbawienia na przykładzie idei Boga*, „*Ateneum Kapłańskie*” 485 (1990), t. 114, ss. 6-16; Ł. Kamykowski, *Cały Izrael. Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 2, wyd. II poprawione i uzupełnione, Wyd. PAT, Kraków 2003, ss. 133-141; J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przekł. E. Pieciul, W Drodze, Poznań 2004.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 9, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002.

mencie „Żydzi i judaizm o głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” są wyraźne słowa: „Jezus stwierdza (J 10, 16), że będzie «jedna owczarnia i jeden pasterz», Kościół i judaizm nie mogą być zatem przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich (...)”⁴.

Teologia relacji Kościoła i Izraela wciąż jest mało zbadaną przestrzenią naukową. Wchodzimy o tę przestrzeń respektując zasady dialogu: każda ze stron ma prawo się wypowiedzieć i być wysłuchaną. Wydaje mi się, że o tym kluczu należy spojrzeć na przedstawioną przez nas myśl Hockena dotyczącą znaczenia Izraela dla Kościoła.

1. Żydowski Kościół

Kościół XXI wieku jest obecny na wszystkich kontynentach ziemi. Szerokie otwarcie na świat było m.in. owocem Soboru Watykańskiego II, który zainicjował nowy impuls do ewangelizacji wszystkich narodów⁵. Jest jednak szczególny naród, który wyróżnia się spośród wszystkich ze względu na wybór Boga. Zamysł Boży, aby zbawić wszystkie ludy ziemi, dokonuje się o ekonomii zbawienia poprzez umiłowany przez Boga naród żydowski.

Peter Hocken o swej refleksji nad znaczeniem Izraela dla Kościoła pochyla się nad pierwszą wspólnotą wierzących o Jezusa, która po pewnym czasie istnienia zaczęła zanikać. Opisuując tożsamość tej wspólnoty, nasz teolog porusza zarazem temat stopniowej utraty żydowskiego wyrazu o Kościele.

Dzień Pięćdziesiątnicy – opisany o Dziejach Apostolskich (Dz 2) – jest tradycyjnie uważany o eklezjologii za moment powstania pierwotnej wspólnoty Kościoła, który zawierał wyłącznie wierzących z narodu żydowskiego. Podstawą jedności tej wspólnoty był zesłany Duch Święty, który napęłniając wierzących Swoją mocą nieustannie ich prowadził⁶. Kościół w Jerozolimie (*Ecclesia ex circumcisione* czy *Ecclesia ex judaeis*), stając się matką wszystkich Kościołów⁷, został posłany, aby głosić wszystkim narodom zbawienie wypełniając słowa Jezusa: „będziecie moimi świadkami o całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8)⁸. „W mocy Ducha Świętego uczniowie mają być zgromadzeni o jedno ciało ludzi wszystkich wieków i pokoleń w ludzkiej historii, ludzi ze wszystkich ras i narodów oraz ze wszystkich szczepów i języków”⁹.

⁴ Komisja Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm o głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 VI 1985), [w:] *Żydzi i judaizm o dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, (red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz), ATK, Warszawa 1990, s. 62.

⁵ Por. P. Hocken, *Kościół który nadchodzi*, przekł. A. Sionek, Katowice 2009, ss. 16-21.

⁶ Por. Tenże, *Towards a Deeper Repentance for Our Sins against the Jewish People. The Jerusalem 2001 Convention: Changing the Future by Confronting the Past*, by Peter Hocken, b.m.w., April 2001, s. 10; tenże, *Wielki Plan Boga*, s. 76; DE 2; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. IV - *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2003, ss. 98-101.

⁷ Por. W. Kluj, *Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i ich misyjne charakter*, „Collectanea Theologica” 72 (2002) nr 2, ss. 45-49; M.B. Madia, M.F. Amoroso, *Żyd naszym bratem*, przekł. D. Kamieniecki, Wyd. M, Kraków 1998, s. 185; A. Tronina, *Judaizm a chrześcijaństwo o I wieku. Koegzystencja czy konfrontacja?*, „Collectanea Theologica” 73 (2003) nr 1, ss. 125-131.

⁸ Por. P. Hocken, *Wielki Plan Boga*, s. 59; Wszystkie cytaty biblijne niniejszego artykułu są zaczerpnięte z: *Biblia Tysiąclecia - Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. V, Poznań 2000.

⁹ P. Hocken, *Wielki Plan Boga*, s. 59.

Nie będzie tu chyba błędnym wnioskowaniem, iż obecny dzisiaj zasięg oddziaływania uczniów Chrystusa jest pośrednio wynikiem trudu misyjnego wspólnoty Żydów wierzących o Jezusa I wieku. Wobec tego, cały świat chrześcijański o pewnym stopniu zawdzięcza Kościołowi jerozolimskiemu możliwość usłyszenia i przyjęcia Ewangelii. Niestety, zamiast postawy szacunku – historia Kościoła ukazuje sukcesywne zanikanie wierzących Żydów, które przyniosło z różnych powodów tragiczne skutki.

Według księdza Petera Hockena, współczesny Kościół wezwany jest, aby wejść o proces głębszej „pokuty” o związku ze „stłumieniem i zatraceniem żydowskiego dziedzictwa Kościoła”¹⁰. Można powiedzieć, że jest to kolejny krok wynikający z nawrócenia Kościoła względem Izraela w ogólności¹¹.

Co zatem stało się z Kościołem Żydów? Wielu historyków i teologów poświęciło się temu, aby przeanalizować rozejście się judaizmu i chrześcijaństwa¹².

Poznając historię pierwszych czterech wieków Kościoła, można jasno zauważyć – twierdzi Hocken – że wielka zmiana nastąpiła w przekształceniu się całkowicie żydowskiego Kościoła pierwszej generacji (Dz 1-9), o Kościół z IV wieku¹³.

Wiemy, że o połowie pierwszego wieku prawie cały Kościół zawierał wierzących o Jezusa Żydów. Znamy ich: Dwunastu Apostołów, Paweł, Jakub – przywódca Kościoła o Jerozolimie oraz Maryja, Matka Jezusa. Następnie treść 15 rozdziału Dziejów Apostolskich nie zostawia wątpliwości, iż Sobór Jerozolimski, ok 50 r. n. e. był zgromadzeniem Żydów dyskutujących na temat dopuszczenia pogan do wiary o Jezusa¹⁴.

Jednak do IV wieku sytuacja diametralnie się zmieniła. Chrześcijanie byli prawie o całości pochodzenia pogańskiego, a nawracający się Żydzi doświadczali znacznych niesprawiedliwości¹⁵. „Na przestrzeni trzech wieków zaczęto się domagać od ochrzczonych Żydów, aby wyrzekli się tego, co charakteryzowało ich, jako Żydów”¹⁶, czyli utraty swojej żydowskiej tożsamości i porzucenia wszelkich żydowskich praktyk religijnych takich jak żydowski kalendarz, szabat czy przeżywanie świąt¹⁷. Przez ten okres czasu dokonywało się stopniowe akceptowanie nauczania o zastąpieniu Izraela przez Kościół, ale nie miało to swego wyrazu o żadnym wyznaniu wiary Kościoła. Decyzje dotyczące członków Kościoła będących Żydami podejmowane były mocą autorytetu Kościoła na synodach i zgromadzeniach.

¹⁰ Por. tenże, *Przecieranie nowych dróg*, przekł.. A. Sionek, Katowice 2009, s. 131.

¹¹ Por. tenże, *Kościół*, s. 146.

¹² Ten temat poruszają m. in.: G. Ignatowski, *Kościół i Synagoga*, „Biblioteka Więzi”, 121 (2000); Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Kraków 1993; tenże, *Cały Izrael. Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, tom 2, wydanie II poprawione i uzupełnione, Wyd. PAT, Kraków 2003; D. Kotecki, *Kościół a synagoga w tradycji Janowej*, „Collectanea Theologica” 78 (2008) nr 2; J.M. Lustiger, *Obietnica*, przekł. P. Rak, Wyd. eSPe, Kraków 2004; F. Mussner, *Traktat o Żydach, Kościół a Żydzi i Judaizm 4*, Warszawa 1993; H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm chrześcijaństwo o kontekście dziejów zbawienia*, przekł. Z. Kowalska, Wyd. Biblos, Tarnów 1993.

¹³ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity: How Renewal is Breaking Down Barriers between Evangelicals and Roman Catholics*, Grove Books Ltd., Cambridge 2001, s. 16.

¹⁴ Por. tenże, *Towards a Deeper Repentance for Our Sins against the Jewish People. The Jerusalem 2001 Convention: Changing the Future by Confronting the Past*, by Peter Hocken, b.m.w., April 2001, s. 10; tenże, *Przecieranie nowych dróg*, s. 131.

¹⁵ Por. tenże, *Towards a Deeper Repentance*, s. 10.

¹⁶ Tenże, *Przecieranie nowych*, s. 131.

¹⁷ Por. tenże, *Towards a Deeper Repentance*, s. 10; tenże, *The Spirit of Unity*, s.16; tenże, *Przecieranie nowych*, s. 131; tenże, *Kościół który nadchodzi*, s. 145.

madzeniach przeważnie lokalnych Kościołów¹⁸ na terenie ówczesnego Imperium Rzymskiego¹⁹.

Nie można – według Hockena – bagatelizować czy ignorować nieprawości takich postaw oraz wielkości cierpienia, jakie doświadczali nawróceni Żydzi, jakby to dotyczyło tylko błędów pojedynczych katolików²⁰.

Ponadto nasz teolog uważa, że wielce prawdopodobne jest, iż tendencje przeciwnie Żydom mają swój początek o jakiejś formie rasizmu będącej pogańskim antysemityzmem, która następnie znalazła swoje przedłużenie w odrzucająco-zastępującym rozumieniu Izraela po wydarzeniach w Jerozolimie o latach 70-135r. n.e, co następnie uczyniło możliwym odrzucenie żydowskiego Kościoła. Przyszłymi konsekwencjami procesu odrzucenia obecności narodu żydowskiego o Kościele byłoby ugruntowanie nauczania o zastąpieniu z towarzyszącymi mu negatywnymi postawami wobec Żydów. To zaś dałoby następnie teologiczną podbudowę dla uczynienia z antysemityzmu cnoty²¹.

Dla księdza Hockena klarownym jest, iż wykluczenie Kościoła żydowskiego jest grzechem przeciwko Bożemu wybraniu. Było to w rzeczywistości odrzucenie Bożego planu dla Kościoła. Zamiast przyjęcia planu „jednego, nowego człowieka” (Ef 2, 15) uczynionego z Żydów i pogan o Ciele Chrystusa, Kościół odrzucił element żydowski. To było o zasadzie odrzucenie żydowskiej obecności. Tak jak nauczanie o zastąpieniu oznaczało nienawiść do tych, których Bóg ukochał, tak odrzucenie żydowskiego Kościoła oznaczało usunięcie fundamentu Kościoła o naturalnym drzewie oliwnym²².

W rzeczywistości separacja Kościoła i Synagogi pociągnęła za sobą całkowite odrzucenie, gdyż najpierw Synagoga wyłączyła tych, którzy uznawali Jezusa jako Mesjasza, a następnie Kościół odrzucił jakikolwiek żydowski wyraz wiary o Jezusa. Pierwsza schizma po Chrystusie to schizma wewnątrz Izraela, druga wewnątrz Kościoła²³.

Ukazanie specyfiki zaniku Kościoła żydowskiego prowadzi nas do przedstawienia jego wpływu na jedność całego Kościoła o rozumieniu angielskiego teologa.

Hocken zwraca uwagę na etapy redagowania *Dekretu o ekumenizmie* podczas Vaticanum II. Początkowo ojcowie soborowi mieli świadomość ścisłego związku myśli ekumenicznej z narodem wybranym. Omawiany dokument pierwotnie „miał mieć pięć rozdziałów, trzy, które pojawiły się o ostatecznym dokumencie, czwarty o Żydach²⁴, a piąty o wolności religijnej”²⁵.

¹⁸ Ksiądz Hocken przy tym temacie odwołuje się również do późniejszego (VII w.) fragmentu dokumentu z Toledo: „jak byliśmy długo i słusznie przymuszeni podpisać tę Deklarację... aby wesprzeć wiarę katolicką; czynimy zatem te obietnice... zobowiązujemy się na przyszłość nie angażować się o jakiegokolwiek żydowskie obrzędy i zwyczaje ani też nie zadawać się z przeklętymi Żydami, którzy pozostają nie ochrzczeni... nie będziemy praktykować cielesnego obrzezania ani świętowania Paschy, szabalu, czy też innych świąt związanych z religią żydowską”. Cytuję za: tenże, *Przecieranie nowych*, s. 131 o przypisie.

¹⁹ Por. tenże, *Towards a Deeper Repentance*, s. 11; tenże, *Przecieranie nowych*, s. 131.

²⁰ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 131.

²¹ Por. tenże, *Towards a Deeper Repentance*, s. 11.

²² Por. tamże, s. 11.

²³ Por. tenże, *The Spirit of Unity*, s.16; F. Mussner, *Traktat o Żydach*, s. 257.

²⁴ Warto zapoznać się ze szczegółową analizą podejmowanych rozmów i różnych przekształceń względem Izraela podczas Vaticanum II. Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, ss. 255-437.

²⁵ P. Hocken, *Kościół*, s. 95.

Podczas Soboru zauważono, iż to co wpływa na brak jedności Kościoła wynika z rozejścia się Synagogi i Kościoła²⁶. Jednak, gdy „nauczanie o Żydach zostało przeniesione do innego dokumentu, to jawne powiązanie pomiędzy jednością chrześcijan a kwestią, narodu żydowskiego zostało zatracone”²⁷. Hocken wskazuje przy tym postać kard. A. Bei, który posiadał szczególną mądrość o zrozumieniu istniejącej więzi pomiędzy jednością chrześcijan a relacjami żydowsko-chrześcijańskimi²⁸. Według Petera Hockena takie powiązanie „wyraża prawdę, że relacje żydowsko-chrześcijańskie dokonują się o wewnętrznych ramach przymierza, o ramach tajemnicy Bożego wyboru, a przez to mają bezpośrednie odniesienie do kwestii jedności Ludu Bożego”²⁹.

Ostatecznie dokument dotyczący ekumenizmu nie nawiązuje do tematyki Izraela i początków Kościoła, co o myśli Hockena jest poważną stratą. Żydowskie korzenie chrześcijaństwa wpłyną coraz bardziej na odnowienie Kościoła, gdy wrócimy do odczytania źródeł biblijnych widząc „na równi ze Starym, głęboko żydowski charakter Nowego Testamentu”³⁰.

Zgłębiając tajemnicę Izraela i jego wpływ na jedność chrześcijan, z pomocą przychodzi nam nauczanie św. Pawła. Dla naszego teologa to właśnie listy do Efezjan i Rzymian stanowią fundament o zrozumieniu jedności pierwotnego Kościoła. Mając na uwadze treść obu tych listów – Peter Hocken uważa – że jedność nie jest zwykłym połączeniem dwóch odmiennych części, lecz umieszczeniem jednej części – pogan, o rzeczywistości drugiej – Żydów, z którymi Bóg odnowił już Swoje przymierze³¹. „Skoro zjednoczenie Żydów i pogan o jednym ciele było podstawą jedności Kościoła, zatem utrata Kościoła Żydów sama o sobie stała się katastrofą dla jedności, a zatajanie tego faktu było zadaniem głębokiej rany Ciału Chrystusa”³².

Warto zaznaczyć, że jest jeszcze inna, ważna kwestia, którą z katolickiej perspektywy porusza Peter Hocken o temacie żydowskiego charakteru Kościoła. Mianowicie teolog ten informuje o istnieniu i rozwoju o dzisiejszych czasach katolickich grup wierzących, które są Żydami i pragną powrócić „do swojej żydowskiej tożsamości we wspólnocie Kościoła katolickiego. Ogólnie nazywają oni siebie «hebrajskimi katolikami»”³³. Poszukują sposobu wyrażenia wiary katolickiej jako Żydzi, co idzie o parze z rozwojem specyficznej liturgii hebrajskiej i nie ogranicza się jedynie do użycia języka hebrajskiego o celu tłumaczenia rytów łacińskich”³⁴.

²⁶ Por. tamże, s. 145.

²⁷ Tamże, s. 95.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 96.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 133.

³² Tamże, s. 133.

³³ Na temat katolickich dziel i wspólnot wierzących Żydów o Izraelu można się również dowiedzieć w: M.B. Madia, F.M. Amoroso, *Żyd naszym bratem*, przekł. D. Kamieniecki, Kraków 1998, ss. 185-188; A. Kowalski, *Wspólne korzenie. Dialog chrześcijańsko-żydowski*, WAM, Kraków 1994, ss. 127-133.

³⁴ P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 132. Istnieje m. in. „małe stowarzyszenie hebrajskich katolików o Paryżu pod nazwą *Marie, Fille de Sion*, (...) zatwierdzone przez Kardynała Lustigera, arcybiskupa Paryża. Ci katolicy widzą o kanonizacji Edyty Stein – Siostry Teresy Benedykty od Krzyża - znak wielkiej zachęty, ponieważ Edyta Stein zawsze potwierdzała swoją żydowską przynależność, a potwierdziła to o zdumiewający sposób wtedy, kiedy gestapo przyszło, aby ją aresztować i uśmiercić o komorze gazowej w Oświęcimiu”. Hocken informuje, że karmelita pochodze-

Jest to stosunkowo młoda inicjatywa, która zapewne wymaga czasu, aby wykrystalizować swoją wyjątkową tożsamość jako część Kościoła powszechnego.

Reasumując, zanik żydowskiego wyrazu chrześcijaństwa – jako po części odmowa wiary o Jezusa przez Żydów następnych pokoleń – jest ujęty o planie Bożym, aby o ofiarowanym przez Boga czasie dostąpiły miłosiernej miłości wszystkie narody – poganie³⁵.

Z Objawienia Bożego wiemy już, że nadejdą takie dni, o których Żydzi będą na nowo przychodzić do Jezusa dostępując owego „zbawienia całego Izraela”. Jest to wielka nadzieja Kościoła, która zapewne nie jednego chrześcijanina porusza do głębi. Ten czas będzie objawem zapowiadanego przez apostoła Pawła miłosierdzia względem Żydów.

Ta eschatologiczna wizja³⁶ będzie bezpośrednim udziałem któregoś pokolenia Kościoła. Co ciekawe, ksiądz Peter Hocken uczestnicząc o wielu wydarzeniach, jest bliskim świadkiem fenomenu rozwijającego się współczesnego „ruchu” wierzących o Jezusa Żydów (różnych od hebrajskich katolików), który podsyca o chrześcijanach na całym świecie pragnienie powtórnego przyjscia Jezusa Mesjasza o chwale.

2. Ruch Żydów Mesjańskich

Mając o pamięci biblijne doświadczenie Zesłania Ducha Świętego na wspólnotę Żydów, którzy uwierzyli Jezusowi, potrzeba nam przyznać, iż mimo zapowiedzi obietnicy udzielenia Ducha Świętego, było to dla nich zaskakujące wydarzenie. Można powiedzieć, że uczniowie czegoś takiego do tamtej pory jeszcze nie przeżyli.

Ksiądz Peter Hocken jest przekonany o kolejnej niezwyklej interwencji Ducha Świętego o „obecnym” czasie. Sam mówi o tym o ten sposób: „To właśnie o odniesieniu do roli narodu żydowskiego o Bożym planie Duch Święty zaskoczył nas jedną z największych niespodzianek. Należy do nich powstanie Żydów mesjanistycznych (...)”³⁷.

Kim są owi Żydzi mesjanistyczni? Postaramy się obecnie opisać ich specyfikę i zaprezentować myśl naszego teologa związaną z wpływem tej grupy na rzeczywistość Kościoła.

Żydzi mesjanistyczni³⁸ są Żydami, „którzy wyznają Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza Izraela, jednocześnie zachowując swoją żydowską tożsamość oraz żydow-

nia żydowskiego o. Elias Friedman (1916-1999) jest założycielem *Ogólnoswiatowego Stowarzyszenia Hebrajskich Katolików*, które oczekuje prawnej zgody Kościoła na swoją działalność. Zob. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 132.

³⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo o Biblii chrześcijańskiej*, przekł. R. Rubinkiewicz, Wyd. Verbum, Kielce 2002, ss. 36, 65.

³⁶ Nauczanie o zbawieniu „całego Izraela” jest podejmowane m. in. przez: Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, ss. 292-330; tenże, *Cały Izrael. Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, ss. 133-141; F. Mussner, *Traktat o Żydach*, ss. 57-73.

³⁷ P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 128.

³⁸ Zasadniczo dwa pojęcia są stosowane na ich określenie: mesjanistyczni lub mesjańscy. Będziemy ich używać zamiennie. Natomiast szczegółowy zarys ruchu mesjańskich Żydów jest zawarty o zbiorowej publikacji księdza Petera Hockena z mesjańskim teologiem, której wersji oryginalnej nie posiadamy. Jednak część umieszczonych tam informacji ks. Peter Hocken zawarł o dostępnych nam pozycjach. Oryginal - zob. tenże, D. Juster, *The Messianic Jewish Movement*, Toward Jerusalem Council II, Ventura, California 2003.

ski styl życia”³⁹. Analizując najnowszą historię tego „ruchu”, Hocken wskazuje, że są to żydowskiego pochodzenia wierzący o Chrystusa, którzy od lat sześćdziesiątych XX wieku tworzyli mesjanistyczne wspólnoty i synagogi wierząc, że nie ma żadnej ważnej, prawomocnej przyczyny, dla której Żydzi, którzy doszli do wiary o Jezusa (Jeszu⁴⁰) jako swojego Mesjasza mają porzucić swoją żydowską tożsamość i zacząć żyć jak chrześcijanie z pogan⁴¹. Pragną oni uczynić to, co „uczyniło pierwsze pokolenie wyznawców Jezusa o początkach Kościoła, to znaczy żyć jako wierzący, którzy wyznają Jezusa jako Mesjasza, a jednocześnie zachowują żydowski styl życia i nie przestają być częścią Izraela”⁴².

Nasz angielski teolog jest przekonany o ewidentnej pracy Ducha Świętego o ukazaniu się Żydów mesjańskich, ponieważ tego rodzaju zmiana nie mogłaby być wynikiem tylko ludzkiego działania ze względu na liczne trudności o tym względzie⁴³. „Przeszkody są zbyt wielkie. Opozycja i lęki szerszej wspólnoty żydowskiej są głębokie. Żydzi widzą jakikolwiek ruch żydowskich wyznawców Jezusa jako kolejne przedsięwzięcie misjonarzy chrześcijańskich zmierzające do zniszczenia judaizmu i nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo, a Kościół wydaje się być niezbyt przychylny”⁴⁴.

W takim świetle nasz angielski teolog uzmysławia rozległe oddziaływanie pojawiającego się ruchu charyzmatycznego⁴⁵ na Żydów, który z drugiej strony nie był wyłącznym czynnikiem zmian. Hocken jest świadom istnienia już od ponad 100 lat wierzących o Chrystusa Żydów (w USA, Mołdawii czy Izraelu), którzy pragnęli odnowić żydowski Kościół. Jednak ich wysiłki nie przyniosły większych owoców⁴⁶. Zatem choć nie wszyscy Żydzi mesjanistyczni są charyzmatykami, pojawienie się odnowy charyzmatycznej stało się impulsem dla nowo-nawróconych i ochrzczonych o Duchu Świętym Żydów, o szczególności poprzez „Ruch Jezusa” o późnych latach 60-tych i wczesnych 70-tych, który rozpowszechnił wspólnoty mesjanistyczne – w szczególności o USA, o Izraelu, o Rosji i na Ukrainie⁴⁷. Powiew Ducha Świętego wśród Żydów m. in. obudził ich wspólnotową twórczość i aktywność o różnych wymiarach. Zdaniem Hockena ich wspólna „wizja bycia zarazem Żydem i wierzącym o Jezusa jako Mesjasza Izraela zakładała stworzenie wyróżniającego tę grupę wiernych sposobu życia, jak i form kultu. Rozwój w łonie judaizmu mesjanistycznego nie mógłby po prostu być dziełem kościelnych wspól-

³⁹ P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 128.

⁴⁰ Żydzi mesjańscy posługują się hebrajskim tłumaczeniem imienia Jezus.

⁴¹ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 15.

⁴² Tenże, *Przecieranie nowych*, s. 128; por. tenże, *Kościół*, s. 146.

⁴³ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 128.

⁴⁴ Tamże, s. 128.

⁴⁵ Charakteryzuje ten „ruch” specyficzne doświadczenie działania Ducha Świętego wśród wszystkich denominacji chrześcijańskich. Książd Peter Hocken jest również autorem wielu publikacji na temat omawianego ruchu charyzmatycznego, o którym opracowana jest szeroka pozycja książkowa, o której Hocken ma swój udział z perspektywy katolickiej. Zob. tenże, *Katolicka odnowa charyzmatyczna*, [w:] *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901-2001*, (red. V. Synan), przekł. M. Wilkosz, Wyd. Compassion, Kraków-Szczecin 2006, ss. 251-277.

⁴⁶ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 129.

⁴⁷ Por. tenże, *The Spirit of Unity*, s. 15; tenże, *Przecieranie nowych*, ss. 129-130.

not pastorów i liturgistów, bez obecności o kongregacjach⁴⁸ twórczego przebłyску Ducha życia”⁴⁹.

Jak to bywało o dotychczasowej historii Kościoła, co jakiś czas powtarza się lęk przed czymś nieznanym, o tym wypadku przed nowymi grupami wierzących jakoby z założenia miały być zagrożeniem dla chrześcijaństwa.

I tym razem ks. Peter Hocken wskazuje, że o środowisku chrześcijan może mieć miejsce negatywne podejście Kościoła do judaizmu mesjańskiego jako kolejnego problemu, który jeszcze bardziej dzieli wierzących o Chrystusa niż łączy⁵⁰. Jednak Hocken powołując się na wypowiedź jednego ze znaczących braci mesjańskich, uzmysławia, iż „jeżeli jest jedna rzecz, o której przez wieki doszło do zgody pomiędzy Synagogą i Kościołem, to właśnie odmowa prawa istnienia Żydom mesjanistycznym”⁵¹.

Faktem jest, iż Żydzi mesjanistyczni tworzą środowisko dosyć podzielone również między sobą, jednak to nie powinno nas odstraszać⁵². Specyfika powstawania kongregacji mesjańskich wskazuje na podobieństwo powstawania nowych charyzmatycznych kościołów i ich zrzeszeń poprzez takie cechy jak spontaniczność, przewodniczenie odpowiedzialnych i formowanie się wspólnot⁵³. Dla Hockena ważne jest, aby przyjąć, „że Żydzi mesjańscy nie stanowią czegoś zupełnie nowego, oni również reprezentują zmartwychwstanie czegoś bardzo starego. Żydów mesjańskich nie może zadowolić jedynie ustanowienie nowych kościołów i nowych sieci (networks); wiedzą oni, że jako Żydzi mają powiązanie ze swoim macierzystym kościołem o Jerozolimie i z kościołem pierwszego pokolenia (...)”⁵⁴. Wierzą również, że zapowiedzi proroków o wypełnieniu obietnic Bożych, co do powrotu narodu żydowskiego do własnej ziemi, do Adonai, ale i wylania Ducha Świętego na Izraela (Ez 36-37) dotyczy właśnie ich. Hocken twierdzi, że istnienie braci mesjańskich stawia wszystkie Kościoły chrześcijańskie o podobnej sytuacji, z uwagi na identyczne wśród nich nauczanie odrzucenia Izraela. Jedynie Żydzi mesjańscy są o stanie ukazać wszystkim denominacjom chrześcijańskim grzech „arogancji”, a to z kolei poprowadzi ich o stronę „pojednania” całego Ciała Chrystusa⁵⁵.

Aby potwierdzić swoje przemyślenia, ks. Peter Hocken powołuje się na dotychczasowe wydarzenia modlitewne gromadzące wierzących z różnych Kościołów. Obecność Żydów mesjańskich na tych spotkaniach przynosiła owoc o postaci głębszej zgody czy zrozumienia np. między katolikami, a protestantami. Wspólne stanięcie chrześcijan z narodów przed braćmi mesjańskimi uświadamia ogrom ich bólu: z jednej strony jako uczestniczących o Szoa ze swoim narodem, a z drugiej

⁴⁸ Dla Mesjańskich Żydów *kongregacja* jak i *synagoga* są najbardziej trafnym wyrażeniem rzeczywistości zgromadzeń mesjańskich. Zob. M. Schiffman, *Reszta Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, Biblioteka Judaizmu Mesjanistycznego, Wyd. Sofer, Kraków 1998, ss. 17-18; por. P. Hocken, D. Juster, *The Messianic Jewish Movement, Toward Jerusalem Council II*, Ventura, California 2003.

⁴⁹ P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 130.

⁵⁰ Por. tamże, s. 129.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże, s. 133.

⁵³ Por. tenże, *Co mówi Duch do Kościołów? Przecieranie nowych dróg (konspekty)*, [w:] Maksymilian - święty, lider, wydawca, Seria Kolbiańska, Wyd. ISF, Kraków 2008, s. 95.

⁵⁴ Por. tamże, s. 95.

⁵⁵ Por. tamże, s. 96.

jako odrzuconych przez współziomków z powodu wiary o Mesjasza Jezusa, które jakoby musiało ich pozbawić „żydowskiego dziedzictwa”⁵⁶.

Owa żydowskość czy tożsamość żydowska braci mesjańskich jest jednym z podstawowych problemów teologicznych, który wydaje się nurtować całe chrześcijaństwo. Można powiedzieć, że całe Ciało Chrystusa z narodów pośrednio woła do Żydów mesjanistycznych: Co to znaczy, że wierzycie w Jezusa bez oderwania od tożsamości żydowskiej?

Zdaniem naszego teologa „nieuchronnie to zabierze czas żydowskim wierzącym o Jezusa, aby odkryć, co to dla nich znaczy być jednocześnie Żydem i wierzącym o żydowskiego Mesjasza⁵⁷. Z upływem czasu możemy się spodziewać, że wierzący o Jezusa pochodzenia żydowskiego będą bardziej wyraźnie żydowscy, z jednej strony prezentując się odmiennie niż chrześcijaństwo pogańskie, a z drugiej – upodabniając się do swoich współbraci Żydów, aby móc być przez nich o pełni rozpoznawalnymi”⁵⁸.

W tym świetle można przytoczyć ciekawą myśl krakowskiego teologa – ks. prof. Łukasza Kamykowskiego dotyczącą miejsca Żydów o Kościele. Odnosząc się do „pawłowej” wiernej Reszty Izraela (Rz 11, 2-5) oraz głoszenia Ewangelii Żydom przez apostoła Piotra o Dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 39), Kamykowski stawia interesujące pytanie: „Czy nie trzeba stworzyć dla nich [Żydów – P.O.] bardziej wyraźnie zaznaczonej przestrzeni o Kościele, tak by mogli pozostać o nim o jakiś sposób sobą także jako społeczność”⁵⁹?

Można zauważyć, iż właśnie wspólnota Żydów mesjańskich o pewien sposób mogłaby się odnaleźć o tej przestrzeni. W tym miejscu wypada dodatkowo wspomnieć o inicjatywie zwołania przyszłego II Soboru Jerozolimskiego (*Toward Jerusalem Council II*)⁶⁰, na którym dokonałoby się oficjalne przyjęcie do Kościoła

⁵⁶ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, ss. 133-134.

⁵⁷ Żydzi mesjańscy nieustannie rozwijają samoświadomość wiary o Jezusa m.in. poprzez kształtowanie własnej teologii. W języku polskim są dostępne publikacje różnych mesjańskich teologów. Niektóre z nich to: B. Berger, *Jedna Owczarnia i jeden Pasterz. Kościół o drodze do swojej pełni*, przekł. A. Biela, wydanie I, Wyd. Rhema, Kielce 2005; R. Frydland, *Co rabini wiedzą o Mesjaszu?*, Biblioteka Judaizmu Mesjanistycznego, Wyd. Soifer, Kraków 1997; D. Juster, *Powrót do korzeni. Podstawy do teologii biblijnej judaizmu mesjanistycznego*, Biblioteka Judaizmu Mesjanistycznego, Wyd. Soifer, Kraków 1999; M. Schiifman, *Reszta Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, Biblioteka Judaizmu Mesjanistycznego, Wyd. Soifer, Kraków 1998.

⁵⁸ P. Hocken, *Kościół*, s. 147.

⁵⁹ Ł. Kamykowski, *Caly Izrael. Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, s. 112.

⁶⁰ W języku polskim: *W kierunku Soboru Jerozolimskiego II*. Istnieją oficjalne dokumenty tej inicjatywy, które określają jej istotę. Cytuję fragmenty „Założeń TJCII” za: <http://www.tjcii.pl/>, 10 I 2012: „TJCII jest inicjatywą mającą na celu pokutę i pojednanie pomiędzy żydowską i nie-żydowską (pochodzącą z innych narodów) częścią Kościoła. Wierzymy, że pewnego dnia odbędzie się Drugi Sobór Jerozolimski, który odnosząc się z wielkim szacunkiem do Pierwszego Soboru (opisanego o Dziejach Apostolskich rozdział 15), będzie jednocześnie, o pewnym sensie, jego odwrotnością. Zwążywszy bowiem, że Pierwszy Sobór był przeprowadzony przez Żydów wierzących o Jezusa, którzy zdecydowali się nie narzucać nie - Żydom wymogów żydowskiego prawa, chcemy, aby Drugi Sobór był zwołany przez nie - żydowskich liderów Kościoła, którzy przyjmą Żydów wierzących o Jezusa bez wymogu wyreczenia się ich żydowskiej tożsamości i porzucenia zwyczajów. Inicjatywie przewodniczy Komitet Wykonawczy składający się z 14 liderów: 7 żydowskich oraz 7 nie - żydowskich, którzy zasadniczo reprezentują różne Kościoły o zasięgu międzynarodowym, które wyznają, że Jezus jest Panem i Zbawicielem (...) Komitet Wykonawczy TJCII będzie szukał wszelkich możliwości, aby doprowadzić do zwołania Drugiego Soboru Jerozolimskiego (...) Podczas procesu prowadzącego o stronę Drugiego Soboru Jerozolimskiego dojdzie do spotkania o Jerozolimie przedstawicieli kościołów, denominacji, z wszystkich kontynentów i, o ile to możliwe, do wezwania całego świata chrześcijańskiego do rozpoznania Kościoła obrzezanych (...) Ostatecznym celem jest zjednoczenie Ciała Chrystusa i pomoc dla żydowskich wierzących o odnalezieniu ich właściwego miejsca przed rychłym przyjściem Jezusa o chwale i wypełnieniem się Jego dzieła zbawienia o Królestwie Bożym”. Por. *Toward Jerusalem Council II: Vision, Origin and Documents*, *Toward Jerusalem Council II*, Ventura, California 2010, ss. 37-38; oraz oficjalna strona internetowa: <http://www.tjcii.org/>, 10 I 2012.

(w sensie całego Ciała Chrystusa) żydowskich wierzących o Jezusa ze swoją specyficzną tożsamością. Ksiądz Peter Hocken jest uczestnikiem tej wizji, do której został zaproszony⁶¹, stąd tak cenna jest jego wiedza i doświadczenie w omawianym przez nas temacie.

Widząc o jakimś zakresie powrót Kościoła jerozolimskiego w dzisiejszych czasach, Hocken zauważa działanie Ducha Świętego, który jakby prowadzi dzieje Kościoła do pierwotnego punktu wyjścia. Jednak tu „nie chodzi o to, że będziemy o tej chwili kopiować wzorce z pierwszego czy drugiego wieku o formie jakichś archeologicznych rekonstrukcji, chodzi raczej o to, aby Duch Święty mógł przyprowadzić nas z powrotem do rdzenia, do serca biblijnego objawienia i jego najwyższego wyrazu we wcielonym Synu Bożym, który jest synem Abrahama, synem Dawida i synem Maryi”⁶². Ostatecznie Duch Święty, jako nieustannie „żywa pamięć Kościoła” (KKK 1099) będzie przypominać chrześcijanom o ich zakorzenieniu o narodzie wybranym, a to z kolei o połączeniu z uniwersalnym posłannictwem Izraela wpłynie na zrozumienie i przeżywanie „autentycznej katolickości” Kościoła⁶³.

Podsumowując refleksję angielskiego teologa nad wspólnotą mesjańskich Żydów, trzeba nam jeszcze zaznaczyć eschatologiczny kontekst tej rzeczywistości, bez której ruch mesjański – jeśli można tak powiedzieć – nie ma racji bytu. Obietnice Boże dotyczące Żydów zawarte o nauczaniu apostoła Pawła (Rz 11, 12. 15. 26.) są bardzo świadomie przeżywane we wspólnotach mesjanistycznych. Odnoszą się one do manifestacji łaski Bożej wynikającej z przyjęcia wiary o Jezusa przez Żydów⁶⁴. Dla lepszego zrozumienia przytoczmy te teksty: „Jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich mała liczba – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się o całości!” (Rz 11, 12); „Bo jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11, 15) oraz: „I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba.” (Rz 11, 26). „Istnieje zatem biblijne świadectwo, że to przychodzenie narodu żydowskiego uwolni niewyobrażalne błogosławieństwa dla Kościoła i świata”⁶⁵.

Jednym z owoców wspomnianej łaski względem chrześcijan może być już zaznaczony przez nas proces pojednania i zjednoczenia różnych denominacji pod wpływem braci mesjańskich.

Co ważne, według Petera Hockena możliwy jest zakres zmian wśród chrześcijan poprzez oddziaływanie Izraela na Kościół.

3. Izrael jako „katalizator” jedności

Teologiczna analiza przemian dokonanych podczas Vaticanum II daje każdemu katolikowi możliwość bardziej świadomego przeżywania swej wiary. Soborowy „Dekret o ekumenizmie” na nowo uświadomił wierzącym pragnienie Jezusa,

⁶¹ Ksiądz P. Hocken oraz stały diakon Johannes Fichtenbauer (z Wiednia) reprezentują o tej wizji Kościół katolicki. Zob. *Executive Bios* w: <http://www.tjcii.org/>, 10 I 2012.

⁶² P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 135.

⁶³ Por. tamże, s. 136.

⁶⁴ Por. tenże, *Co mówi Duch do Kościołów? Przecieranie nowych dróg (konspekty)*, s. 96.

⁶⁵ Tamże, s. 96.

aby wszyscy Jego uczniowie byli zjednoczeni. Głównym tekstem biblijnym przytaczanym o inicjatywach ekumenicznych jest modlitwa Mesjasza podczas ostatniej wieczerzy: „Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi (...). Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja o Tobie, aby i oni stanowili o Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś (...). Oby się tak zespolili o jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i że Ty ich umiłowałeś, tak jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 9. 21. 23). Kontekst żydowski Nowego Testamentu pozwala nam spojrzeć na tę modlitwę Jezusa, jako na modlitwę za wierzącymi o Niego Żydów, ale i za wszystkich, również z narodów, którzy o przyszłości uwierzą o Niego. Można powiedzieć, że Jezus odnosi się tutaj do owego fundamentalnego modelu jedności Żyda i poganina o Nim⁶⁶.

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że obecnie Kościół Chrystusowy jest mocno podzielony, co nie świadczy dobrze o chrześcijanach wobec świata.

Według ks. Petera Hockena, Duch Święty ukazuje o dzisiejszych czasach sposób do przybliżenia upragnionej przez Jezusa jedności Jego uczniów.

Nasz angielski historyk ruchu charyzmatycznego analizuje różnice teologiczne, a co za tym idzie praktyczne wyznawanie wiary między katolikami a ewangelikami⁶⁷, aby następnie ukazać znaczenie Izraela dla ich relacji. Mimo, że takie spojrzenie na podzielony Kościół jest zawężone do wybranych konfesji, to jednak spostrzeżenia uczynione przez Hockena odnośnie wpływu korzeni żydowskich na jedność ewangelików i katolików mogą posłużyć do przemiany teologicznego zrozumienia powszechnej jedności Kościoła we wszystkich denominacjach chrześcijańskich.

Zdaniem Hockena, wielu chrześcijan może myśleć, że o tym stosunkowo nowym i specyficznym dialogu istnieją doktrynalne przeszkody nie do pokonania, by nastąpiło efektywne zbliżenie czy szersza współpraca pomiędzy ewangelikami a katolikami⁶⁸. Ewangelicy przeważnie widzą siebie jako prawdziwie „biblijnych wierzących”, a Kościół katolicki jako nie-biblijny. Natomiast katolicy przeważnie widzą swój Kościół jako jedyny prawdziwy w historii chrześcijaństwa a ewangelików jako fundamentalistów oraz indywidualistów bez zrozumienia istoty Kościoła⁶⁹.

To jest tylko jedna z wielu różnic, które dotyczą priorytetów, odmiennych sposobów myślenia i zachowania tak różnorodnych tradycji chrześcijańskich⁷⁰. Inne przestrzenie dialogu, ukazane przez Petera Hockena, dotyczą przenikających się tematów takich jak: Duch i Ciało, Boża inicjatywa i Ludzkie pośrednictwo, Pismo

⁶⁶ Por. D.H. Stern, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Wyd. Vocatio, Warszawa 2005, ss. 337-338.

⁶⁷ Ewangelicy są przez ks. Hockena rozumiani jako wspólnoty chrześcijan, które o swojej teologii akcentują: autorytet Słowa Bożego, centralne „miejsce” Jezusa Chrystusa i Jego krzyż, potrzebę indywidualnego nawrócenia oraz ewangelizację jako priorytet o misji Kościoła. Jeśli chodzi o precyzję pojęć, to określenie „ewangeliczny” czy „ewangelikalny” obejmuje zielonoświątkowców oraz „nowych” charyzmatyków. W Europie zazwyczaj nazywani są nimi chrześcijanie należący do „wolnych Kościołów”. Zatem ewangelików nie należy mylić z Kościołem luteranckim - por. P. Hocken, *Kościół*, s. 192.

⁶⁸ Przykładowe opisy dialogu katolicko-zielonoświątkowego są opublikowane w: *Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990-1997)*, przekł. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” rok XIX: 2003 nr 2 (53), Wyd. Fundacja Ekumeniczna „Tolerancja”, Warszawa 2003, ss. 119-160; K. Karski, *Dialog katolicko-zielonoświątkowy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” rok XIX: 2003 nr 2 (53), Wyd. Fundacja Ekumeniczna „Tolerancja”, Warszawa 2003, ss. 114-118.

⁶⁹ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 6.

⁷⁰ Por. tamże, s. 6.

i Tradycja, Słowo i Sakrament, Wolność i Autorytet, Indywidualny wierzący i Wspólnota wiary, Ewangelia i Tajemnica oraz Jezus Chrystus i Maryja Panna⁷¹.

A zatem podążając za naszym sługą jedności, prześledzimy aktualnie kilka tematów wybranych spośród wymienionych zagadnień teologicznych z uwzględnieniem narodu żydowskiego jako „katalizatora”⁷² jedności Kościoła.

Jeśli chodzi o Boże, suwerenne działanie oraz ludzkie pośrednictwo, to chrześcijanie ewangeliccy podchodzą do tego następująco. Według naszego teologa podkreślają oni bezpośrednie działanie Boga na ludzkie życie, którego skutkiem jest wyzwolenie z grzechu i odnowa człowieka. Zielonoświątkowcy i chrześcijanie charyzmatyczni akcentują to bezpośrednie działanie Boga, które dodatkowo przejawia się o słyszeniu głosu Boga na co dzień oraz praktykowaniu darów duchowych o służbie uwalniania od złych duchów i uzdrowienia. Z kolei katolicy wierzą, że Bóg działa posługując się Kościołem jako swoim narzędziem. To pośrednictwo Kościoła wyraża się poprzez nauczanie, hierarchię kościelną i opiekę duszpasterską, liturgię i sakramenty oraz duchowe kierownictwo. To ludzkie pośrednictwo przede wszystkim wyraża się poprzez hierarchię o osobie papieża, biskupów i wyświęconych do posługiwania. Oczywiście ewangelicy nie zaprzeczają wszelkiemu ludzkiemu pośrednictwu o działaniu Boga ponieważ ważna jest dla nich również posługa kaznodziejów i pastorów oraz szczególna rola Biblii jako stworzone przez Boga „narzędzie” zbawienia. Katolicy zarazem częściej skupiają się na relacji z Bogiem wybitnych, pojedynczych wiernych, o przeciwieństwie do wiary ewangelików o kapłaństwo wszystkich wierzących. Zatem dla ewangelików punktem wyjścia jest następujący model: Bóg i wierzący o bezpośredniej relacji, podczas, gdy katolicy za punkt wyjścia obierają model, o którym wierzący jest częścią Kościoła, a poprzez to wynika jego osobista więź z Bogiem⁷³.

Te dwa modele skutkują różnym podejściem do rozeznawania słów, które uważa się z głos Boży. Podobny kontrast odnajdujemy o podejściu do historii. Dla tych, którzy podkreślają bezpośrednie działanie Boga największym znaczeniem staje się interwencja o chwili obecnej, jakby Duch Święty działał tylko teraz. Natomiast historia chrześcijan przestaje mieć dla nich znaczenie. Z kolei dla katolików, którzy podkreślają pośrednictwo Kościoła, historia ma ogromne znaczenie. Wiara nie jest tylko czymś, co zstępuje z Nieba dziś, ale jest dziełstwem przekazywanym z pokolenia na pokolenie od czasu Apostołów⁷⁴.

Mając tak zarysowaną problematykę, Hocken przechodzi do kwestii narodu żydowskiego. Teolog zauważa, iż poprzez całą historię Izraela odnajdujemy Boże inicjatywy, które są wolnym działaniem Boga o życiu Jego ludzi. Można to dostrzec o wezwaniu Abrahama, oswobodzeniu z Egiptu, teofanii na Synaju, powoływaniu proroków, wyborze Dawida i miasta Jerozolimy. Jakkolwiek, te momenty Bożej interwencji wchodzą głęboko w historię Izraela stojąc u podstaw liturgii

⁷¹ Wymienione tematy są poruszane przez Hockena głównie o opublikowanej broszurce: Tenże, *The Spirit of Unity: How Renewal is Breaking Down Barriers between Evangelicals and Roman Catholics*, Grove Books Ltd., Cambridge 2001.

⁷² P. Hocken zasadniczo nie używa wprost tego wyrażenia o swoich publikacjach. Jedynie we wspomnianej broszurce nazywa trzeci rozdział: ang. *Israel as Catalyst*, co można przetłumaczyć na język polski: *Izrael jako Katalizator*. Z całościowej treści tego dokumentu wynika, iż chodzi o Izrael, który jest czynnikiem wpływającym na przyspieszenie zjednoczenia się chrześcijan.

⁷³ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 9.

⁷⁴ Por. tamże, s. 10.

świąt czy zapoczątkowując powstanie instytucji Izraela jako narodu. Ludzie wybrani o sposób suwerenny jako własność Boga mają nakazane, aby przekazywać wspomnienia, słowa przymierza, rytuały i prawa kolejnym pokoleniom. Można zauważyć, iż wzrost instytucji, formowanie się tradycji nie wyklucza kolejnych Bożkich interwencji. Historia Izraela jest również historią buntów i czasu pokuty, historią pamięci o przeszłości i nowych początkach, historią, która łączy kapłaństwo, królowanie czy rządy oraz działalność prorocką. Natomiast przyjście Mesjasza Jezusa pociąga za sobą jeszcze większe działanie Boże poprzez wcielenie, dziewicze narodzenie i zmartwychwstanie Jezusa, ale to wszystko ostatecznie przenika w konkretną historię i ją przemienia⁷⁵.

Innym tematem, który porusza Hocken jest Pismo Święte i tradycja. Teolog zaznacza, iż istnieje bliskie powiązanie pomiędzy Pismem i tradycją, a pytaniem o Pismo i Kościół. Przywiązywanie uwagi do tradycji jest o pewien sposób okazywaniem szacunku względem Kościoła, ponieważ tradycja, o której jest mowa to tradycja Kościoła. Istnieje rozróżnienie na „Tradycję”, która jest rdzeniem życia Kościoła przekazywanym pomiędzy pokoleniami oraz na różne „tradycje”, które oznaczają rozmaite sposoby przeżywania i wyrażania wiary chrześcijańskiej. Ale prawdopodobnie – twierdzi teolog – w tym zagadnieniu najważniejszą kwestią jest autorytet. Dla ewangelików Biblia jest jedynym autorytetem, a dla katolików jest nim sukcesja apostołska papieża i biskupów, która jest gwarancją głoszenia o autorytecie Boga⁷⁶.

Według Hockena aspekt Izraela może pomóc ewangelikom dostrzec konieczność oddania szacunku tradycji, gdy o nowym świetle przyjmą, że Żydzi są z definicji synami i córkami Abrahama, przywiązani do Boga przez historyczne przymierza, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Dodatkowo uformowanie się kanonu Biblii pokazuje, że Izrael i Kościół są świadomi prymatu tych pism postrzeganych jako Pismo Święte. Jednak ważne jest, aby zauważyć, iż owe uformowanie się kanonu miało miejsce o kontekście wielkiego szacunku dla dziedzictwa ludu Bożego⁷⁷.

Przechodząc do kolejnej strefy różnego zrozumienia chrześcijan, nasz angielski teolog odwołuje się do czasu protestanckiej reformacji, która doprowadziła do znacznego rozdziału pomiędzy słowem a sakramentem. Protestanci odwoływali się do Biblii jako do słowa Boga, aby zredukować ilość sakramentów z siedmiu do dwóch lub trzech, albo o bardziej radykalnych odłamach, aby całkowicie odrzucić ideę sakramentu. Reakcją katolików na taki stan rzeczy była kontr-reformacja, o której uwydatniali wagę i centralne miejsce sakramentów, a przeciwstawiali się protestanckiemu sposobowi używania Biblii. Kościół katolicki nadal wierzył, że Biblia to słowo Boga, ale w reakcji na reformację uważał czytanie Biblii przez zwyczajnych chrześcijan za niebezpieczne i mogli to czynić jedynie uczeni duchowni. Taki kontrast pomiędzy słowem a sakramentem rósł o miarę pojawiania się przebudzeń wśród ewangelików o XVIII wieku. Nacisk kładziony przez protestantów na głoszenie Słowa prowadził do ewangelickiego przekonania o konieczności, aby

⁷⁵ Por. tamże, s. 19.

⁷⁶ Por. tamże, s. 13.

⁷⁷ Por. tamże, s. 19.

każdy wierzący przeżył doświadczenie narodzenia na nowo⁷⁸ i nawrócenie. Tak więc Hocken zauważa wyraźną opozycję pomiędzy ewangelickim naciskiem na osobiste nawrócenie, a katolicką wiarą, że odrodzenie następuje podczas sakramentu chrztu świętego⁷⁹.

Pomimo tak przeciwnych spojrzeń, Peter Hocken ukazuje widoczne zmiany o podejściu do tych zagadnień o XX wieku. Przełom o relacjach katolicko-ewangelickich stał się możliwy dzięki oficjalnemu poparciu Soboru Watykańskiego II dla czytania Biblii przez świeckich katolików. Podczas, gdy dokumenty same z siebie nie zmieniają ludzkich nawyków powstałych przez wieki, to jednak ich treść przygotowała o pewnym stopniu owoce odnowy charyzmatycznej. Mianowicie ten „ruch” uczynił ze zwyczajnych katolików żarliwych czytelników Biblii. Jednocześnie, zaznacza teolog, katolicy biskupi podczas Vaticanum II nauczali również o komplementarności słowa i sakramentu. Odnowa liturgii Kościoła wskazuje, aby każda celebrowana sakramentalna rozpoczynała się od liturgii słowa Bożego. Natomiast większe ożywienie celebrowania liturgicznych Hocken widzi o katolickiej odnowie charyzmatycznej, dzięki której wierzący wcielają słowo Boże o życie oraz wyrażają wewnętrzną obecność Ducha Świętego poprzez zewnętrzne gesty w liturgicznych obrzędach i symbolach. Ciało fizyczne staje się ważnym elementem o przeżywaniu spotkania z Bogiem. Ewangelicy zauważając harmonię między wewnętrzną wiarą a jej zewnętrznym wyrazem, często dochodzą do wniosku, że ich tradycyjne uprzedzenia słabną wobec różnych form modlitwy⁸⁰.

110

Tymczasem – kontynuuje teolog – o Piśmie Świętym nie istnieje opozycja pomiędzy słowem a czynnościami rytualnymi, lecz można miejscami zauważyć protesty przeciwko pełnej hipokryzji służbie na pokaz, ograniczającej się tylko do mówienia. Natomiast interesujący nas izraelsko-żydowski kult (do czasu istnienia świątyni) zawsze brał pod uwagę głoszenie Pisma i celebrację czynów o nim opisanych. Żydzi mieli silne pojęcie wspominania, widoczne przede wszystkim o ich corocznym świętowaniu Paschy. W tej optyce przykazanie Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę” jest całkowicie zanurzone o kontekście żydowskiego dziedzictwa rytualnego upamiętniania zbawczych wydarzeń⁸¹.

Kończąc tą myśl, Peter Hocken zauważa o Kościele katolickim, iż wraz z biblijną odnową pojawiło się świeże rozumienie Eucharystii jako pamiątki, która jest uobecnieniem jedynej i wyjątkowej ofiary Pana, ale jej nie powtarza⁸².

Ostatnią kwestią spośród wymienionych wcześniej tematów, a którą chcemy przedstawić jest rozumienie i znaczenie Maryi – Matki Jezusa.

Dlatego P. Hocken stara się przekonać odbiorcę, że dla chrześcijan ewangelickich Dziewica Maryja jest symbolem katolickiego nadużycia, która reprezentuje to, co dla ewangelików jest najbardziej problematyczne i najbardziej nie-biblijne o Kościele katolickim. Dla katolików natomiast, brak okazywania jakichkolwiek uczuć dla Maryi wśród ewangelików jest symbolem jałowości, ujmę o sztuce, o człowieczeństwie i o otaczającej ich rzeczywistości. Również naturalne jest wśród katoli-

⁷⁸ Kontekst ruchu charyzmatycznego wskazuje na indywidualną i świadomą decyzję ogłoszenia Jezusa jako osobistego Pana i Zbawiciela oraz przyjęcie mocy Ducha Świętego.

⁷⁹ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 10.

⁸⁰ Por. tamże, s. 11.

⁸¹ Por. tamże, s. 19.

⁸² Zobacz obecne nauczanie Kościoła katolickiego o KKK: szczególnie numery 1357-1372; por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 19.

ków mówienie o Jezusie i Maryi ponieważ Jezus i Jego Matka stanowią jedno. Dla ewangelików takie ujęcie wydaje się być bluźnierstwem, ponieważ „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5)⁸³. Tutaj opozycja wydaje się być najostrzejsza i przepaść pomiędzy ewangelikami a katolikami jawi się jako najbardziej niemożliwa do przebycia. Nawet fakt, że charyzmatycy spośród katolików nie porzucają swojego przywiązania do Maryi, raczej prowadzi ewangelików i zielonoświątkowców do pytania o autentyczność ich chrztu w Duchu Świętym⁸⁴ niż do przemyślenia swojego stosunku do Matki Jezusa. Stąd Hocken uwrażliwia, że nie jest to najlepszy punkt z którego należy zaczynać wzajemną dyskusję⁸⁵.

Jednakże wielką szansę o podjęciu wzajemnego zrozumienia kwestii Maryi Peter Hocken widzi o pochyleniu się nad żydowskimi korzeniami Kościoła. Dzięki temu Pismo Święte będzie mogło być na nowo odczytane w świetle powołania Izraela⁸⁶. Wiele problemów dotyczących Maryi, zarówno o teologii jak i o praktykowaniu wiary, pojawiły się z powodu jej oddzielenia od własnego kontekstu o relacji do Izraela i Syjonu⁸⁷. „Maryja nie może być właściwie rozumiana, jeżeli nie jako żydowska dziewczyna, jako Córa Syjonu, jako dziewica, która ucieleśnia o unikalny sposób powołanie Izraela, aby zrodzić Mesjasza i Zbawiciela⁸⁸. Odwołanie na nowo do żydowskich korzeni pozwoli spojrzeć na Maryję jako na członka narodu wybranego i umożliwi początkowo na zbliżenie, a później na pojednanie między tymi chrześcijanami, którzy otaczają ją głęboką czcią jako Matkę Boga a tymi, którzy uważają pobożność maryjną za pogańskie zanieczyszczenie Ewangelii”⁸⁹.

Wydać się, że te cztery wybrane tematy, które opisano o niniejszym artykule z perspektywy zrozumienia ks. Petera Hockena, wyraźnie ukazują szanse na częściową przemianę dotychczasowej teologii różnych denominacji chrześcijańskich, która może wpłynąć na przyspieszenie zjednoczenia Kościoła.

Jest jeszcze jedno zagadnienie, które wydaje się oryginalnym spojrzeniem naszego teologa na temat dotychczasowych podziałów chrześcijaństwa i możliwego pojednania.

W latach 90-tych ks. Peter Hocken opublikował o swej książce *The Glory and the Shame* [Chwała i zawstydzenie – P.O.] ciekawe spostrzeżenia dotyczące jedności chrześcijan, komentując nauczanie św. Pawła odnośnie wizji Drzewa Oliwnego.

Obecnie, poruszone zagadnienia będą próbą przedstawienia myśli Hockena, która ma szczególne znaczenie dla zrozumienia wszelkich podziałów o Kościele Chrystusowym.

Nasz sługa jedności odkrywa o rozdziale 11-tym Listu do Rzymian ważne zasady mające bezpośrednie zastosowanie o kwestii podziału i jedności dotyczące

⁸³ Por. tamże, s. 12.

⁸⁴ Jest to doświadczenie szczególnej i namacalnej obecności Ducha Świętego, które jest wspólne dla wszystkich denominacji. Por. L.J. Suenens (red.), I. Dokument z Malines: *Odnova charyzmatyczna. Wskazania teoretyczne i duszpasterskie*, przekł. D.A. Olszewska, Wyd. Serafin, Kraków 2007, ss. 48-53, 72-73; L.J. Suenens (red.), II. Dokument z Malines: *Ekumenizm i Odnova charyzmatyczna*, przekł. A. Foltńska, Wyd. Serafin, Kraków 2007, ss. 35-49.

⁸⁵ Por. P. Hocken, *The Spirit of Unity*, s. 13.

⁸⁶ Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 136.

⁸⁷ Por. tenże, *The Spirit of Unity*, s. 20.

⁸⁸ Temat przeznaczenia Maryi jest ujęty o KKK również o kontekście żydowskim. Zob. KKK, numery 488-489.

⁸⁹ P. Hocken, *Przecieranie nowych*, s. 136.

również ruchów charyzmatycznych i zielonoświątkowych⁹⁰. Dla Petera Hockena kluczowe znaczenie mają zasady, które odnoszą się do Bożej wierności wobec Izraela⁹¹.

Stary Testament ukazuje, że wybrani przez Boga ludzie zostali wezwani ze względu na wszystkich oraz, że jeden sprawiedliwy nawet pośród wielu grzeszników o pełni identyfikuje się ze swoim powołaniem i całym dziedzictwem⁹².

Omawiany rozdział 11 Listu do Rzymian dodaje jeszcze kilka kwestii. Mianowicie następuje jasne ogłoszenie faktu, że Boże dary i wezwanie są nieodwołalne. Zasada ta wypiera wszystkie teorie teologiczne mówiące o zamianie, o których nowe ugrupowania chrześcijan nie uznają starożytnych Kościołów twierdząc, że są one wyłączone spośród Bożego dziedzictwa. Nie oznacza to jednak – przekonuje Hocken – że Bóg nie mógł powołać niektórych chrześcijan do odłączenia się, tak jak o przypadku Północnego Królestwa Izraela, którego odłączenie było potwierdzone przez prorocze słowo Achiasza względem Jeroboama. „Weź sobie dziesięć części, bo tak rzekł Pan, Bóg Izraela: Oto wyrwę królestwo z ręki Salomona, a tobie dam dziesięć pokoleń. Jedno tylko pokolenie będzie miało ze względu na Dawida, mego sługę, i ze względu na miasto Jeruzalem, które wybrałem ze wszystkich pokoleń Izraela. A to dlatego, że Mnie opuścił i oddawał pokłon Asztarcie, bogini sydońskiej, Kemoszowi, bogu moabskiemu, i Milkomowi, bogu Ammonitów, a nie poszedł moimi drogami, aby wykonywać to, co uznaję za sprawiedliwe, oraz moje polecenia i prawa, tak jak jego ojciec, Dawid. Ale nie zabiorę z jego ręki całego królestwa. Choć zostawię go władcą do końca jego życia ze względu na mego sługę, Dawida, którego wybrałem za to, że zachowywał moje polecenia i prawa, to jednak zabiorę królestwo z ręki jego syna i tobie dam te dziesięć pokoleń. Jego zaś synowi dam jedno pokolenie, aby przez to zachować przed sobą płomyk mego sługi, Dawida, po wszystkie czasy o Jeruzalem, które sobie obrałem, by tam umieścić moje imię. Ciebie zaś biorę, abyś władał wszystkim, czego zapragniesz, i był królem nad Izraelem. Jeśli będziesz słuchał wszystkiego, co ci rozkażę, i będziesz chciał postępować moimi drogami oraz będziesz wykonywał, co uznaję za sprawiedliwe, zachowując moje prawa i polecenia, jak czynił mój sługa, Dawid, to będę z tobą i zbuduję ci dom trwały, jak zbudowałem Dawidowi, i powierzę ci Izraela, potomstwo zaś Dawida poniżej, jednak nie po wszystkie dni (1 Krl 11, 31-39). Zdaniem Hockena ten fragment może ukazywać, iż ciało z którego się wywodzą odłączone grupy pozostaje o Bożym zamierzeniu celem obietnic, bez względu na panujący w nim grzech i zepsucie”⁹³.

Mniej widoczny, ale bez wątplenia pojawiający się o Rz 11 jest związek pomiędzy losem tych, którzy są napełnieni łaską a tych którzy nie są. W tym wypadku szczególny nacisk kładziony jest na tym, iż żadne ugrupowanie nie może się chlępić z powodu bycia obdarzonym łaską przez Boga, gdyż wszyscy zgrzeszyli, a ich łaska jest owocem jedynie miłosierdzia wiecznie kochającego Boga. Ponadto, o tajemniczej mądrości Bożej, nieposłuszeństwo jednej części może posłużyć jako okazja do łaski dla drugiej⁹⁴.

⁹⁰ Por. tenże, *The Glory*, s. 136.

⁹¹ Por. tamże, s. 137.

⁹² Por. tamże, s. 137.

⁹³ Por. P. Hocken, *The Glory*, s. 137.

⁹⁴ Por. tamże.

Po tym co zostało powiedziane może ktoś sugerować, że zbawienie Izraela jest o pewien sposób powiązane z nieposłuszeństwem i apostazją narodów. Zdaniem Hockena nie jest to jasno powiedziane. Jednakże, zasada uwidoczniiona w Rz 11, 32 – „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” – nie wyklucza również takiego odniesienia. W takim wypadku owa zasada zostałaby także potwierdzona przez fragmenty z Nowego Testamentu, mówiące o odejściu o czasach ostatecznych⁹⁵. Częściowo zależy to od dokładnego znaczenia sformułowania „aż do czasu, gdy wejdzie [do Kościoła] pełnia pogan (*to pleroma ton ethnon*)” (Rz 11, 25)⁹⁶. Według Hockena najczęściej przyjmowaną interpretacją słowa *pleroma*, która pokrywa się z jej znaczeniem w innych miejscach u Pawła, mówi raczej o pełni Bożego planu o którym zawarte są wszystkie narody, niż przewidywaniu, że cały świat nawróci się na chrześcijaństwo. Takie spojrzenie na Bożą opatrność pozwala chrześcijanom każdej tradycji na rozpoznanie działań Ducha Świętego o ugrupowaniach, które o historii się im sprzeciwiały. Odnosi się to zarówno do starych Kościołów względem tych, które opuściły je o proteście, jak również nowych, które dopiero powstają. W tej sytuacji – kontynuuje teolog – Kościół Wschodni i Zachodni przypominają tutaj Izrael, ponieważ są świadkami historycznej kontynuacji Bożego wezwania i obietnicy, przekazywanej z pokolenia na pokolenie o formie nabożeństw i rytuałów. Z drugiej strony, wspólnoty które powstały o wyniku charyzmatycznych wpływów i rozdzielenia, a także sprzeciwowi wobec upadku wiary, przypominają bardziej udostępnienie zbawienia dla pogan, którzy początkowo znajdowali się poza grupą wybranych⁹⁷.

Takie spojrzenie ma szczególnie wpływ na chrześcijańską jedność, gdyż przeciwstawia się ono nadmiernemu zapatrzeniu tylko o własną tradycję. Hocken przyznaje rację, iż Bóg złożył chrześcijanom swoje obietnice, zawarł przymierze wyrażone poprzez chrzest i eucharystię. Jednak to nie może być wykorzystywane jako dowód braku łaski Bożej o innych, o tych poza naszym Kościołem i nie mogą służyć do tego, aby usprawiedliwiać własną grzeszność⁹⁸.

Kolejną ważną zasadą o Rz 11 jest przewidywane zjednoczenie pomiędzy tymi, którzy pozostali a tymi, którzy odeszli. Jest to wyraźne uwidocznienie o obietnicy, „iż cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26) po tym jak „pełnia pogan wejdzie [do Kościoła]” (Rz 11, 25)⁹⁹.

W kontekście podziałów pomiędzy chrześcijanami, oznacza to, że celem Boga jest zawsze uzdrowienie podziałów i widoczne zjednoczenie Chrystusowego Ciała. A zatem jeśli kiedykolwiek Pan wzywał do oddzielenia się – utrzymuje teolog – to ma to jedynie chwilowe usprawiedliwienie¹⁰⁰.

W omawianym fragmencie biblijnym można również zauważyć – przekonuje Hocken – że reintegracja Izraela jest istotna dla ponownego zjednoczenia chrześcijan z pogan. Obraz naturalnego drzewa oliwnego sugeruje, że chrześcijaństwo

⁹⁵ Sługa jedności odsyła o tym miejscu do takich fragmentów jak: Łk 12, 45; 18, 8; 2Tes 2, 3-4; 1Tm 4, 1; 2Tm 3, 1; 2P 3, 3; Jud 18. Por. P. Hocken, *The Glory*, s. 137.

⁹⁶ Por. tamże, s. 137.

⁹⁷ Por. tamże, s. 138.

⁹⁸ Por. tamże.

⁹⁹ W tym miejscu pojęcie *tajemnica* użyta przez Pawła nawiązuje do tajemnicy Chrystusa z Listu do Efezjan, gdzie poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy o Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (Ef 3, 6). Por. P. Hocken, *The Glory*, s. 138.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 138.

pochodzenia nie-żydowskiego było o całości skazane na podziały. Odnosi się to do naturalnej jedności Żydów z drzewem oliwnym, które jest jednym ciałem uformowanym przez Ducha. Ponieważ dary i wezwania Boże są nieodwołalne, powinniśmy spodziewać się tego, iż powołanie Izraela do stania się ludem kapłańskim zostanie urzeczywistnione wraz z jego reintegracją. W tej sytuacji, ponowne wszczęcie Izraela w drzewko oliwne uczyni go pośrednikiem błogosławieństwa płynącego z przymierza, spływającego na Kościół złożony z pogan. Zdaniem Petera Hockena, nie ulega wątpliwości, iż taka perspektywa podkreśla wizję tego, że Bóg użyje Izraela, aby przywrócić jedność chrześcijan¹⁰¹.

Podsumowując myśl angielskiego teologa na temat znaczenia Izraela dla jedności całego Ciała Chrystusa, trzeba przyznać wyraźny rys profetyczny w jego postawionych tezach. Ksiądz dr Peter Hocken, patrząc odważnie na przyszłe zjednoczenie wierzących o Jezusa, jest przekonany, że wszystkie „Kościóły i tradycje stoją wobec głębokiego wezwania, o obliczu tego co obecnie Pan czyni z Izraelem i historią narodu żydowskiego. Kiedy zmiana naszego stosunku do Izraela wykroczy poza konieczne nawrócenie z antysemityzmu, będziemy prowadzeni do nawrócenia z dróg, na których pozbawiliśmy żydowskich korzeni Jezusa, Dwunastu, Maryję i Nowy Testament. To właśnie o tym miejscu nasze wspólne nawrócenie będzie prowadziło oddzielone Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie do niewyobrażalnych uprzednio form jedności, o miarę jak ponownie odkrywamy nasze wspólne korzenie o naturalnym oliwnym drzewie Izraela. Ta reorientacja z konieczności przywróci z nową jasnością jedyną nadzieję przyjścia Mesjasza i mesjańskiego królestwa, które jest centralną prawdą wiary Izraela – nadzieją, która nie zakończyła się z przyjściem Jezusa, ale postępowała i pogłębiała się przez całe Jego życie i posługę”¹⁰².

* * *

Podsumowując, wydaje się, że istota przemyśleń Hockena objawia się o „wizji” Izraela jako katalizatora jedności Kościoła. Dla Petera Hockena jasnym jest, że „skoro zjednoczenie Żydów i pogan o jednym ciele było podstawą jedności Kościoła, zatem utrata Kościoła Żydów sama o sobie stała się katastrofą dla jedności, a zatajanie tego faktu było zadaniem głębokiej rany Ciału Chrystusa”¹⁰³. Zatem „matką” wszystkich późniejszych podziałów chrześcijan było właśnie to pierwotne odrzucenie wierzących w Jezusa Żydów.

Dzisiejsza panorama różnic o chrześcijaństwie nie napawa optymizmem. Dla tego też Hocken widzi o kwestii Izraela ogromną szansę na przyspieszenie zjednoczenia wszystkich chrześcijan na przykładzie dialogu ewangelikalno-katolickiego. Jego zdaniem istnieją różnice doktrynalne o wielu tradycjach chrześcijańskich, które mogą zostać złagodzone lub przezwyciężone dzięki wspólnym pochyleniu się nad sposobem rozumienia i przeżywania swej wiary przez Żydów. Również wpływ korzeni żydowskich Kościoła na jedność ewangelików i katolików mogą

¹⁰¹ Por. tamże, s. 139.

¹⁰² Por. tenże, *Przecieranie nowych*, s. 165.

¹⁰³ Tamże, s. 133.

posłużyć do przemiany teologicznego zrozumienia powszechnej jedności Kościoła we wszystkich denominacjach chrześcijańskich.

Z całościowej refleksji Hockena wynika, że świadomość zaniku Kościoła z Żydów jest wezwaniem o dzisiejszych czasach do podjęcia dialogu z coraz liczniejszą grupą Żydów wierzących o Jezusa. Wskazuje przy tym na hebrajskich katolików, ale o szczególności na Żydów mesjanistycznych, którzy wyznają, że Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym Mesjaszem Izraela. Wierząc o Niego nie tracą swojej tożsamości żydowskiej oraz żydowskiego stylu życia.

Chyba nie będzie tutaj błędem, jeśli określe Hockena profetycznym głosem o dialogu Kościoła z Izraelem. Jego teologiczna refleksja otwiera nowe perspektywy na przyszły dialog. Być może przyjdzie taki dzień, gdy oficjalnie przyjęta do Kościoła część żydowska włączy się o rzeczowy dialog z judaizmem, a całe Ciało Chrystusa z cierpliwością i miłością będzie go o tym wspierać.

The Importance of Israel for Church Unity in the Works of Fr. Peter Hocken

Theology of the Church and Israel relations is still poorly covered by science. The article fills this gap and presents priest Hocken's analyses of existence and disappearance of Jewish Church in first ages, reborn Jewish faith in Jesus that he sees mostly in messianic movement. He also defines space, in which Israel is an uniting factor of all Christian religions.

Hocken considers The Church as unity of Jews and Pagans participating in salvation by receiving Jesus the Messiah of Israel that is Savior of the World. The essence of his thought is a vision of Israel as catalyst for Church unity. In his opinion doctrines differ between Christian traditions and can be diminished or overcome by common reflection on the way of understanding and experiencing Jewish faith.

From his reflections comes the conclusion that awareness of Jewish Church diminishing is nowadays a call for dialogue with a growing community of Jews believing in Jesus. He points out Hebrew Catholics, especially messianic Jews that believe Jesus from Nazareth to be the awaited Messiah of Israel.

Leszka Kołakowskiego myślenie o religii

Dzisiaj, w epoce przyspieszającej globalizacji, w której spotykają się ze sobą różne religie i wyznania, rodzi się pytanie o pokojowe ich współistnienie, będące alternatywą dla fundamentalizmu religijnego oraz wszelkich objawów nietolerancji i agresji wobec innych na tle religijnym. Odpowiedzią na to pytanie jest ruch związany z „Duchem Asyżu”, którego zadaniem jest przełamywanie nieporozumień jakie powstały między wyznaniem religijnym oraz stworzenie płaszczyzny porozumienia. Ruch ten gromadzi wokół siebie przedstawicieli różnych religii w celu modlitwy o pokój, dialog i współpracę między narodami. Ruch „Duch Asyżu” realizuje wezwanie Jana Pawła II z 1986, aby przedstawiciele różnych wyznań i religii mogli spotykać się i być razem na modlitwie o pokój na świecie.

Bohaterem rozważań jest myśl zmarłego niedawno Leszka Kołakowskiego, którego zainteresowanie religijnością człowieka sięgało jeszcze początków jego twórczości. Filozof zawsze był czujny wobec wszelkiego przejawu fundamentalizmu w filozofii, polityce, jak i religii. Jednak jego postawa krytyczna wobec religii ostatecznie cechowała się wielkim szacunkiem dla chrześcijaństwa. Kołakowski doceniał chrześcijaństwo, które poprzez swój umiar i ubóstwo wyrażało najpełniej ideę humanizmu, na której realizacji zależy ruchowi związanemu z Duchem Asyżu. Kołakowski w swoich poszukiwaniach filozoficznych (od radykalnego marksizmu i tym samym sprzeciwu wobec wszelkich przejawów religijności do światopoglądu uznającego niezbędną istnienie religii) doszedł do wniosku, że gwarantem ładu i porządku społecznego jest przyjęcie i zaakceptowanie Boga, tak jakby On był. Pojęcie Boga jest bowiem dla Kołakowskiego zasadą, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek myślenie o etyce i normach regulujących życie – tak indywidualne jak i społeczne. Parafrazując Fiodora Dostojewskiego, Kołakowski był świadomy, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno (...). Niniejsze rozważania mają filozoficzny charakter, co sprzyja ich uniwersalności.

1. Dogmatyzm

Początkowy okres myślenia Leszka Kołakowskiego o religii upływa pod znakiem radykalnego ateizmu i całkowitej negacji istnienia Boga. W burzliwym okresie powojennym, Leszek Kołakowski odnalazł się w Polskiej Partii Robotniczej, ponieważ – jak sam później stwierdzi – wierzył, że komunizm był „mitem lepszego świata, był tęsknotą za życiem bez zbrodni i poniżenia, królestwem równości

i swobody”¹ i że należało go wprowadzić nawet przemocą. Oznaczało to także walkę z religią. Taka postawa nie była odosobniona.

Ujęty w nowej ideologii mit prometejsko-faustyczny był kuszący dla młodych ludzi, którzy pamiętali przedwojenną biedę oraz zwycięstwo nad okupantem hitlerowskim. Mit ten, jak później sformułuje to Kołakowski, to: „(...) wiara w niczym nieograniczone możliwości człowieka – twórcy samego siebie, (...) to ujęcie historii ludzkiej jako procesu samotworzenia przez pracę, pogarda dla tradycji i kultu przeszłość”². To nowe zjawisko społeczno-polityczne inspirowane było także motywem romantycznym, zgodnie z którym ważna i aktualna była „(...) wizja społeczeństwa wolnego od wszelkich środków prawnego przymusu, gdzie więzi społeczne będą tworzone spontanicznie na zasadzie dobrowolnej identyfikacji jednostki z całością”³. W końcu, trzecim atrakcyjnym wątkiem obecnym w marksizmie, był wątek racjonalistyczny, deterministyczny, oświeceniowy, i to on urzekł Kołakowskiego u początku jego fascynacji ówczesnym systemem myślowym⁴. Ten aspekt miał ukazać prawa „(...) rządzące życiem społecznym człowieka, podobnie jak przyrodoznawstwo poszukuje determinizmów określających prawidłowości życia przyrody”⁵. Filozof został przez to wciągnięty w wielką maszynę dziejów, która miała zmienić świat i uczynić go lepszym, jeśli nie doskonałym. Cel piękny, lecz, jak się okaże, środki które miały temu służyć, były zbrodnicze i stały się tym, przeciwko czemu miał walczyć nowy ustrój. Do tego wniosku dojdzie sam Kołakowski, lecz zajmie mu to kilka lat, bo stanie się to dopiero w 1955 roku⁶.

Nowy ustrój stwarzał nowe warunki, nowe możliwości, dawał nadzieję na zbudowanie wszystkiego od początku, stworzenie czegoś, co prześcignie dotychczasowe osiągnięcia poprzednich pokoleń. Ustrój socjalistyczny potrzebował ludzi, którzy poprowadziliby przemiany gospodarczo-polityczne. Ci ukształtowani w okresie międzywojennym nie nadawali się do tego zadania, ponieważ przesiąknięci byli tradycją, którą nowa władza chciała znieść, a młody, inteligentny i mało doświadczony Kołakowski nadawał się idealnie do umocnienia i realizacji zadań nowej komunistycznej władzy.

Myślenie Leszka Kołakowskiego o religii do połowy lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku było zgodne z poglądami środowiska partyjnego, w którym filozof aktywnie uczestniczył. Miał wtedy 28 lat i najważniejszą jego książką z tego okresu była *Szkice o filozofii katolickiej*, w której przedstawiał swoje poglądy na sferę religijną. Ideologia wpłynęła również na język, jakim posługiwał się wówczas Kołakowski. Można stwierdzić, że używał specyficznej partyjnej składni, szczególnego słownictwa, mającego w odbiorcy wzbudzić niechęć, a wręcz odrazę do wskazywanego przez nadawcę oponenta. Nowomowa ówczesnej władzy i środowisk rządzących odcisnęła wyraźne piętno na języku Kołakowskiego.

Dla ówczesnego Kołakowskiego Kościół jest wyłącznie instytucją ludzką, posiadającą formalną hierarchię i system wierzeń. Jest zespołem ludzi zobowiązanych do posłuszeństwa pod rygorem wykluczenia⁷. Reprezentuje interesy grupy

¹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. I, Kraków 2007, s. 80 i nn.

² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie - rozwój - rozkład*, Paryż 1976, t. 1, s. 422.

³ J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszek Kołakowski o spory o religię*, Kraków 1994, s. 49.

⁴ Tamże, s. 51.

⁵ Tamże, s. 52.

⁶ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 132.

⁷ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 105.

ludzi w Watykanie i przez to uniemożliwia realizację rewolucji społecznej zaproponowanej przez socjalizm: „(...) Kościół jest hamulcem postępu nauk, który za pomocą frazesów o szacunku dla nauki zmierza w istocie do tego, aby wtrącić ludzkość w otchłań ciemnoty, nieuctwa i zabobonów”⁸. To „antynaukowe” nastawienie Kościoła Kołakowski przytacza w dwóch zasadach tomistycznych: „(...) nauka nie może być sprzeczna z dogmatem i trzeba ją niszczyć, o ile grozi taką sprzecznością: nauka jest bezwartościowa i szkodliwa, o ile nie służy kościołowi. Zasady te pozwalają kościołowi krzewić najczarniejszy obskurantyzm i zabobon w imię pozaświatowych celów człowieka”⁹. Ciekawe wydają się być radykalność i bezkompromisowość w atakach na religię i jej instytucje. Religia pełni wówczas u myśliciela zdecydowaną negatywną funkcję w rozwoju zarówno pojedynczego człowieka, jak i całej zbiorowości.

Antykościelne stanowisko Kołakowskiego jest szczególnie wyraziste w słowach o rzekomej sympatii chrześcijan do nazistów: „(...) Watykan pierwszy wystąpił z poparciem dla oprawców hitlerowskich, gdy objęli władzę w Niemczech, (...) sprzyjał hitlerowskiej agresji na Związek Radziecki, a niektórzy biskupi polscy z lokajską służalczością wysługiwali się hitlerowskim okupantem”¹⁰. Aż trudno uwierzyć, jak łatwo w swoich pismach filozof porównywał chrześcijaństwo z faszyzmem i nazizmem. Apogeum antykościelnej postawy Kołakowski osiąga w słowach: „(...) nietrudno w tych warunkach pojąć, że ideały chrześcijańskie doskonale wcielał w życie Mussolini na Wyspach Liparyjskich, a Hitler w Dachau i Oranienburgu”¹¹.

Kościół katolicki, a tym samym religia, były dla filozofa czymś z gruntu negatywnym. Za punkt wyjścia do ataku na chrześcijaństwo wziął on filozofię św. Tomasza z Akwinu, poddając ją całkowitej krytyce i drobiazgowo wyliczając jego „błędne” przekonania. Doszedł przy tym do wniosku, że tomizm, jako filozofia i doktryna społeczno-polityczna, jest narzędziem walki z ustrojem socjalistycznym „(...) tomizm, jego filozofia i doktryna społeczno-polityczna nie są dziś niczym innym jak narzędziem walki z ruchem robotniczym i krajami socjalizmu. Agitacja watykańska chybia celu. Nietrudno poza mgłą słodkawych frazesów dostrzec obłudne oblicze chwalców imperialistycznej polityki, apologetów ucisku, ciemnoty i uciemnienia człowieka”¹². Dla Kołakowskiego tomistyczna metafizyka i teoria poznania nie są „(...) tylko narzędziami najsłabszej reakcji politycznej, lecz stanowią przesłanki, z których wywodzi się wprost wnioski natury politycznej i na których opiera się faszystowska teoria społeczna papieskich ideologów”¹³. Tomizm „(...) jest narzędziem najczarniejszej reakcji filozoficznej, podbudową bezrozumnej fantastyki średniowiecznej, dodatkiem do teologii i angelologii, ich posługaczem i instrumentem; jest tylko bronią najbardziej złowrogiej ciemnoty i zacośnienia, wykorzystanych przez reakcyjne siły klasowe dla utrzymania w posłuchu i zależności ideologicznej tych, których chciałyby one na wieki utrzymywać w niewoli ekonomicznej i politycznej”¹⁴. Kołakowski uważał tomizm za coś przestarzałego,

⁸ Tamże, s. 15.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 32.

¹¹ Tamże, s. 57.

¹² Tamże, s. 34.

¹³ Tamże, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 118.

co nie może być źródłem inspiracji. I pomimo faktu, że w późniejszym czasie myśliciel żałował swojego niesprawiedliwego traktowania Kościoła katolickiego, to uważa on, że nadmierna ekspozycja filozofii Arystotelesa poprzez tomizm w Kościele katolickim spowodowała więcej szkód niż pożytku¹⁵.

Twórczość filozofa do 1955 roku cechuje się głęboką niechęcią do wszelkich form życia religijnego. Kołakowski doszukiwał się w nich uciemnienia, ucisku i ciemnoty. Jak się później okaże, zauważy on, że często, aby o religii pisać i przedstawiać jej poglądy, konieczne jest uczestniczenie w niej, po to by rozumieć, o czym się pisze, owo słynne *credo ut intelligam* nabierze wartości. W swoim eseju o Jezusie Chrystusie¹⁶ filozof zwiastuje swoje zrozumienie dla tego, czym jest religia, do kogo jest skierowana i jakie funkcje pełni i powinna pełnić w społeczeństwie. Można jednak zauważyć, że filozof w opisie i zrozumieniu zjawiska, jakim jest religia, próbuje ją pojąć poprzez dogłębne analizy przejawów religijności, by dotrzeć do jej rdzenia. Szczególnie widoczne jest to w monumentalnym opracowaniu Świadomość religijna i więź kościelna¹⁷.

2. Przełom w myśleniu o religii

Ważnym wątkiem, który wpłynął na zmianę poglądów filozofa na marksizm, było środowisko intelektualne, w skład którego wchodził on sam oraz: Bronisław Baczko, Jerzy Szacki, Krzysztof Pomian i Andrzej Walicki. Środowisko to określone zostało później jako „warszawska szkoła historii idei”. Na kształtowanie się tej szkoły wpłynęło wiele czynników. Po pierwsze, uświadomienie sobie historycznej względności dogmatów ortodoksyjnego marksizmu¹⁸, poprzez osadzenie wydarzającego się marksizmu w dziejach. Drugim znaczącym czynnikiem była myśl Tadeusza Krońskiego, który przekonywał, że zdrowy rozsądek jest z gruntu reakcyjny i że przeciętnego człowieka trzeba ufilozoficzyć przy pomocy terroru, czyli zmusić do zrozumienia tego monstrum – historycznej konieczności, które porażało lekiem intelektualistów¹⁹.

Metoda historyczna tej szkoły, była receptą na sztywne i nierealne, zreifikowane formy dogmatycznego myślenia marksistowskiego. Swoistym narzędziem stała się hermeneutyka historyczna, która poprzez swoje analizy przedstawiała panujący wówczas marksizm w zupełnie innym świetle. Marksizm już nie stanowił obiektywnej wykładni dziejów i absolutnej wartości. Wyzwolenie samoświadomości marksizmu samego siebie spowodowało, że stał się on względny i nieodporny na krytykę płynącą z jego wnętrza. Szkoła ta wypracowała metodę, która

¹⁵ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 136.

¹⁶ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Londyn 2002.

¹⁷ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna, studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

¹⁸ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4(18)2007, s. 33 i nn.

¹⁹ Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Paryż 1983, ss. 226 i 229. Również szeroko o tej postaci i jej poglądach (L. Kołakowski, *Dodatek w: T. Kroński, Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960). Ciekawie postawę T. Krońskiego – „Tygrys” przedstawia Miłosz, gdzie dla przyjaciela (T. Kroński), przypuszczenie, że człowiek jest tajemnicą, a nie materią dająca się odpowiednio przerobić według metody, jest najgorszą obelgą (Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1999, s. 266 i nn.).

była „próbą przedstawienia filozofii jako «nauki o człowieku» (...) chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestia natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi”²⁰. Kołakowski szerzej przedstawił tę metodę, jako metodę historiografii ekspresjonistycznej, która organizując empiryczne składniki świata historycznego, podporządkowuje je jakiejś ośrodkowej idei nadającej sens każdemu składnikowi z osobna, manifestującej się w systemie idealnych konstrukcji²¹. Andrzej Walicki zaznacza, że inną ważną cechą tej metodologii był fenomenologiczny wgląd w istotę nieredukowalnych „zjawisk pierwotnych”, poprzez ej-detyczny wgląd odsłaniający naturę, istotę tych zjawisk²².

Dla Leszka Kołakowskiego w jego pismach z 1965 roku Jezus Chrystus, centralna postać chrześcijaństwa, jawi się jako prorok i reformator, który „nienawidzi pysznych i możnych, pewnych siebie, zaspokojonych w poczuciu mocy i prawa, bogaczy i chciwców: tym nie obiecuje królestwa, przygarnia wzgardzonych i nędznych, prostytutki i poborców podatkowych, ci właśnie mu wierzą, albowiem wiedzą, że życie doczesne jest nędzą i cierpieniem, a w to właśnie uwierzyć trzeba, by przyjąć do wiadomości Jego naukę”²³. Dalej jednak filozof zaznacza, iż osoba Jezusa pojawia się nie tylko w książkach teologicznych i jako temat rozmów między ludźmi wierzącymi, ale także jest obecna w naszej kulturze w postaci wartości pewnych wskazówek, które w swoim czasie były istotną nowością, i które nadal są żywotne, nie poprzez postać abstrakcyjnych norm, ale poprzez trwały związek z Jego imieniem i życiem, takim jakim przekazała go tradycja, a zgoła niezależnie od tego, ile jest w tym przekazie historycznej dokładności²⁴.

Chrześcijaństwo dla Kołakowskiego jest światopoglądem ludzi odważnych, gdyż nauka Jezusa o wyrzeczeniu się przemocy, nadstawianiu drugiego policzka oraz nieustannym przebaczeniu drugiemu człowiekowi, wymaga siły do stawienia oporu nie tylko silniejszym od siebie. Według Kołakowskiego, wiara we wszechmoc gwałtu jest nie tylko naiwna, ponieważ ogranicza się do zdominowania drugiej osoby przemocą, tak, jakby nie było innych form porozumiewania się oraz sprowadza się często do przemocy fizycznej, ale także „w bardziej szerszej skali okazuje się przeciwnie; jakoż wiadomo, że formy życia zbiorowego, które niczym oprócz przemocy nie rozporządzają, ponoszą klęskę, ponieważ nie radzą sobie z sytuacjami, w których przemoc się nie przydaje, a wierzą dziecinnie w jej wartość wszechużyteczną”²⁵. Odnosi się to niedwuznacznie do systemu socjalistycznego PRL, w którym aparat kontroli (cenzura), ideologii (obowiązkowo układana jedyna słuszna filozofia marksistowsko-leninowska) i przemocy (słynny IV departament) stanowiły system represji wobec zastraszanego społeczeństwa polskiego i wszelkich przejawów opozycji politycznej.

²⁰ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolności i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1965, s. 5.

²¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 253.

²² A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, s. 45.

²³ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 31.

²⁵ Tamże, s. 35 i n.

Filozof dodaje również, że niemożliwe jest, aby usunąć z naszej kultury całkowicie osobę i naukę Jezusa, jeśli kultura i nauka mają nadal istnieć i być tworzone. Dla Kołakowskiego Jezus był wzorem najświętniejszych wartości ludzkich: „wcielił On bowiem w osobowości własnej zdolność do tego, by bronić jej do końca i bez wykrętów (...) uczył, w jaki sposób nie uciekając się do gwałtu można stawiać czoło sobie i światu. Był tedy wzorem owego autentyzmu radykalnego, w którym dopiero każdy osobnik ludzki może własnym wartościami prawdziwie nadawać życie”²⁶.

Nawiązuje tutaj do radykalnej koncepcji osoby ludzkiej w aspekcie absolutnej wolności człowieka wobec Boga i samego siebie. Koncepcja ta zadaje pytania, ale i odpowiada na zagadnienie: Kim jest człowiek? Dokąd zmierza? Jaki jest jego cel? Ostatecznie wskazuje ona na dążność każdego człowieka do bycia lepszym i przez to do poprawy kondycji całego świata. Pytanie o wizję antropologiczną i epistemologiczną człowieka pojawia się u filozofa nieustannie i stanowi niejako tło wszystkich jego rozważań, także tych egzystencjalnych²⁷.

Wydarzeniem, które zmieniło poglądy Leszka Kołakowskiego na religię, jest lektura *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego. W posłowie do tego dzieła z 1966 roku filozof pisze: „rozumienie mitu i symbolu zakłada w jego [Eliadego – przyp. M.B.] propozycjach wiarę w to, iż odniesienie religijnych zachowań do swego przedmiotu jest nie tylko ruchem intencji, ale także więzią bytową, energetyczną. Zakłada również, że odpowiedź na pytania dotyczące rodowodu ostatecznego symboli religijnych nie może uniknąć wiary w rodzaj objawienia pierwotnego, które przechowuje się w tysiącach partykularnych i historycznie określonych form, nie zatracając się wszakże w nich bez reszty, ale ciągnąc ów łańcuch, zaczepiony w rzeczywistościach transcendentnych”²⁸. Na pewno nie oznacza to, że nagle z dnia na dzień Kołakowski stał się osobą wierzącą w Boga. Należałoby raczej interpretować te słowa jako wyraz przekonania, że religia jest czymś, co istnieje naprawdę, co ma rację bytu i nie sposób jej zredukować do czegoś innego. Mistrzowie podejrzeń: Nietzsche, Marks, Freud, próbujący określić istotę religii jako resentyment, alienację bądź przejaw nerwic nabytych w młodości są więc w błędzie. Przełomowymi można by nazwać także myśli Kołakowskiego przedstawione w *Obecności mitu*, która będzie omówiona poniżej.

Ciekawy w postawie Leszka Kołakowskiego wobec religii jest fakt, że w miarę zagłębiania się w problematykę religijną, filozof odkrywa inspiracje do dalszego myślenia, jest w religii pewien element, który nie daje mu spokoju a religia, jej bogata złożoność aksjologiczno-intelektualna zmusza do myślenia. I fakt, że nawet ateista, którym był Kołakowski, zajmuje się przedmiotem religii, a więc Bogiem i ścieżką prowadzącą do Niego, sprawia wrażenie, że religia posiada coś, co zwraca na siebie uwagę. Może nie chodzi tu o intelektualno-socjologiczno-psychologiczną złożoność, ale o to, że religia zmusza do pewnych postaw, które znajdują się bądź to w opozycji do niej, bądź polegają na afirmacji tego, co ona niesie lub na obserwowaniu jej jako zjawiska, które próbuje odpowiedzieć całościowo na pytania dotyczące człowieka i jego egzystencji. Owe postawy wobec

²⁶ Tamże, s. 38.

²⁷ L. Kołakowski, *Beyond Empirism: The Need for a Metaphysical Foundation for Freedom*, w: *On Freedom. Essays from the Frankfurt Conference*, Greenwich, Connecticut 1984, ss. 27-36.

²⁸ L. Kołakowski, *Słowo wstępne* w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. XV.

religii są ciekawe w takim sensie, że uzasadnienie wyboru którejś z nich zachęca do zainteresowania się nimi w ogóle i tym, co je warunkuje. Pytanie filozofa pojawiające się w wielu jego esejach i artykułach wydaje się brzmieć: co jest fascynującego w religii? Odpowiedź, na to pytanie będzie u niego ewoluować, co zostanie dalej wykazane.

Ważnym elementem zmuszającym Kołakowskiego do odejścia od traktowania religii jako czegoś obcego, wręcz nienormalnego w zdrowym społeczeństwie, jest fakt, że sam system komunistyczny oraz osoby głoszące ten światopogląd, mające zwalczać wszelkie przejawy religijności, zaczęły okazywać symptomy *quasi-religijne*²⁹. Słynny referat Nikity Chruszczowa, wygłoszony po śmierci Stalina, 25 lutego 1956 roku, miał tytuł *O kulcie jednostki i jego następstwach* i wskazywał na wypaczenie zasad marksizmu poprzez ubóstwianie Stalina na podobieństwo Boga, który wszystko wie, wszystko widzi, za wszystkich myśli, wszystko potrafi zrobić i jest nieomylny.

3. Pascal jako wyraz intuicji religijnych Leszka Kołakowskiego

We wczesnym dorobku z lat 50. i 60. ubiegłego wieku Kołakowski niewątpliwie darzył sympatią Blaise'a Pascala ze względu na jego bezkompromisowość w walce o idee, które w wypadku francuskiego myśliciela były ideami chrześcijańskimi. Kołakowski krytykował humanizm jezuitów z XVII wieku, którzy łagodnym i pobłażliwym okiem patrzyli na środowiska dworskie Paryża, które były tak zepsute moralnie i uwikłane we wzajemne relacje, że uniemożliwiali to wymagania realizowania rygorystycznych wskazań Ewangelii. Kołakowski rozwija tę myśl, przywołując najbardziej typowe i najbardziej pospolite usprawiedliwienia własnych czynów, „na nie dające się przewyciężyć artefakty «nie potrafiłem oprzeć się pożądaniu», czykolwiek rozkaz «byłem żołnierzem», konformizm wobec obyczajów środowiska «wszyscy tak robili», teorie wysnute z konieczności demiurga dziejów «sądziłem, że działałem dla dobra postępu». W innym miejscu filozof pisze, że wybór, jakiego każdy człowiek dokonuje, jest „wybozem praktycznym, to znaczy moralnym, to znaczy czymś, za co każdy z osobna ponosi własną i osobistą odpowiedzialność”³⁰.

Kołakowski obdarzył Pascala sympatią już w 1955 roku. W książce *Szkice o filozofii katolickiej* francuski myśliciel jest przedstawiony w opozycji do jezuitów, jako katolicki filozof drwiący i demaskujący obłudną teorię pisarzy jezuickich. I choć kontekst jest nieco inny, ponieważ dotyczy sporu o istnienie i rozumienie Kościoła w ogóle, to Kołakowski ceni sobie radykalizm Pascala i jego bezkompromisowość w przyjmowaniu i realizowaniu tego, w co się wierzy³¹.

W swoich pismach z lat pięćdziesiątych polski filozof zdecydowanie opowiada się za indywidualnym przeżywaniem i realizowaniem przez każdego człowieka własnego światopoglądu. W ten sposób opowiada się przeciw humanizmowi jezuickiemu, a za Pascalem, który twierdzi, że w relacji człowieka do Boga człowiek

²⁹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 177.

³⁰ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszone sprzed 1968 roku*, s. 99 i n.

³¹ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, s. 61.

jest niejako odosobniony i samodzielnie podejmuje wszelkie dotyczące tej sprawy decyzje w sposób niezdeterminowany oraz ponosi za nie odpowiedzialność. Kołakowski pisze w 1957 roku: „żadnego swojego czynu nie wolno tłumaczyć afektem, namiętnością, moralną niemocą postąpienia inaczej, że nie mamy prawa zwać swego postępowania świadomego na żaden czynnik determinujący nasze zachowanie, ponieważ w każdym przypadku mamy władzę dokonania wyboru w dowolny sposób”³².

Dlatego Kołakowski nie godzi się na stanowisko jezuickie pozbawione narzędzi praktycznej kontroli nad odpowiedzialnością ludzką. Dalej pyta retorycznie: „we wszystkich katastrofach kolejowych, jakie zdarzają się na świecie, ileż było «intencji» doprowadzenia do katastrofy? We wszystkich niemal ktoś jest jednak pociągany do odpowiedzialności. I nie jest prawdą, że winni odpowiadają tylko za zaniedbanie obowiązku a nie za katastrofę i jej wyniki”³³. Filozof kładzie mocny akcent na kontrolowanie własnej świadomości moralnej i – jak widać – ma to bezpośrednie przełożenie na indywidualizm jansenistów i Pascala w relacjach człowieka z Bogiem: „nieustająca weryfikacja swojego wyboru przez badanie faktów z nim związanych i nieustająca czujna świadomość, że wybór nasz dotyczy zawsze prawdopodobieństwa, nie zaś pewności, że więc zawsze może być przez fakty zakwestionowany i obalony (...) ponieważ każdy nasz wybór powstaje ze współdziałania uznanych przez nas wartości oraz wiedzy o prawdopodobieństwach ich realizacji w danych warunkach – wiedza ta musi być przedmiotem stałej, najbardziej podejrzliwej relacji i najbardziej bezlitosnej kontroli uwzględniającej wszystko”³⁴.

Widać tu jawną opozycję do humanizmu jezuickiego, który chciał „zagłaskać” niepokoję sumienia po to, by je ośwoić, a dopiero potem ukierunkować i doprowadzić tą drogą człowieka do realizowania ideałów ewangelicznych. Tak rozumiany indywidualizm jansenistycznej drogi do Boga nie oznaczał indywidualizmu normatywnego. Normy decydujące o tym, co jest dobre, a co jest złe, były obiektywne, zależne od Boga oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła Katolickiego, umiejscowionego w Rzymie. Wydaje się, że jansenistom, a także Pascalowi, chodziło o takie rozłożenie akcentu w sprawie prawidłowo ukształtowanego sumienia, aby człowiek sam mógł świadomie i dobrze ocenić swoje postępowanie. Janseniści chcieli tym samym uniknąć zafałszowania wartości popełnionych czynów mających znaczenie moralne przez ich zewnętrzną krytykę jezuickiego laksyzmu.

Swoiście rozumianą obroną jansenizmu wydaje się stwierdzenie Leszka Kołakowskiego z 1959 roku: „tym, co praktycznie i najskuteczniej działa w moralnych rozstrzygnięciach, jest nie ogólny kodeks moralny, ale ogół nagromadzonych doświadczeń życiowych (...) zamiast kodeksów [kazuistyka jezuitów] możliwie wielka masa jednostkowych doświadczeń, poszczególnych udanych lub nieudanych precedensów. Większą skuteczność takiego systemu potwierdza doświadczenie: jak niewiele potrzeba, ażeby nauczyć się jakiegokolwiek katechizmu, jak trudno go potem stosować praktycznie i jak zdolność do rozstrzygnięć rośnie razem z masą rozstrzygnięć dokonanych, a niemal niezależnie od znajomości kodek-

³² L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, 99 i n.

³³ Tamże, s. 107.

³⁴ Tamże, s. 114.

su”³⁵. Argument taki może być słuszny przy założeniu, że posiada się indywidualny wgląd w ocenę moralną swoich czynów. Jednak jezuici wprowadzili rozbudowaną, szczegółową kazuistykę regulującą życie człowieka.

Kołakowski próbuje odnaleźć zasadę, wedle której można by żyć, i która stanowiłaby oparcie dla człowieka na całe jego życie: pisze o tym w artykule *Kapłan i błazen*: „może chodzić o znalezienie w świecie zasady, do której decyzji wolno żywić zaufanie totalne, a która przejmie na siebie naszą odpowiedzialność i rozstrzyga wszelkie konflikty; może chodzić o trybunał najwyższy na którego sprawiedliwość zdajemy się bez obaw i który z pewnością nie dopuści do naszej krzywdy, jeśli będziemy zachowywać jego wskazówki, ale za posłuszeństwo szczerze wynagrodzi; może chodzić po prostu o uzyskanie pewności, że w życiu naszym wybraliśmy lepszą stronę i odtąd sprawiedliwe jest wszystko, co w jej imieniu czynimy”³⁶. Można znaleźć rozwiązanie sporu pomiędzy naturą a łaską, który to spór ożywia i jednocześnie paraliżował wiele wieków teologicznej debaty wokół zagadnienia wolności ludzkiej woli.

Kołakowski w swoim *Banal Pascala* z 1962 roku nie ukrywa wręcz swego zachwytu nad twórczością i osobą Blaise’a Pascala: „żadnego z «wielkich filozofów» nie czyta się łatwiej i z bardziej bezpośrednim poczuciem zrozumienia; żaden też nie nastrocza tak bezgranicznej trudności opisu (...) wszystko jest jasne i wszystko jest dwuznaczne; każde zdanie uderza prostotą klarownej inteligencji, a każda próba syntezy z tych, jakie najwybitniejsi historycy i filozofowie próbowali podjąć, wydaje się fałszywa”³⁷. Francuski myśliciel dla Kołakowskiego był postacią barwną i wyrazistą. Filozof z Oksfordu, pyta wprost: „Kim był ten, co 23 listopada 1654 roku osiągnął w wierze pewność ostateczną? I ten, który podjął się apologii chrześcijaństwa, w taki sposób, że co krok doprowadzał własną wiarę na krawędź przepaści, aby tam dopiero ocalić ją ryzykownym paradoksem?”³⁸.

Kołakowski radykalnie skrytykował humanizm jezuicki. Jego zdaniem pomysł wprowadzenia tybetańskich młynków do odmawiania modlitw przyjąłby się u jezuitów, których wskazania odnośnie do kręcenia nimi byłyby równie „prawdopodobne” co wskazania surowych ascetów³⁹.

Jansenistom, zdaniem Kołakowskiego, zależało jedynie na uświadomieniu człowiekowi jego własnego aktu skruchy i wiary, pełną subiektywność człowieka, zrezygnowaną i oczekującą łaski. Sam Pascal, akceptując takie podejście istoty ludzkiej do samej siebie, uważa, że takie rozumienie siebie powoduje wyostrożną świadomość własnej egzystencji, która skutkuje zrozumieniem swej nędzy i skażenia, jednocześnie przeradza się w przeczucie drogi wyzwolenia, otwartej nie wysilkami ludzkimi, lecz miłosierdziem Bożym, objawionym w Chrystusie⁴⁰.

Można zauważyć, że Kołakowski już w latach 80. dwudziestego wieku zaczyna inaczej patrzeć na kwestię sporu jansenistów z jezuitami. W swojej książce *Bóg*

³⁵ L. Kołakowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed 1968 roku, s. 223.

³⁶ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed 1968 roku, s. 273.

³⁷ L. Kołakowski, *Banal Pascala*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed roku 1968, s. 212.

³⁸ Tamże, s. 212.

³⁹ Tamże, s. 218.

⁴⁰ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed roku 1968, s. 66.

*nam nie jest nic dłużny*⁴¹ wydaje się, w słynnym i długotrwałym sporze o łaskę oraz rolę człowieka w zbawieniu samego siebie, przyznawać rację humanistom jezuickim. Może i zwrot w jego poglądach w tej kwestii nie był całkowity, jednak wyczuwalne jest inne rozłożenie w nim akcentów. Już nie liczy się człowiek, sam rzucony w świat, na którego siłach ma się oprzeć jego zbawienie, lecz ważne staje się to, jaki obraz Boga ma człowiek oraz w jakim środowisku wychował się i przebywa.

Główna metoda humanizmu jezuickiego polegała na tym, że „należy przystosować się do rzeczywistości takiej jaką ona jest. Ażeby ją skorygować, najpierw trzeba okazać z nią solidarność, towarzyszyć jej i próbować poprawiać ją bez użycia siły, krok po kroku. Ten sposób [w przeciwieństwie do jansenistycznego] wydaje się sensowny, humanitarny i skuteczny”⁴². Jansenistom, także i Pascalowi, Leszek Kołakowski zarzuca, że: „rozpętali konflikt, atakując jezuitów, i przy całej swej uczoności, powadze i pobożności okazali w tej walce nieprzejednanie, nawet fanatyzm, niezdolność do kompromisu z naturą, z ludzką słabością, z nowymi czasami, z nowymi formami życia”⁴³. Dalej Kołakowski konkluduje, że „na bieg wypadków [który doprowadził do zniszczenia jansenizmu] oddziałał w pewnej mierze wojujący, sekciarski duch toczony przez nich kampanii”⁴⁴.

4. Religia jako mit kształtujący kulturę

Dla Kołakowskiego religia była mitem, który przyjmuje, niesie i podaje następnym pokoleniom do wiadomości zawarte w nim wartości. Analiza mitów dowodzi, że mają one ukrytą strukturę, której ludzie wierzący „nie są świadomi, lecz która dostarcza im w rzeczywistości intelektualnych narzędzi do klasyfikowania i wyjaśniania relacji zarówno przyrodniczych, jak i społecznych”⁴⁵. Kołakowski stwierdza dobitnie, że „codzienne doświadczenie nieomylnie pokazuje, że ludzie, którzy potrafią oswajać swe cierpienie dzięki mocnej wierze w celowy porządek, gdzie ostatecznie wszystko znajduje swój sens, są lepiej przygotowani do znoszenia nieuniknionych ciosów Losu i trudniej poddają się rozpacz; świadectwa tych, którzy przeżyli koszmar obozów koncentracyjnych, wydają się potwierdzać zdroworozsądkowe oczekiwanie, że ludzie tacy z lepszym skutkiem trwają w moralnym oporze wobec nieznośnych presji, zwiększając w ten sposób także szanse fizycznego przetrwania”⁴⁶. Słabością, jaką widzi Kołakowski w chrześcijaństwie, jest to, iż „[w swoim wydaniu popularnym] kładło nacisk na nieobecność moralnej kompensaty [za krzywdy] w sprawach ziemskich”⁴⁷. Nauczanie takie głosiło, że zło jest potężne, a cnota karana. Krytyka chrześcijaństwa z tej strony charakteryzowała chrześcijaństwo jako wezwanie „do bierności w obliczu zła i niesprawiedliwości”⁴⁸. Takie krytyczne stanowisko reprezentowali socjaliści, w gronie których był, przez jakiś czas, sam Leszek Kołakowski.

⁴¹ L. Kołakowski, *Bóg nam nie jest nic dłużny*, Kraków 1994.

⁴² Tamże, s. 88.

⁴³ Tamże, s. 103.

⁴⁴ Tamże, s. 105.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 11.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

⁴⁷ Tamże, s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 45.

Religia jest więc dla Kołakowskiego mitem, ale czym, w jego rozumieniu, jest mit? Dla filozofa mit „jest szeroko rozumianą kategorią, mieszczącą w sobie wszystkie pytania ważne egzystencjalnie: o sens życia, o wartości”⁴⁹. Trzeba się zastanowić, czy aby na pewno ta kategoria jest użyteczna na potrzeby definiowania zjawiska, którym jest religia. Jeżeli definicja religii byłaby zbyt szczegółowa, np. odnosząca się do jednej z tradycji religijnych, to nie spełniałaby ona swoich funkcji w odniesieniu do innych tradycji religijnych. Problem powstanie pomiędzy chrześcijaństwem, w którym występuje Bóg osobowy, a buddyzmem, który jest raczej szkołą samodoskonalenia się, gdzie Bóg nie istnieje w sensie rozumianym przez chrześcijan. Podobnie definicja ta nie spełni swojej funkcji, gdy porówna się chrześcijaństwo i islam. W chrześcijaństwie Bóg zstąpił bowiem z nieba i stał się człowiekiem, a w islamie jest On całkowicie transcendentny, jest więc przepaść między tymi religiami, jeśli chodzi o wyobrażenie sobie aksjologii Boga. Jeżeli natomiast chciałoby się poszerzyć definicję Boga, bardziej niż apercpcja wartości Boga, jako mitu nadającego sens, to nie znajdzie się już możliwej szerszej kategorii.

Mit jest więc dla filozofa „wszelkim doświadczeniem, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje wszelkie doświadczenie, iż nie jest jego opisem (...), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisanym słownym doświadczeniem”⁵⁰. Czym więc jest mit? Skoro jest tak transcendentny, to w jaki sposób jest on uchwytny dla człowieka? Czy mit jest jeden, czy jest ich wiele? Czy są ważniejsze mity od innych, jeśli jest ich więcej niż jeden? Czy w końcu my sami decydujemy o tym, jaki mit uznamy za najbardziej wartościowy dla nas? Filozof na kartach *Obecności mitu* rozważa te pytania i stwierdza, że każdy mit, jeśli nawet jest nowy, pochodzi z tych, które człowiek już zastał, ponieważ nawet „najsłynniejszy nihilizm może próbować ucieczki od form wartościowych odziedziczonych, ale ucieczka ta nie może się udać. W oku eksplozji, która zdaje się rozsądzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów”⁵¹. Ciekawie Kołakowski mówi o funkcji jaką pełni mit: „dzięki [mitowi] zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu z czymkolwiek i przeciw czemukolwiek z tego, co się dzieje”⁵². Wydaje się, że nie ma jakiegoś kryterium, które warunkowałoby wybór jednego mitu spośród innych. Momentem decydującym jest określona potrzeba wyboru jednego wartościowania nad inne. Ów akt wyboru jednych wartości odbywałby się dzięki wolnej woli człowieka osadzonego w kulturowych wzorcach określonego społeczeństwa. Mit jest odpowiedzią człowieka na jego potrzebę bezpieczeństwa i poszukiwania sensu tego, co robi, jak żyje, kim jest i dokąd zmierza: jest przede wszystkim finalnie formą ucieczki od cierpienia.

Leszek Kołakowski w swojej twórczości z lat 60. ubiegłego wieku wskazuje na figurę mitu wyrażającą pewne głębokie intuicje, które niekoniecznie muszą być nieprawdziwe: „dzięki [mitowi] zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu za czymkolwiek lub przeciw czemukolwiek z tego, co

⁴⁹ J. A. Kłoczowski *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, ss. 49; 271.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Obecność Mitu*, Paryż 1972, w: *Obecności mitu*, [reprint], s. 45.

⁵¹ Tamże, s. 45.

⁵² Tamże, s. 54.

się dzieje”⁵³. Mit w myśli Kołakowskiego z tego okresu jest nośnikiem wartości, także religijnych, i stanowi o apercpcji tych wartości, które są realnością mityczną. Składniki doświadczenia, sytuacje i rzeczy, o ile je przeżywamy jako wyposażone w jakości wartościowe, przeżywamy jako uczestniczące w owej realności, która transcenduje bezwzględnie całość możliwego doświadczenia. Sądzę, że właśnie dlatego, iż mit bardzo dobrze oddaje intuicję dotyczącą ładu celowego świata; intuicję która nie uchyla się przed przyjęciem pytań ostatecznych. Mit jest ożywiony potrzebą wyjścia poza doświadczenie, które może być uchwycone w tradycyjnej filozofii. Uważam, że jako taki jest niezbędny, aby człowiek mógł w ogóle dobrze funkcjonować w społeczeństwie nie popadając w stan otępienia i rozpacz. Mit powoduje to, co Kołakowski nazywa „rezygnacją z wolności – skoro narzuca wzór gotowy i rezygnację z pierwotności absolutnej człowieczeństwa – skoro próbuje człowieczeństwo, a więc historyczną zbiorowość, osadzić w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu”⁵⁴.

Pytania o życie po śmierci, sprawiedliwość, sens cierpienia, znaczenie powściągnięcia namiętności mają swoje odpowiedzi w myśleniu chrześcijańskim. Czym z kolei jest chrześcijaństwo dla polskiego filozofa? Odpowiada na to pytanie: „Ludzie potrzebują chrześcijaństwa, które pomoże im wyjść poza bezpośrednie naciski życia, które ukaże im nieuniknione granice własnego losu i uzdolni do zgody na nie (...). Potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare”⁵⁵. Pojawiają się pytania: Czy chrześcijaństwo jest najlepszą odpowiedzią na pytania człowieka o niego samego w historii ludzkości? Czy może jest terapią mającą przygotować człowieka na to, co nieuchronne, na wydarzenia takie jak: śmierć, cierpienie, smutek? Można przypuszczać, że Kołakowski ma na myśli cnotę roztropności i mądrości w obliczu takich wydarzeń. Chodzi mianowicie o to, że chrześcijaństwo wprowadza poczucie rozumienia sensu wydarzeń nielatwych w życiu człowieka w sposób uniwersalny, ale jednocześnie dostępny dla każdego. Stanowi ono pewien bufor bezpieczeństwa, w którym szybko i gwałtownie zmieniający się świat wartości i ludzkich wyborów ulega okiełznaniu i złagodzeniu. Jest pewną alternatywą dla nihilistycznej wizji świata i odpowiedzią na chaos lub co najmniej punktem widzenia, który pozwala na większy obiektywizm w spojrzeniu na problemy człowieka i społeczeństwa. Chrześcijaństwo jest więc ważnym elementem życia człowieka.

5. Bóg jako gwarant obiektywności prawdy, dobra i sensu

Czym jest religia w ujęciu Leszka Kołakowskiego? Odpowiedź na to pytanie zawarł on w swojej książce z 1982 roku, budując definicję negatywną, a więc raczej piszac czym ona nie jest: „różne definicje [religii] są tedy dozwolone; jednakże te, które zakładają, że religia jest «niczym innym, jak» narzędziem świeckich – społecznych albo psychologicznych – potrzeb (na przykład, że jej znaczenie re-

⁵³ Tamże, s. 54.

⁵⁴ Tamże, s. 37.

⁵⁵ L. Kołakowski, *Czy Diabeł może być zbawiony*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 220.

dukuje się do roli, jaką odgrywa w integracji społeczeństwa), są nieuprawnione, założenia te są sądami empirycznymi (fałszywymi moim zdaniem) i nie mogą być z góry uznane za składniki definicji⁵⁶. Pod koniec tej pracy Kołakowski pisze, że religia „to nie zbiór sądów, lecz dziedzina kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu”⁵⁷. Dalej myśliciel rozwija ten wątek, stwierdzając, że akt kultu jest nieusuwalny i istotny dla każdego zjawiska religii.

Czym jest więc wiara religijna dla Kołakowskiego? Tu też pada definicja negatywna, wiara nie jest „aktem intelektualnego uznawania pewnych zdań, lecz aktem moralnego zaangażowania, wiążącego w jedną niepodzielną całość akceptację intelektualną oraz nieskończoną ufność, której żadne fakty nie są w stanie naruszyć”⁵⁸.

Osoba boska – Jezus Chrystus – jest sensowną ofiarą, ponieważ według Kołakowskiego wypełnia On sobą próżnię, którą zły czyn rozdarł w całości bytu. Człowiek bez Boga nie może się przyznać do swojej słabości i nie umie się wywiązać z ogromu zobowiązań, jakie na nim spoczywają⁵⁹. Dla myśliciela z Oxfordu chrześcijaństwo jako religia zanikłoby niechybnie, gdyby „nie odmawiało uparcie zatarcia granicy pomiędzy aktem wiary a intelektualną akceptacją – gdyby nie określało się za pomocą kryteriów, które nie zostawiają miejsca na różnicę pomiędzy kulturą elit i kulturą ubogich duchem”⁶⁰. Kołakowski przywołuje tu Pascala, który zauważył, że „religia chrześcijańska, chociaż jest mądra przez swoje cuda i prorocтва, które jej siłę ukazują, jest szalona zarazem, bo to nie one każą wyznawcom wierzyć, ale jedynie Krzyż”⁶¹. W tych słowach zawarta jest pewna intuicja religijna, która wiary w Boga, jej siły, jej jakości nie odnosi do poziomów konstrukcji intelektualnych i wiedzy, jaką się posiada. Ów pogląd Kołakowskiego z 1988 roku jest bezpośrednią kontynuacją jego myśli z lat sześćdziesiątych. Przeciwnie stawia się on wszelkim redukcjonistycznym próbom ujmowania tego, co nazywamy szeroko pojętą religią. W tym samym czasie Kołakowski dostrzega, że interpretacja mitu „skupia się na rozkładaniu go na części i ponownym zestawianiu go w nowy, sensowny porządek, dzięki czemu ujawniona zostaje ukryta struktura, której ludzie wierzący nie są świadomi, lecz która dostarcza im w rzeczywistości intelektualnych narzędzi do klasyfikowania i wyjaśniania relacji zarówno przyrodniczych, jak i społecznych”⁶².

Filozof nawiązuje do słynnych słów Fiodora Dostojewskiego: „jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”. Dla Kołakowskiego to zdanie jest bardzo istotne, ponieważ „tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest używanie pojęcia «prawda» i przekonanie, że «prawda» może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy”⁶³. Kołakowski wyróżnia tutaj pojęcie epistemologii odnoszącej się do

⁵⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 7.

⁵⁷ Tamże, s. 190.

⁵⁸ Tamże, s. 54.

⁵⁹ Tamże, s. 52.

⁶⁰ Tamże, s. 60.

⁶¹ Tamże, s. 61.

⁶² Tamże, s. 11.

⁶³ Tamże, s. 85.

prawdy, która jest poznawana, oraz do etyki – jako regułę moralną. Oznacza to że jeśli Bóg jest to możliwe jest osadzenie wartości w Absolucie, którym wymiar etyczny i epistemologiczny łączą się tworząc przestrzeń jedności faktów i wartości a znika poznawczy relatywizm i moralny nihilizm.

Dla tego myśliciela wszystkie dowody na istnienie Boga chybają celu. Nie jest możliwe udowodnienie Jego istnienia, podobnie jak nie jest możliwe dowiedzenie Jego nieistnienia. Jednak problem, czy też postawione w tych rozumowaniach pytanie jest inne. Choć dotyczy pojęcia Boga i Jego istnienia, nie chodzi tu o dowiedzenie tego, czy On jest. Kołakowski dostrzega problem w istnieniu relatywizmu i nihilizmu. Właściwe pytanie filozofa brzmi: skoro nie ma Boga, to co jest? A przede wszystkim, co mogę poznać? Jest to z gruntu pytanie epistemologiczne. Bez pytania o Boga pozostaje pustka, w której człowiek musi sam sobie wyznaczyć, co może a czego nie może uczynić. Do „śmierci Boga” (Nietzsche) człowiek posiadał w swojej wiedzy i świadomości pewne postępowanie przekazywane z pokolenia na pokolenie w tradycji normy zachowania. Po „śmierci Boga” pozostaje nihilizm poznawczy, a także idąc dalej, etyczny, bioetyczny.

Leszek Kołakowski przedstawia alternatywę: albo Bóg jest i wtedy możliwa jest prawda, albo Boga nie ma i wtedy mamy odniesienie do nihilizmu, „nie ma nic pośredniego”⁶⁴. To właśnie w chrześcijaństwie Bóg jest: drogą, którą człowiek ma kroczyć, prawdą, którą ma wyznawać; i życiem, bez którego człowiek nie może być sobą i siebie zrozumieć. Innymi słowy filozof z Oxfordu wyraża to w następujący sposób: „sądy mówiące o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują prawomocność jedynie w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia, że «jeśli Boga nie ma wszystko wolno»”⁶⁵. Kołakowski wyraźniej formułuje to stanowisku w swoim eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. Filozof twierdzi, że bez pojęcia i wskazywania na *sacrum* obecne w szeroko pojętej kulturze możliwe jest upowszechnienie jednego z największych i najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest doskonale plastyczne oraz że zdolność do negacji tej plastyczności prowadzi do zaprzeczenia całkowitej autonomii człowieka⁶⁶. Kołakowski określa rolę *sacrum*, jako to, co definiuje i rozróżnia dobro od zła: „odepchnąć rolę *sacrum* to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pomocą niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane”⁶⁷.

Zdaniem Kołakowskiego, Pascal przekonywał, że z „racji praktycznych rozsądnie jest opowiedzieć się za Bogiem”⁶⁸. Podaje on także inne aspekty myślenia Pascala, jakie mogą wzbudzać niechęć u wierzących. Jakżeż to, „czy można zachowywać się tak, jakby Bóg istniał, w nadziei, że jeśli istnieje, to będę za to wynagrodzony? Czy jest prawdopodobne, abym został zbawiony nie przez prawdziwy kult, ale w rezultacie chłodnej kalkulacji, wedle której, skoro istnienie Boga nie jest całkowicie wykluczone, to na wszelki wypadek warto wykupić polisę ubez-

⁶⁴ Tamże, s. 94.

⁶⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 203.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* (1973), w tegoż: *Czy diabeł może być zbawiony ...?* s. 243.

⁶⁷ Tamże, s. 244.

⁶⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 223.

pieczeniową?”⁶⁹. Zdaniem filozofa, „skuteczność argumentacji Pascala zależy od psychicznej kondycji odbiorcy, a zwłaszcza od jego woli wiary, od wahań co do słuszności własnego stylu życia i od gotowości do przyznania, że obecność Boga, choć niepewna, ma jakiś stopień wiarygodności”⁷⁰. Pascal, zdaniem Kołakowskiego, chciał w zakładzie wykazać, że choć wiara chrześcijańska jest ryzykowna, to znacznie bardziej ryzykowne jest jej odrzucenie. Wiara raz przyjęta z praktycznych powodów rozwinie się stopniowo w wiarę prawdziwą, a sceptyk, który poszedł za radą Pascala, „rychło dostrzeże jak bardzo słusznie postąpił i to nie tylko w kategoriach zysków i strat, ale również w kategoriach poznawczych, jako że wszystkie rozpaczliwe absurdy ludzkiego losu stają się sensowne w świetle objawienia”⁷¹.

Ciekawe rozważania na temat postawy sceptycznej, nihilistycznej i mistycznej w twórczości Leszka Kołakowskiego zawarł w swoim opracowaniu Jan Andrzej Kłoczowski⁷². Wiara mistyka łączy się ze sceptycyzmem poprzez sferę niewyraźności. Sceptyk wątpi w możliwości całkowitego poznania świat oraz możliwość jakiegokolwiek sposobu przekazania tego, co się poznało, jako czegoś, co jest niezmiennie i wieczne. Mistyk zaś wierzy w poznanie Boga, w możliwość partycypacji w nim, lecz uważa, że to, co on poznał i wie, jest nieprzekazywalne innym osobom. Mistyk jest świadom swojej małości wobec tego, co poznał i wzbudza w nim imperatyw moralny, pewne zobowiązanie do czynienia aktów moralnie dobrych, pod rygorem wykluczenia z łączności z Bogiem. Sceptyk świadom swoich ograniczonych możliwości w poznaniu fundamentów świata staje się pokorny i skromny zarazem. Postawa mistyka inspiruje go do rozważań nad przedmiotem przekonani tegoż mistyka, które dla niego są pewne, niezmiennie, słuszne i definitywnie rozstrzygające o tym, czy coś ma Sens, czy coś jest Prawdziwe i Dobre.

Rozważania filozofa z Oxfordu na ten temat mają jeszcze inny sens. Pytania o podstawę poznania, o warunki tego poznania i szanse na jego osiągnięcie są odwiecznym przedmiotem rozważań filozofów próbujących myślą ogarnąć całość rzeczywistości. „Jeżeli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – dziedziczyła filozofia z zasobów mitu”⁷³. Kołakowski nie jest sceptykiem aksjologicznym, zaś stając do konfrontacji z nihilizmem, jest przekonany, iż warunkiem przetrwania człowieka jest odnalezienie źródła pewności, pozwalającego ocalić trzeźwe myślenie i prawe sumienie. Jak pisze J.A. Kłoczowski „sceptyk jest przekonany o konieczności przyjęcia tych wartości przez człowieka, nie wie tylko, jak je uzasadnić, jak spowodować, co stanowi wręcz warunek przetrwania. Jest przy tym przekonany, że tradycja przekazuje nam formy takiej pewności, choć prawomocność ich nie płynie z pracy rozumu, lecz źródło tej niepodważalnej pewności sta-

⁶⁹ Tamże, s. 224.

⁷⁰ Tamże, s. 224.

⁷¹ Tamże, s. 225.

⁷² J.A. Kłoczowski, *Wielej niż mit*, s. 309 i nn.

⁷³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Paryż 1976, t. 1, s. 19.

nowi zawsze wiara. Kołakowski nie widzi zresztą innej drogi ocalenia sensownego mówienia o Dobru i Prawdzie⁷⁴.

Kołakowski, diagnozując kondycję kulturalną i moralną Europy na początku XXI wieku, jest pewien, że bez chrześcijaństwa, które przez wieki współtworzyło kulturę europejską, zagraża jej nicość i chaos. A tym co zabezpiecza Europę jest właśnie chrześcijaństwo, jako reprezentant świata religii, o ile będzie ono wskazywać na inną rzeczywistość, niż tylko empirycznie nam dostępna; dostępna do rozszyfrowania poprzez swoje znaki w świecie oraz będzie wskazywać na ujarzmienie empirycznej rzeczywistości przez celowo działającą energią zmierzającą ku dobru oraz na wskazywaniu człowiekowi, że jest on tu i teraz tylko przechodniem, wygnańcem, który w pełni do świata tego tu i teraz nie należy w pełni⁷⁵.

* * *

Analizując poglądy Kołakowskiego, słusznym wydaje się być odwołanie do, wypowiedzianych w odniesieniu do interpretacji filozofii Kazimierza Ajdukiewicza⁷⁶: „dla historyków filozofii nieraz teksty filozofa pochodzące z wcześniejszego okresu i przez autora samego po części zdezaktywowane, bywają bardziej godne uwagi niż te późniejsze, więc jak należałoby sądzić bardziej dojrzałe”⁷⁷. I nie chodzi tutaj o zarzut, że filozof zmienia w sposób niekontrolowany, nieobliczalny i dowolny swoje poglądy, gdyż prawo do ewolucji własnego światopoglądu ma każdy z nas, lecz podkreślić należy, że analiza tej zmiany daje nam konkretny, autentyczny i z życia wzięty przykład przemiany człowieka oraz jego spojrzenia na świat. Romans Leszka Kołakowskiego z marksizmem w latach pięćdziesiątych zeszłego stulecia jest powszechnie znany, tak jak i znana jest jego krytyka utopii socjalizmu. Podobnie, stosunek tego filozofa do religii i tym samym do chrześcijaństwa, ewoluując od obszernej i mocnej krytyki, przeszedł do uznania, że religia – chrześcijaństwo, istnieje naprawdę⁷⁸.

Ta przemiana w myśleniu Kołakowskiego ukazuje to, co on sam określa jako jedno z zadań filozofii: „uczymy się prawdziwie filozofii nie przez to, że wbijamy sobie w pamięć ogólne i ostateczne konkluzje, którymi kończy filozof jakiś tok swoich rozmyślań, lecz nade wszystko przez to, że śledzimy bieg jego zmagania z pytaniem, które myśl ożywia”⁷⁹.

Zdaniem Kołakowskiego należy jednak wciąż powracać do pytań fundamentalnych, które znalazły się u źródeł filozofii, nie mając gwarancji, że osiągnie się zamknięty system, który rozwiąże nasze wszystkie problemy. Kulturalna rola filozofii, według Kołakowskiego, nie polega na dostarczeniu prawdy, ale na pielęgnowaniu ducha prawdy⁸⁰. Realizacji tego zadania niewątpliwie dla myśliciela użyteczne jest pojęcie Boga, który jako jeden z czterech filarów ducha ludzkie-

⁷⁴ J.A. Kłoczowski. *Węcej niż mit*, s. 327.

⁷⁵ L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie już żyjemy?*, „Tygodnik Powszechny” 40(2000), ss. 8-9.

⁷⁶ L. Kołakowski, *O filozofii Kazimierza Ajdukiewicza*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszona sprzed 1968*, s. 345.

⁷⁷ Tamże, s. 345.

⁷⁸ L. Kołakowski, *Słowo wstępne*, s. XV.

⁷⁹ L. Kołakowski, *O filozofii Kazimierza Ajdukiewicza*, s. 345.

⁸⁰ L. Kołakowski, *Myśli wyszukane*, Kraków 2000, s. 59.

go, obok Rozumu, Miłości i Śmierci, jest użytecznym pojęciem mogącym uwolnić człowieka od przerażającej rzeczywistości czasu, ponieważ to w Bogu nie ma przeszłości i przyszłości. W Nim człowiek zawarty jest w Jego „wiecznym teraz”⁸¹.

Kołąkowski, dostrzegając nieuchronny upływ czasu i związany z nim koniec egzystencji każdego człowieka, mimo wszystko, uważa, że postulat Boga będący gwarantem sensowności ludzkiego życia jest możliwy do utrzymania przy założeniu istnienia intuicji mówiącej, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną⁸². Treść tej intuicji wyrażona jest poprzez przekonanie, iż świat naszego doświadczenia jest przejawem Ducha. Filozof wierzy, że wszystko co zostało przez nas stworzone nie ginie w sposób ostateczny i być może kiedyś będzie to ujawnione. A rzeczywistość religijna określona w tradycjach religijnych jest gwarantem i mającym zapewnić wieczność nam samym oraz naszym dziełom⁸³.

Wielkie pytanie, które pojawia się w niniejszym tekście brzmi: jak być w swoich czasach, także dziś, w zetknięciu z innymi tradycjami religijnymi autentycznym chrześcijaninem? Zdaniem Kołąkowskiego, w konfrontacji między religiami, bardzo ważny jest dialog, który nie może być szeregiem dyskusji o specyficznych sprawach doktrynalnych⁸⁴, lecz powinien być raczej wyrazem postawy duchowej mogącej stworzyć pewien obraz świata⁸⁵. W centrum tej postawy kształtowałoby się w sposobie widzenia świata jako żywego korpusu wprawianego w ruch przez jakiś rodzaj energii duchowej, dążącej ku dobru, mimo okropności i nędzy świata i na przekór całemu złu⁸⁶. Obserwacje, analizy i wnioski jakich dostarcza dorobek Leszka Kołąkowskiego są tym cenniejsze, że pochodzą jakby z zewnątrz, od osoby nie deklarującej się jako wierzącej, co stanowi zaletę, ponieważ wyklucza jej bezkrytyczność w podejściu do zagadnienia fenomenu religii, przed którym, zdaniem Kołąkowskiego, człowiek nie może uciec.

Czy dzisiaj, w trakcie wielkich przemian kulturowo-demograficznych religia jest wciąż adekwatną odpowiedzią na pytania człowieka o niego samego? Czy fenomen wielu tradycji religijnych nie wyklucza zaistnienia płaszczyzny porozumienia między wieloma religiami? Jak zrozumieć człowieka religijnego czerpiącego swoje korzenie z innej od naszej tradycji religijnej? Na te pytania próbuje odpowiedzieć ruch związany z „Duchem Asyżu”, poprzez stworzenie warunków i atmosfery dialogu międzyreligijnego, w którym duży nacisk jest położony na pojednanie, troskę o stworzenie, wzajemną życzliwość⁸⁷, integralny rozwój człowieka i pomoc najbiedniejszym.

⁸¹ L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 297.

⁸² L. Kołąkowski, Z. Mentzl, *Czas ciekawy, czas niespokojny*. cz. II, Kraków 2008, ss. 184-187.

⁸³ Tamże, s. 81.

⁸⁴ L. Kołąkowski, *Krótką uwagą o tak zwanym dialogu między religiami i o wiecznym milczeniu języka wiary*, „Znak” 9 (2008), s. 87.

⁸⁵ Tamże, s. 88.

⁸⁶ Tamże, s. 88.

⁸⁷ Tamże, s. 89.

Leszek Kołakowski's Thoughts on Religion

This article attempts to define a religious person as perceived by Leszek Kołakowski. The protagonist, who in his philosophical development from absolute denial of the phenomenon of religiosity to acceptance of religion alone, states that religiosity is indispensable for maintaining ethical order. The most inspiring person for Kołakowski was Blaise Pascal, who compelled him to deliberate on the phenomenon of religiosity. According to Kołakowski, religion contributes to today's culture, and the two are inseparable. His analysis of the phenomenon of religiosity in Christian tradition leads to the conclusion that if God, and, as a result, religion, does not exist, everything is permitted.

W NURCIE nr 18
FRANCISZKAŃSKIM 2011

Recenzje i omówienia

„Duch Asyżu” w stolicy Kazachstanu

Kazachstan, była republika sowiecka w Azji Centralnej, której 5,5 % powierzchni leży w Europie, jest dziewiątym największym krajem świata, liczącym ponad 2,7 milionami km². Jest krajem wielonarodowościowym, w którym w 16-milionowym społeczeństwie ponad połowę stanowią rdzenni Kazachowie (muzułmanie), ok. 30 % – Rosjanie (prawosławni) oraz ponad 100 różnych narodowości wyznających różnorakie religie, w tym ok. 200-300 tysięcy katolików zorganizowanych w 3 diecezje i administraturę apostolską. Tak wielkie zróżnicowanie narodowościowe jest skutkiem carskich i stalinowskich deportacji. Na rozległych przestrzeniach tego kraju znajdowały się liczne łagry i obozy koncentracyjne.

Stolicą kraju od 11 lat jest Astana i tutaj w dniach 23-24 września 2003 r., z inicjatywy prezydenta Nursułtana Nazarbajewa, odbył się I Kongres Tradycyjnych Religii Świata. Uczestniczyło w nim 18 delegacji, w tym oficjalna delegacja Kościoła katolickiego z kard. Józefem Tomko oraz delegacja zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, przedstawianych jako „zakonnicy z Asyżu” lub „bracia z Asyżu”, z ministrem generalnym o. Joachimem Giermkim.

Na zakończenie obrad delegacje spotkały się na modlitwie w specjalnie przygotowanym miejscu wokół Baitereku – monumentu i wieży widokowej o wysokości 105 metrów, głównego symbolu stolicy. Baiterek w jęz. kazachskim oznacza topolę; według kazachskich opowieści jest Drzewem Życia, którego korzenie trzymają ziemię, a korona podtrzymuje niebo. W ten sposób łączą się ze sobą trzy światy: niebiański, ziemski i piekielny. W koronie drzewa swoje gniazdo zakłada legendarny ptak Samruk i tam składa złote jajo tj. Słońce. Z jaja rodzi się następny Samruk, który znowu składa jajo... W konarach drzewa żyje natomiast smok Aidahar, który po dniu wprowadza noc a po lecie – zimę. Taka mitologia nie jest czymś szczególnym dla Kazachstanu – podobne wierzenia występują również u ludów syberyjskich. Baiterek jest uważany za symbol harmonii między dobrem i złem, dniem i nocą, niebem i ziemią. U zwieńczenia wieży znajduje się złota kula o średnicy 22 metrów – czyli mitologiczne jajo.

W czasie spotkania wokół pomnika roztawiono 17 jurt dla każdej z delegacji, które były miejscem modlitwy o pokój w świecie. Organizując Kongres, prezydent Nazarbajew inspirował się „duchem Asyżu”, a konkretnie dwoma spotkaniami przedstawicieli religii świata organizowanymi w Asyżu w październiku 1986 r. i w styczniu 2002 r.¹ O „duchu Asyżu” wspomniał również papież Jan Paweł II w swoim przesłaniu: „Ta nowa inicjatywa władz Kazachstanu, w duchu Asyżu, będzie promować szacunek dla godności człowieka, ochronę wolności religijnej oraz

¹ <http://www.religions-congress.org/content/view/15/31/lang,english/> (data dostępu 5.01.2012)

większe wzajemne zrozumienie między narodami, ponieważ jesteśmy przekonani, że religia, właściwie rozumiana, przedstawia solidny instrument na rzecz wspierania pokoju.”²

Trzy lata później, w dniach 12-13 września 2006 r., w Astanie zorganizowano drugi kongres. Z tej okazji wybudowana została monumentalna piramida zwana Pałacem Pokoju i Pojednania. Jej wysokość i każdy z boków podstawy mają po 62 m. Wewnątrz znajduje się m.in. opera na 1500 miejsc natomiast na jej szczycie umieszczono okrągły stół, przy którym zasiadły 43 delegacje różnych religii, wyznań, organizacji politycznych i społecznych. Wśród nich była delegacja katolicka, której przewodniczył kard. Roger Etchegaray.

Kolejny, III Kongres Liderów Tradycyjnych Religii Świata, odbył się w dniach 1-2 lipca 2009 roku. Na spotkanie zatytułowane „Rola przywódców religijnych w budowaniu świata opartego na tolerancji, wzajemnym szacunku i współpracy” przybyli przedstawiciele 77 grup wyznaniowych z całego świata, w tym delegacja Kościoła rzymskokatolickiego z kard. Jean-Louis Tauranem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego.³

Po raz czwarty Astana organizuje Kongres Liderów Tradycyjnych Religii Świata w dniach 30-31 maja 2012. Jego tematem będzie: „Pokój i zgoda jako wybór ludzkości” a głównymi zagadnieniami: rola liderów religijnych w dążeniu do zrównoważonego rozwoju, religia i wielokulturowość, religia i kobieta: duchowe wartości i współczesne wyzwania, religia i młodzież⁴.

Obecność „braci z Asyżu” podczas I kongresu, zaowocowała zaproszeniem franciszkanów do Astany w celu działalności na rzecz pojednania, pokoju i dialogu między religiami „w duchu Asyżu”. Zaproszenie potwierdził metropolita w Astanie – ks. abp Tomasz Peta. Podczas przygotowań do otwarcia misji, wyznaczono także jej cele tj.: 1) tworzenie Centrum Kultury i Dialogu (kierunek działalności: dialog międzyreligijny i ekumeniczny, promocja myśli Jana Pawła II, propagowanie kultury chrześcijańskiej); 2) wsparcie dla duchowieństwa lokalnego (rekolekcje, spowiedź, dni skupienia, zastępstwa); 3) działalność charytatywna. Pierwsi franciszkańscy misjonarze, skierowani do Astany 23 stycznia 2008, w Asyżu przy grobie Serafickiego Ojca Franciszka otrzymali krzyże misyjne i Ewangelię. Wkrótce potem zamieszkali w stolicy Kazachstanu.

Realizując wyznaczone cele, zorganizowali Centrum Kultury i Dialogu im. Jana Pawła II w Astanie, a w nim kilka wystaw promujących kulturę chrześcijańską („Świat jasełek – szopki świata”, „Duch Astany duchem Asyżu. Proroctwo pokoju”, wystawę o św. Piotrze Apostole), sesję naukową na Uniwersytecie Eurazjatyckim na temat relacji między Kościołem, Polską i Kazachstanem, promocję książki „Wyprawa Benedykta Polaka” wydanej w czterech językach: łańskim, rosyjskim, kazachskim i polskim. Centrum angażuje się również w propagowanie „kultury życia” i organizuje corocznie w marcu Tydzień świętości życia, a we współpracy z moskiewskim diecezjalnym Centrum Rodziny organizuje kursy naturalnego

² http://www.kazakhstan.org.sg/content/intro.php?act=menu&c_id=4 (data dostępu 5.01.2012)

³ Pełny tekst wystąpienia w drugim dniu Kongresu w czasie prac grup roboczych: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20090702_tauran-astana_en.html (data dostępu 5.01.2012)

⁴ Protokół X Posiedzenia Sekretariatu Kongresu: <http://www.religions-congress.org/content/view/305/49/lang.russian/> (data dostępu 5.01.2012)

planowania rodziny. Razem z luteranami organizuje obozy ekumeniczne dla młodzieży z Kazachstanu, Uzbekistanu i Rosji, w których uczestniczą również młodzi z Niemiec. Ekumeniczna współpraca z luteranami zaowocowała również prowadzonym w latach 2009-2011 projektem charytatywnym „Rodzina dla każdego dziecka”.

Zatem dialog ekumeniczny i międzyreligijny franciszkanów w Astanie, to nie tyle dialog na poziomie eksperckim, ale dialog życia i wnoszenie „ducha Asyżu” w wielokulturowe i wieloreligijne społeczeństwo Kazachstanu.

Lo Spirito di Assisi

M. Borghesi, C. Bucciarelli, V. Coli, L. Di Fonzo, G. Iammarrone, E. Marazzi, G. Odoardi, E. Scognamiglio, O. Todisco, *Miscellanea Francescana*, Roma 2003, pp. VI + 326.

Choć wolumin ten nie pachnie już farbą drukarską, trudno byłoby jednak nie zatrzymać się przy nim, jeśli mowa o „duchu Asyżu”. Jest to z pewnością jedna z ważniejszych publikacji dotyczących fenomenu określanego w rodzimym języku mianem *Lo spirito di Assisi*. Dzieło nie jest zestawieniem pobieżnych, luźnych refleksji związanych ze spotkaniem przedstawicieli wielkich religii świata w mieście św. Franciszka. Jest natomiast zbiorem solidnych, usystematyzowanych przemyśleń, stanowiących razem wielowymiarową, interdyscyplinarną przestrzeń, w której duch Asyżu jawi się w całym swym bogactwie, ze swoim oryginalnym, szerokim kontekście kulturowym i historycznym, osadzonym na fundamencie wielowiekowych doświadczeń, mających swój początek w pierwszej minoryckiej wspólnotie braterskiej zgromadzonej wokół charyzmatycznego założyciela. Dziewięciu autorów, do których należy siedmiu franciszkanów, przedstawia różne aspekty ducha Asyżu i związanych z nim zagadnień. Jest ujęcie historyczne, teologiczne, filozoficzne, kulturowe, antropologiczne, społeczne, filologiczne.

Obraz, jaki wylania się z lektury tekstów, nie ma nic wspólnego z eklektyzmem czy synkretyzmem religijnym, o jaki posądzają asyjskie spotkania ich przeciwnicy; z wypowiedzi autorów bowiem wybrzmiewa jednoznacznie chrześcijańska wizja rzeczywistości oraz zakorzenienie w tradycji Kościoła katolickiego. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na jasno sprecyzowane intencje, dziś błogosławionego, papieża Jana Pawła II oraz katolickie ujęcia dialogu między religiami, które przywołuje w swoim artykule o. Giovanni Iammarrone, jeden z najwybitniejszych chrystologów włoskich. Podkreśla on również, iż dialog w „duchu Franciszka” i w „duchu Asyżu” nie może abstrahować od świadectwa wiary w Boga Jezusa Chrystusa. Na zakorzenienie i historyczną ciągłość tego, co dziś świat nazywa „duchem Asyżu”, wskazuje o. Giovanni Odoardi, który w zwięzłych słowach przywołuje doświadczenie Franciszka i jego braci w świecie islamu, by przejść do spotkań inspirowanych przez Jana Pawła II, w których można dostrzec echo wymownych wydarzeń sprzed wieków.

Historyk zakonu i znawca hagiografii franciszkańskiej, o. Lorenzo di Fonzo, tym razem podejmuje refleksję nad „braterstwem kosmicznym” Franciszka, który żyje w harmonii ze wszystkimi stworzeniami i wyśpiewuje z ich powodu uwielbienie

„dobremu Panu”. Podejmuje się przy tym prezentacji dwóch niezwykle utworów: powszechnie znanej *Pieśni słonecznej*, czy inaczej *Pochwały stworzeń*, oraz mniej znanego tekstu, będącego żywą, dynamiczną, pełną ekspresji opowieścią o Piewcy Stworzenia, zatytułowaną *Śpiew ze Słowikiem*. Obydwa utwory są ilustracją „ducha Franciszka”, który w jedności z kosmosem przyjmuje i oddaje Bogu tak radość, jak i ból towarzyszące każdemu ziemskiemu życiu.

Na szczególną uwagę zasługują rozważania filozoficzne, w których o. Orlando Todisco, analizując aktualną sytuację człowieka i świata, stara się odkryć istotę „ducha Asyżu”, a w niej franciszkańską odpowiedź na powszechną wielokształtną żądzę panowania, *voluptas dominandi*, która jawi się jako siła napędowa mechanizmów społecznych i ekonomicznych. Odpowiedź tę filozof widzi w paradygmacie bycia darem, związanym istotowo z pojęciem darmości i zdumienia, którego naturalnymi konsekwencją jest postawa otwartości i wdzięczności. Również Claudio Bucciarelli, charakteryzując współczesną sytuację człowieka, szczególnie młodego pokolenia, zwraca uwagę na kryzys tożsamości, brak świadomości historycznej, analfabetyzm emocjonalny, dominacja technicyzmu i ekonomii nad etyką, konsumizm, subiektywizm. W tym kontekście autor dostrzega możliwość i konieczność realizacji budowania innego świata i nowej kultury, na drodze globalnego myślenia i lokalnego działania oraz podejmowania ryzyka dojrzałych i odpowiedzialnych relacji. Podkreśla przy tym, że wymownym przykładem pozostaje wciąż Franciszek, nie tyle człowiek nie przeszłości, co przyszłości.

Natomiast O. Edoardo Scognamiglio, odwołując się do postaw i zachowań świętego Franciszka, podaje go za przykład czy model człowieka w dialogu, ukazując jednocześnie specyficzne jego elementy. Podkreśla, że duchowa podstawa dialogu w rozumieniu chrześcijańskim tkwi w tajemnicy Wcielenia oraz w nieustannej konieczności nawrócenia. Zwraca też uwagę na warunki możliwego i owocnego dialogu, wśród których szczególną rolę odgrywa pokora i związane z nią milczenie, bez którego nie ma otwarcia i gotowości do słuchania. Przykład Franciszka w dialogu jawi się jako *martyria*, którą charakteryzuje profetyczna pasja i świadomość bycia pielgrzymem na tej ziemi, a z której w konsekwencji rodzi się prawdziwy pokój i radość pojednania. Natomiast o. Edoardo Marazzi podejmuje kwestię ducha Asyżu jako pretekst do antropologicznej redefinicji człowieka. Rysuje jego obraz w wymiarze relacyjności, wzajemności, dialogiczności, dyspozycyjności, odpowiedzialności i cielesności, by wyakcentować ostatecznie, że człowiek jest nie tylko w sobie i dla siebie, ale przede wszystkim dla innych.

Do osobistego doświadczenia Świętego z Asyżu odwołuje się wprost Massimo Borghesi, dla którego punktem wyjścia w czynionej refleksji jest świadectwo zawarte w jego *Testamencie*, najpierw słowa: „Pan objawił mi, abyśmy używali pozdrowienia: niech Pan obdarzy was pokojem”, a następnie opis nawrócenia i doświadczenia z trędowatymi. Autor stwierdza jasno, że zadaniem i celem franciszkańskiego braterstwa jest pokój nie tyle jako idea, ile jako rzeczywistość reprezentująca ucieleśniony realizm chrześcijański, znajdujący elokwentną widzialną ekspresję, której szczególnymi elementami są miłosierdzie i radość. Na znaczenie spotkania i relacji, doświadczenia bycia razem w drodze, zwraca uwagę o. Vincenzo Coli, wieloletni kustosz asyjskiej bazyliki, podkreślając związek „ducha

Asyżu” z odzyskiwaniem zachwyty i radości istnienia oraz woli uczestnictwa i zaangażowania.

Mocną stroną tomu nie jest jego okładka, która bardziej przypomina stronicę z domowej kroniki, niż kartę zapowiadającą solidne i interesujące dzieło. Poza treścią samych artykułów, jego atutem jest umieszczona w aneksie mała antologia wypowiedzi Jana Pawła II, wygłoszonych podczas asyjskich spotkań. Wstęp do całości stanowi słowo o. Joachima Giermka, ówczesnego ministra generalnego Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, będących kustoszami grobu świętego Franciszka. Należy jedynie ubolewać nad tym, że póki co dzieło pozostaje niedostępne dla czytelników polskojęzycznych. Można jednak wyrazić nadzieję, że niniejsza prezentacja zainspiruje, czy też doda odwagi tym, którzy mogliby okazać skuteczną gotowość do przekładu choćby części tych ważnych dla współczesnego franciszkanizmu tekstów. Na koniec warto zaznaczyć, że trzech spośród autorów woluminu spogląda już dzisiaj na sprawy Asyżu i jego ducha z drugiej strony rzeczywistości i jak wierzymy – w bliskości Franciszka, brata i ojca – pokój, którego zwiastunami byli na ziemi, jest już spełnieniem i szczęściem.

Franciszkańskie doświadczenie różnorodności kulturowej

Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu, praca zbiorowa, red. Salezy B. Brzuszek OFM, Zenon M. Styś OFM, przekł. z włoskiego A. Kaznowski, seria „Jeden jest Pan” t. 7, Warszawa – Rzym 2006.

Jedna wiara w wielu kulturach: doświadczenia franciszkańskie, praca zbiorowa, red. Salezy B. Brzuszek OFM, Zenon M. Styś OFM, przekł. z włoskiego A. Kaznowski, seria „Jeden jest Pan” t. 8, Warszawa – Rzym 2011.

Prezentujemy dwa ostatnie tomy cennej franciszkańskiej serii książek, która nosi tytuł „Jeden jest Pan”. Są one od lat wydawane przez warszawskie „Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej”, kierowane przez o. Zenona Stysia OFM i zainicjowane w 1994 r. – natomiast od 1997 działające w ramach prowincji Matki Bożej Anielskiej OFM w Polsce. Formując braci, Centrum współpracuje z wieloma dziełami franciszkanów. Szczególne miejsce zajmuje współpraca z Instytutem Studiów Ekumenicznych w Wenecji oraz z zakonną komisją „Służba na rzecz dialogu”, które dały znaczący wkład w proces nowej obecności franciszkańskiej na terytoriach, jakie obejmuje projekt. Owocem owej rozległej współpracy jest seria książek o profilu ekumenicznym, wydawana pod hasłem „Jeden jest Pan”. Dotąd ukazały się następujące tomy: Tecle Vetralli OFM, Dialog a tożsamość franciszkańska (2001); Marta Stetsko, Ekumeniczne zaangażowanie Zakonu Braci Mniejszych w dzieło ewangelizacji na terenie byłego ZSRR (2001), Ekumeniczne powołanie franciszkanina. Pomoce w formacji ekumenicznej w duchu św. Franciszka z Asyżu (2002); Życie jako dialog za przykładem św. Franciszka z Asyżu (2003); Oświeceni światłem jednej Ewangelii. Święci Cerkwi prawosławnej i święci franciszkańscy (2004); Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu (2006) oraz Jedna wiara w wielu kulturach: doświadczenia franciszkańskie (2011).

Ta działalność wydawnicza ma, w założeniu, „pobudzić i zachęcić polskich Braci Mniejszych do podejmowania dialogu z wyznawcami innych religii, gdziekolwiek się z nimi zetkną, czy to indywidualnie, czy na mocy misji otrzymanej od swoich przełożonych” – jak piszą redaktorzy we wstępie do t. 7. Tom ten prezentuje w jedenastu rozdziałach zarówno materiały przygotowane przez wenecki instytut i franciszkańską generalną komisję, jak i przez polskich autorów. Tom 8 jest w całości przetłumaczony z języka włoskiego.

Tymi słowami świata próbują pokazać, co w teorii i w praktyce znaczy inkulturacja. Zadanie jest niełatwe, tym bardziej, że przyjęta perspektywa poznawcza zakładała zaangażowanie w dialog z kulturami poprzez twórcze uczestnictwo w kulturze w duchu solidarności. Nie wyklucza to oczywiście czujnego krytycyzmu i oceny z chrześcijańskiej perspektywy.

Autorzy tomu *Jedna wiara w wielu kulturach* wprowadzają nas szczegółowo we franciszkańskie doświadczenie obecności w różnorodności kulturowej. Piszą w nim: „Gdy św. Franciszek nazwał świat «swoim klasztorem», nie miał na myśli tylko powszechnej w nim obecności franciszkanów, lecz uznał go za własny dom, za miejsce życzliwe, gościnne i przyjazne, pomimo różnorodności i wielości występujących w nim kultur, sytuacji społecznych, gospodarczych, politycznych i religijnych.” (s. 15) Próbują także owo zadanie rozwijać prezentując wielorakie aspekty owego dialogu z różnych perspektyw. Mamy zatem perspektywę afrykańską, azjatycką (głównie z Chin i Indii), latynoamerykańską (zarówno ludów tubylczych, jak i nowych narodów) oraz europejską. Każdy rozdział kończy się próbą aplikacji przedstawionych treści do aktualnej egzystencjalnej sytuacji czytelnika.

Czwarty – najobszerniejszy rozdział, prezentuje siedem podstawowych kategorii egzystencjalnych ducha ludzkiego i jego kultury, które w dialogu uzupełniają kategorie intelektualne. Są to: słuchanie, spotkanie, przyjęcie, wytworzenie relacji, empatia, radość świętowania oraz nadzieja na przyszłość.

Przykładem może być poznanie słuchania w kontekście kulturowym Afryki, w którym dowiadujemy się, jak kluczową rolę odgrywają tam wyrażenia: „jest pomostem jedności i ciągłości między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością” a „umiejętność słuchania jest najbardziej cenioną zaletą” (str. 146). U wielu ludów afrykańskich słowo „słyszeć” używa się do określenia wszystkich wrażeń i odczuć wewnętrznych, a mądry człowiek powinien mieć wielkie uszy, żeby wszystko słyszał i wielkie oczy, żeby wszystko widział, ale małe usta, żeby mało mówił. I takie uwagi są interpretowane jako zachęta do przywrócenia równowagi między patrzeniem a słuchaniem również we wspólnocie Kościoła i wspólnocie franciszkańskiej. Ignorując bowiem ludzką kulturę, pomija się konkretnego człowieka na rzecz instytucji czy różnych sztucznych systemów. Wybierając więc dialog międzykulturowy, poznajemy przede wszystkim innych ludzi z ich wielorakim doświadczeniem, przy okazji umacniając własną tożsamość i wzbogacając się wzajemnie.

Owa metodologia prezentacji treści przez opis konkretnych doświadczeń jest częściowo zastosowana w tomie *Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu*. Tutaj znajdziemy również obszerny artykuł o. Salezego Brzuska pt. „Żyjmy Duchem Asyżu”. Ten tytuł nawiązuje do wezwania Jana Pawła II – skierowanego do uczestników pierwszego spotkania w Asyżu 27.10.1986 r., którzy następnego dnia gościli w Watykanie. O. Salezy omawia liczne przykłady realizacji tego wezwania. Oprócz tych powszechnie znanych, wspomina również zgromadzenie międzyreligijny na progu trzeciego tysiąclecia, jakie odbyło się w Rzymie w dniach 25-28.10.1999 r., a którego ważną częścią była pielgrzymka do Asyżu. Wspomina też działalność rzymskiej Wspólnoty św. Idziego, która poprzez organizowane w różnych częściach świata spotkania nazywane „Ludzie i religie”, mocno spopularyzowała idee „ducha Asyżu”.

Różnorodną teś tego tomu uzupełnia artykuł Eugeniusza Sakowicza prezentujący dialog międzyreligijny w Polsce. Jako resumé swego omówienia autor stawia następującą tezę: „Dialog międzyreligijny jest aktem podania wody spragnionemu bez rozglądania się na opinie obserwatorów, bez oczekiwania zapłaty, wdzięczności czy też poklasku, bez lęku przed krytyką czy nawet potępieniem.” (s. 241) I dodaje, że taki dialog jest również drogą dla Polaków i Polski.

Bez wątpienia taki dialog jest drogą dla polskich franciszkanów i franciszkanek. Zatem w czasie, gdy zastanawiamy się jak powinna wyglądać nowa ewangelizacja, warto sięgnąć po owe tomy i skutecznie wzbogacić ją o doświadczenie franciszkańskie.

Religie świata w dialogu

Red. Udo Tworuschka, Wyd. Święty Wojciech, Poznań 2010

Udo Tworuschka jest jednym z popularniejszych współczesnych religioznawców, profesorem Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie, zwolennikiem tzw. religioznawstwa praktycznego, którego zasady stosuje także w opracowaniu „Religie świata w dialogu”. Książka złożona z tekstów różnych autorów stanowi bardzo ciekawe i unikalne zestawienie wzajemnych relacji katolicyzmu, prawosławia, ewangelicyzmu, judaizmu, islamu, hinduizmu i buddyzmu. Ciężko znaleźć podobną publikację, której zakres tematyczny byłby jednocześnie na tyle szeroki (poruszający nie tylko pięć wielkich religii świata, ale także wyodrębniający wyznania w obrębie chrześcijaństwa) i na tyle skrupulatnie omówiony.

Odpowiedzi na postawione pytania, dotyczące chociażby kreatywności w dialogu międzyreligijnym, życzliwości, wzajemnego zrozumienia i akceptacji, świadomości wyznawców i ich sposobu postrzegania przedstawicieli innych wyznań, zostały logicznie usystematyzowane, zbudowane w oparciu o badania historyczne, zakorzenione w tradycji wielkich religii. Przesłaniem czytany między wierszami jest wiara w to, iż badając inne religie, obserwując inną wiarę i zestawiając je ze swoją własną, człowiek świadomy jest w stanie lepiej poznać to, w co sam wierzy.

Publikacja o takim charakterze jest wartościowa nie tylko ze względu na swoją wartość naukową (jasne wnioski, brak niepotrzebnych dywagacji filozoficznych, odwołania do najważniejszych dokumentów i charakterystycznych idei), ale także i może przede wszystkim, ze względu na uświadomienie czytelnikowi, iż niebezpieczny dziś i powszechny synkretyzm religijny, połączony z wpływami ruchów ateizujących nie ma zakorzenienia w żadnej z wielkich religii.

Minusem wydaje się tu być sposób przedstawienia informacji, który może sprawiać wrażenie pomijającego wyjaśnienia. Innymi słowy, książka może być postrzegana jako napisana dla religioznawców, kulturoznawców czy innych osób zajmujących się na co dzień zagadnieniami z pogranicza jej tematyki. Dodatkowo mottem książki uczyniono fragment wiersza *The Ballad of East and West* Rudyarda Kiplinga „Och, Wschód jest Wschodem, a Zachód Zachodem – nigdy się nie spotkają”. Niestety w ogólnym odbiorze nie odpowiada ono charakterowi opracowania, które jest rzeczowym zestawieniem faktów dotyczących konkretnych religii, a nie dywagacją filozoficzną na temat rozbieżności między cywilizacjami Wschodu i Zachodu. Ani jednak to, ani też liczne błędy stylistyczne

i interpunkcyjne nie umniejszają wartości naukowej opracowania, które stanowi oryginalne i, w swoim charakterze, pionierskie kompendium wiedzy na temat wzajemnych relacji pięciu wielkich religii, oraz nakreśla pozytywne aspekty i osiągnięcia w dążeniu do zrozumienia i tolerancji.

Europa a Islam. Historia nieporozumienia

Franco Cardini, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006

„Naszą ambicją jest dostarczenie przynajmniej częściowej odpowiedzi na wielkie pytania, jakie stają przed tymi, którzy tworzą i będą tworzyć Europę, a także tymi, którzy na całym świecie interesują się Europą: „Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd idziemy?“, te słowa, autorstwa Jacquesa Le Goffa zamykają przedmowę do pierwszego wydania książki Franco Cardiniego *Europa a Islam. Historia nieporozumienia*, której celem (dość solidnie zrealizowanym) jest przedstawienie ciągłości relacji chrześcijaństwa i islamu od jego powstania do czasów współczesnych. Szczególne miejsce w tych rozważaniach zajmuje epoka wypraw krzyżowych, w których zakresie Franco Cardini, wykładowca historii średnio-wiecznej na Uniwersytecie we Florencji, jest specjalistą. Nie sposób nie odnieść wrażenia, iż ten okres jest, w porównaniu do reszty książki, zbyt rozbudowany, a czasy nowożytnie omówione zostały pobieżnie, choć to one szczególnie rzutują na obecnej sytuacji islamu w Europie. Zastanawiający jest także sam tytuł, a właściwie jego druga część: „historia nieporozumienia“, który od razu wskazuje na jakiś konflikt, przywołuje negatywne skojarzenie. Co ciekawe – autor wielokrotnie udowadnia, że relacje chrześcijaństwa z islamem nie tylko mogły być, ale w rzeczywistości bywały poprawne a nawet przyjazne.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż ważnym aspektem omówionym w książce jest wkład franciszkanów w budowanie historii dialogu chrześcijaństwa z islamem. Cardini przywołuje tu nie tylko postać św. Franciszka z Asyżu, poświęcając mu osobny podrozdział, ale zwraca także uwagę na postać Rajmunda Lulla, którego niezwykle życie i działalność zdają się być nie tylko niedoceniane, ale także zapomniane przez współczesnych badaczy.

W książce może drażnić natomiast jej styl, który mimo, iż sprawia, że czyta się ją bardzo dobrze i płynnie, powoduje jednocześnie, że nie sposób traktować jej do końca poważnie – jako książki stricte naukowej. Zakończenie historii Rajmunda Lulla brzmiało by mniej groteskowo, gdyby autor nie użył poetyckiego opisu śmierci: „Ten, który nazwał się *doctor phantasticus*, «Ramon lo Foll», umarł, pozostając wierny dwóm modelom, które najbardziej kochał: Franciszkowi z Asyżu oraz prawdziwemu szaleńcowi Parcifalowi – obaj byli świadkami Szaleństwa Krzyża w obliczu «mądrości» świata” (s. 104).

Poza stylem można doszukać się kilku błędów może nie tyle merytorycznych, co nie odniesionych do konkretnych źródeł historycznych, a przez to pozostawiających znaki zapytania.

Lekki niedosyt odczuwa się ze względu na brak właściwego zakończenia, konkluzji – być może oczywistych, ale zbierających i podsumowujących całe rozważania. Autor zostawia czytelnika z tzw. „trzecią falą” migracji muzułmańskiej do Europy i stawia kropkę, jakoby nie myśląc co dalej.

Zdecydowanym plusem publikacji jest próba spojrzenia na niektóre fakty i wydarzenia historyczne z różnych perspektyw. Autor nie tylko przytacza interpretację zdarzeń z przeszłości, ale stara się pokazać także sposób patrzenia na te wydarzenia przez ludzi im współczesnych, biorących w nich udział bądź przypatrujących się im. Pomaga to zarówno uwierzytelnić interpretacje, jak i zrozumieć trudne procesy, które miały miejsce w historii relacji chrześcijaństwa z islamem. Co ciekawe autor, mimo swojej perspektywy chrześcijańskiej, pozostaje obiektywny w swoich ocenach, nie popierając ani nie oskarżając żadnej ze stron owego „nieporozumienia”, które zawarł w tytule. Jest to cenna postawa, dzięki której to czytelnik może sam zinterpretować przedstawione fakty i samodzielnie podjąć decyzję w zależności od sytuacji, po której stronie się opowie.

Książkę warto polecić przede wszystkim tym, którzy chcą zapoznać się z historią relacji chrześcijaństwa z islamem, ale dopiero zaczynają swoją fascynację tematem oraz tym, którzy znając islam jedynie z mediów, obawiają się go. Znajdą tu na pewno wiele ciekawych wątków, odwołań i źródeł, jednocześnie nie męcząc się trudnym, naukowym stylem innych książek historycznych, poruszających te zagadnienia. Zachętą do zapoznania się z opracowaniem może być fragment z jednej z jego recenzji: „Co należy uczynić w obliczu epokowego zderzenia dwóch kultur, niosącego ze sobą groźną projekcję wydarzeń? Zrozumieć. Pomaga nam w tym Franco Cardini swoją niezwykle lekką, a zarazem dotykającą istoty problemu książką” (Leo Lestingi, „La Gazzetta del Mezzogiorno”).

Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae

M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski (red.) Wyd. Salwator, Kraków 2011, ss. 264

Książka, będąca pokłosiem konferencji naukowej zorganizowanej przez katedrę eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, omawia bardzo ważny i niełatwy temat relacji pomiędzy dialogiem ekumenicznym i międzyreligijnym a misyjną działalnością Kościoła. Już we wstępie ks. prof. W. Zuziak, rektor uniwersytetu, zaznaczył, że z jednej strony „otwartość na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, a także na inne religie jest bardzo ważna”, a z drugiej strony „świadomość misyjna Kościoła jest znakiem żywotności” (s. 5).

Jak jednak w praktyce pogodzić jedno i drugie? Większość z ośmiu artykułów zawartych w książce w jakiś sposób podejmuje próbę rozwiązania tego dylematu.

Już pierwszy z nich, autorstwa ks. prof. Ł. Kamykowskiego, przypomina istotne dla tematu teksty, zarówno prezentujące rzymskokatolicki, jak i ekumeniczny punkt widzenia.

Kluczowe dla tematu jest zrozumienie przesłania encykliki *Redemptoris missio* – udowadnia ks. dr Józef Morawa. Odpowiadając na nasze główne pytanie, ks. Morawa pisze: „Ewangelizacja misyjna, zaangażowanie Kościoła w przekaz Objawienia Chrystusowego niechrześcijanom jest organicznie powiązana tak z ożywieniem jego wewnętrznego życia, jak i z podejmowaniem dzieła na rzecz jego wewnętrznej jedności.” (s. 105) Odczytując myśl Jana Pawła II, autor twierdzi, iż owo powiązanie jest zwrotne i bezwzględnie konieczne, wyznacza wewnętrzny dynamizm życia Kościoła, a realizuje się głównie przez *missio ad gentes*.

Natomiast w kontekście dialogu międzyreligijnego autor nie ukrywa dramatyzmu problemu, stawiając ważne pytania: „Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne?... Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii?” (s. 107) Widząc w tych dylematach podstawowe pytanie o sens Kościoła w świecie, ks. Morawa zachęca do ich pozytywnego przemyślenia bez unikania spraw bolesnych i dyskusyjnych. Sam szuka odpowiedzi zarówno u Jana Pawła II, u wielkich teologów na czele z Congarem, jak i u teologów niekatolickich, zwłaszcza prawosławnych; warto zatem zacytować słowa P. Evdokimova: „Wszystkie religie są drogami, na których człowiek szuka Boga. Są rozliczne. Objawienie chrześcijańskie jest jedyne, gdyż to Bóg znajduje człowieka.” (s. 123)

Szeroko temat spotkania chrześcijaństwa z innymi religiami prezentuje w omawianej książce Urszula Pękala, zaznaczając nawet, że wydaje się, iż pojęcie misji

w ostatnich dziesięcioleciach schodzi na drugi plan wobec mocnego akcentu na dialog z innymi religiami. Autorka analizuje zatem czym jest misyjność Kościoła, czym szukanie prawdy a czym dialog; jakie są tu wzajemne zależności i jakie teologiczne uzasadnienia. W rezultacie, opierając się na nauce Kościoła i badaniach teologicznych (zwłaszcza W. Pannenberg), zauważa, iż wchodząc w dialog z innymi religiami, członkowie Kościoła powinni spełniać pewne warunki tj. 1) uznać fakt istnienia wielu religii za fenomen pozytywny, 2) być wiernym własnej tożsamości religijnej bez chęci narzucania innym swoich przekonań, 3) będąc osobą religijną, uznać własną niewystarczalność religijną i bez poczucia wyższości otworzyć się na inne tradycje.

W dialogu międzyreligijnym autorka wyróżnia płaszczyznę zewnętrzną – spotkanie z innymi religiami oraz wewnętrzną, będącą podstawę dla pierwszej – „dialog z członkami własnej wspólnoty religijnej i z samym sobą, kiedy człowiek ma odwagę postawić samemu sobie pytanie o prawdę i tożsamość, zbadać swoje indywidualne nastawienie do obcych” (s. 227). Swoje rozważania kończy stwierdzeniem, że „dialog i misja się nie wykluczają, mają jednak różne cele... W misji Kościół występuje jako ten, kto poznał Tego, który jest prawdą; w dialogu zaś przyznaje, że tę prawdę jeszcze nie w pełni pojął, że wciąż potrzebuje nawrócenia.” (s. 231)

Zależność jest więc dynamiczna, nie widzi ani misji ani dialogu jako celów samych w sobie, lecz każe nam z pokorą przyjąć Boże zamysły, Jego tajemnicę objawiającą się w ludzkim życiu i całej historii oraz Jego miłość wyrażającą się często w niezwykle sposób. Tego uczy nas omawiana publikacja. Tak też realizuje swe cele nakreślone we wprowadzeniu przez o. prof. A. Napiórkowskiego, aby Bóg był zawsze na pierwszym miejscu i Jego Ewangelia była stale głoszona wszelkiemu stworzeniu.

O autorach

prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv., relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, członek Komisji Ekspertów Kongregacji Edukacji Katolickiej ds. Procesu Bolońskiego, członek Papieskiej Komisji ds. Medjugorje, sekretarz Papieskiej Akademii Niepokalanej (Watykan), profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, przewodniczący Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego Fides et Ratio, od 1997 r. członek Zespołu Kościoła Rzymskokatolickiego do dialogu z Kościołem Polskokatolickim; były rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury - Seraphicum (Rzym), wykładowca Uniwersytetu Ca' Foscari (Wenecja), autor wielu pozycji naukowych, m. in. *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii*, Kraków 1996; *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000; *Początki świata i człowieka*, Kraków 2001; *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków 2005; *Ecumenismo: risposte a 101 domande* (prefazione: Walter Card. Kasper), Padova 2008; *E' l'ora della testimonianza*, Padova 2008; *Niebo – w domu Ojca, Czyściec – dla kogo, Piekło – w oddaleniu*, Kraków 2010; *Znalazłem perłę*, Kraków 2010; *12 vie per la felicità*, (wyd. II, Bologna 2010); *Cristo. Chiesa. Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2010; *Życie zakonne. Turystyka czy pielgrzymowanie*, Kraków 2011; *Kto szuka Boga. Napomnienia św. Franciszka*, Kraków 2011; *Inna strona Kościoła*, Pelplin 2011 i wielu innych.

ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, kierownik Katedry Chrystologii, dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu. Opublikował m.in.: *«Cały Izrael». Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*. Wyd. drugie popr. i uzupełnione, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003; *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2003; *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2008.

prof. dr hab. Teresa Grabińska, profesor akademicki, aktualnie w Wyższej Szkole Oficerskiej we Wrocławiu, doktor nauk fizycznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych. Specjalizuje się w filozofii i metodologii nauk przyrodniczych i społecznych. Autorka kilku monografii z filozofii nauki i filozofii społecznej, z których najważniejsze to: *«Teoria, model, rzeczywistość»*, Wrocław 1993, *«Poznanie i modelowanie»*, Wrocław 1994, *«Od nauki do metafizyki»*, Warszawa-Wrocław 1998, *«Philosophy in Science»*, Wrocław 2003, *«Etyka gospodarowania»*, Wrocław 2009. Wydawca ponad dwudziestu monografii zbiorowych z serii Cosmos-Logos, Fundamenty, *Disputationes Ethicae* i in. Autorka ponad dwustu artykułów o zasięgu międzynarodowym i krajowym, w tym – publikacji na temat filozofii Karola Wojtyły i nauczania społecznego Jana Pawła II. Laureatka nagrody im. M. Kopernika Polskiej Akademii Umiejętności.

dr Stanisław Jaromi OFMConv., absolwent teologii i ochrony środowiska, doktor filozofii, przewodniczący Franciszkańskiego Towarzystwa Naukowego, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego Fides et Ratio. Interesuje się sprawami dialogu pomiędzy nauką i wiarą, kulturą i duchowością, chrześcijańską wizją świata i różnymi nurtami ekofilozofii. Wydał m.in. *«Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny»*, Kraków 2004, *«Duchowość świata według Sergiusza Riabinina»*, Lublin 2007 oraz *«Eco-book o Eko-Bogu»*, Kraków 2010. Od lat zaangażowany w chrześcijańską edukację ekologiczną, wieloletni delegat franciszkanów ds. sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia, przewodniczący Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu (REFA) i redaktor naczelny portalu chrześcijańskich ekologów swietostworzenia.pl

Mgr Katarzyna Gorgoń, doktorantka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ukończyła studia licencjackie i magisterskie na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych w Instytucie Studiów Regionalnych – Katedra Bliskiego i Dalekiego Wschodu na Uniwersytecie Jagiellońskim. Publikowała na łamach czasopisma „W nurcie franciszkańskim”, brała udział w projekcie Goodwill Ambassador for Israel oraz Yavneh-Yam Archaeological Project. Jest stypendystką programu Socrates/Erasmus (Istanbul University, Turcja) oraz wolontariuszką dla Holy Family Hospital – Nazareth (Nazaret, Izrael). Naukowo zajmuje się kwestiami związanymi z dialogiem chrześcijańsko – muzułmańskim. Pasjonuje się kulturą i religią krajów Bliskiego Wschodu, podróżami oraz fotografią.

Mgr Maciej Bogdalczyk, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, filozof, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się religią, sportem oraz turystyką.

Fryderyk Hunia, malarz, absolwent ASP w Krakowie. Zajmuje się malarstwem sztalugowym oraz projektowaniem witraży. Autor tekstów na temat sztuki, ekologii oraz zachodniej i azjatyckiej duchowości. Publikował m.in. w „Znaku”, „Nomosie”, „Twórczości”, „ALBO-albo”.

Mgr Piotr Odój OFMConv., absolwent teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W sposób szczególny interesuje się zagadnieniami teologii fundamentalnej, ekumenizmu oraz judaizmu. Liczne spotkania z angielskim teologiem, ks. Peterem Hockenem, wpłynęły na jego zaangażowanie w praktyczny i teologiczny wymiar ruchu ekumenicznego w środowisku krakowskim. Przy współpracy z Katolickim Stowarzyszeniem „EnChristo” i innymi wspólnotami chrześcijańskimi przyczynił się do promocji ruchu Żydów mesjanistycznych chociażby przy organizacji sederów paschalnych na krucżgankach franciszkańskich w Krakowie.

Spis treści

1. Wprowadzenie (Stanisław Jaromi) 5

O fenomenie asyjskim i katolickiej irenologii

2. Zdzisław J. Kijas, Jan Paweł II i „Duch Asyżu” 11
3. Łukasz Kamykowski, Asyż, 27 października 1986 – dialog? prawda? Próba hermeneutyki czynów Jana Pawła II 23
4. Stanisław Jaromi, Duchowość Asyżu jako miasta dialogu 39
5. Teresa Grabińska, Pokój jako stan natury w encyklikach społecznych Jana Pawła II 51

Dialog międzyreligijny w praktyce

6. Katarzyna Gorgoń, Christianus arabicus – Rajmund Lull jako pierwszy misjonarz wśród muzułmanów 65
7. Fryderyk Hunia, Spotkanie religii według Raimona Panikarra 81
8. Piotr Odój, Znaczenie Izraela dla jedności Kościoła w myśli ks. Petera Hockena 97
9. Maciej Bogdalczyk, Leszka Kołakowskiego myślenie o religii 117

Recenzje i omówienia

10. „Duch Asyżu” w stolicy Kazachstanu (Paweł Blok) 137
11. Lo Spirito di Assisi (Andrzej Zając) 140
12. Franciszkańskie doświadczenie różnorodności kulturowej (Stanisław Jaromi) 143
13. Religie świata w dialogu (Katarzyna Gorgoń) 145
14. Europa a Islam. Historia nieporozumienia (Katarzyna Gorgoń) 147
15. Dialog ekumeniczny a *missio Ecclesiae* (Stanisław Jaromi) 149

Table of Contents

1. Introduction (Stanisław Jaromi) 5

About the Assisi Phenomenon and Catholic Irenology

2. Zdzisław J. Kijas, John Paul II and the "Spirit of Assisi" 11
3. Łukasz Kamykowski, Assisi, October 27, 1986 – Dialogue? – Truth? An Attempt at Hermeneutic Actions by John Paul II 23
4. Stanisław Jaromi, The Spirituality of Assisi as a City of Dialogue 39
5. Teresa Grabińska, Peace as the State of Nature in the Thinking of John Paul II 51

Inter-religious Dialogue in Practice

6. Katarzyna Gorgoń, Raymond Lull, First Missionary to the Muslims 65
7. Fryderyk Hunia, Raimon Panikkar's Dialogue with Hinduism and Buddhism 81
8. Piotr Odój, The Importance of Israel for Church Unity in the Works of Fr. Peter Hocken 97
9. Maciej Bogdalczyk, Leszek Kolakowski's Thoughts on Religion 117

Reviews and Coverages

10. The Spirit of Asissi in Capitol of Kazakhstan (Paweł Blok) 137
11. Lo Spirito di Assisi (Andrzej Zajac) 140
12. Francis' Experience in cultural Diversity (Stanisław Jaromi) 143
13. World Religions in the Dialogue (Katarzyna Gorgoń) 145
14. Europe versus Islam. The History of Disagreement (Katarzyna Gorgoń) 147
15. The Ecumenic Dialogue versus missio Ecclesiae (Stanisław Jaromi) 149

Der Geist von Assisi – 25 Jahre

1. Einführung (Stanisław Jaromi) 5

Zum Phänomen von Assisi und die katholische Irenik

2. Zdzisław J. Kijas, Johannes Paul II. und „der Geist von Assisi“ 11
3. Łukasz Kamykowski, Assisi, 27. Oktober 1986 – Dialog? Wahrheit? Versuch der Hermeneutik der Taten von Johannes Paul II. 23
4. Stanisław Jaromi, Die Spiritualität von Assisi als Dialog-Stadt 39
5. Teresa Grabińska, Der Friede als Zustand der Natur in sozialen Enzykliken von Johannes Paul II. 51

Der interreligiöse Dialog in der Praxis

6. Katarzyna Gorgoń, Christianus arabicus – Raimundus Lullus als der erster Missionar für Islamvölker 65
7. Fryderyk Hunia, Das Treffen der Religionen nach Raimon Panikkar 81
8. Piotr Odój, Die Bedeutung Israels für die Einheit der Kirche nach Peter Hocken 97
9. Maciej Bogdalczyk, Die Überlegungen über die Religion nach Leszek Kołakowski 117

155

Rezensionen und Besprechungen

10. „Der Geist von Assisi“ in Hauptstadt von Kasachstan (Paweł Blok) 137
11. Lo Spirito di Assisi (Andrzej Zajęc) 140
12. Die franziskanische Erfahrung der kulturellen Verschiedenheit (Stanisław Jaromi) 143
13. Die Weltreligionen im Dialog (Katarzyna Gorgoń) 145
14. Europa und Islam. Die Geschichte des Missverständnisses (Katarzyna Gorgoń) 147
15. Der ökumenische Dialog und missio Ecclesiae (Stanisław Jaromi) 149

**Nella Corrente Francescana 18/2011,
Spirito di Assisi – 25 anni**

- | | | |
|----|-----------------------------|---|
| 1. | Premessa (Stanisław Jaromi) | 5 |
|----|-----------------------------|---|

Sul fenomeno di Assisi e irenologia cattolica

- | | | |
|----|--|----|
| 2. | Zdzisław J. Kijas, Giovanni Paolo II e lo “Spirito di Assisi” | 11 |
| 3. | Łukasz Kamykowski, Assisi, 27 ottobre 1986 – dialogo? verità? Tentativo di una ermeneutica delle azioni di Giovanni Paolo II | 23 |
| 4. | Stanisław Jaromi, Spiritualità di Assisi come città del dialogo | 39 |
| 5. | Teresa Grabińska, Pace come stato della natura nelle encicliche sociali di Giovanni Paolo II | 51 |

Dialogo interreligioso in pratica

156

- | | | |
|----|--|-----|
| 6. | Katarzyna Gorgoń, Christianus arabicus – Raimundo Lullo come primo missionario tra i musulmani | 65 |
| 7. | Fryderyk Hunia, Incontro delle religioni secondo Raimon Panikkar | 81 |
| 8. | Piotr Odój, Significato di Israele per l’unità della Chiesa nel pensiero di Don Peter Hocken | 97 |
| 9. | Maciej Bogdalczyk, Pensiero di Leszek Kołakowski sulla religione | 117 |

Recensioni e segnalazioni

- | | | |
|-----|---|-----|
| 10. | Lo „Spirito di Assisi” nella capitale del Kazakistan (Paweł Blok) | 137 |
| 11. | Lo Spirito di Assisi (Andrzej Zając) | 140 |
| 12. | Esperienza francescana della diversità culturale (Stanisław Jaromi) | 142 |
| 13. | Religioni del mondo in dialogo (Katarzyna Gorgoń) | 145 |
| 14. | Europa e Islam. Storia del malinteso (Katarzyna Gorgoń) | 147 |
| 15. | Dialogo ecumenico e missio Ecclesiae (Stanisław Jaromi) | 149 |

Oto tom poświęcony tematyce „Ducha Asyżu” z racji 25-lecia pierwszego asyckiego międzyreligijnego spotkania w intencji pokoju. Składa się on z tekstów opisujących wielkie dzieło bł. Jana Pawła II, fenomen asycki, historię i znaczenie spotkań w intencji pokoju, katolicką irenologię oraz dialog międzyreligijny w praktyce.

Naszym pracom towarzyszy przekonanie, że dzięki Janowi Pawłowi II zdecydowana większość katolików nie ma dziś wątpliwości, iż ekumenizm i dialog międzyreligijny jest możliwy. W dialogu z innymi uczymy się również jak komunikować się między sobą tak, aby nasze świadectwo było przekonujące. Uczymy się, że różnorodność jest wartością.

Warto więc przemyśleć sobie, co „Duch Asyżu” oznacza dla mnie, dla mojej wspólnoty i dla naszego Kościoła? Może się bowiem okazać, że jego konsekwencje każą nam zmienić wiele, aby dało się lepiej żyć na tym świecie razem z 7 miliardami naszych bliźnich i całym stworzeniem.

